

Мартин Хайдеггер

**к истории
понятия
времени**



**zur Geschichte
des Zeitbegriffs**

Martin Heidegger

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923-1944

BAND 20

PROLEGOMENA ZUR GESCHICHTE
DES ZEITBEGRIFFS

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Мартин Хайдеггер

**ПРОЛЕГОМЕНЫ
К ИСТОРИИ
ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ**



Издательство «ВОДОЛЕЙ»
ТОМСК 1998

Учредитель издательства «Водолей» —
Томская областная научная библиотека им. А. С. Пушкина

Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета «Translation Project» при поддержке Регионального издательского центра Института «Открытое общество» (OSI — Budapest) и Института «Открытое общество. Фонд Содействия» (OSIAF — Moscow)

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей», 1998. — 384 с.

«Прологомены к истории понятия времени» — лекционный курс, прочитанный Мартином Хайдеггером в 1925 г. в Марбургском университете. Курс непосредственно предшествует главной работе философа «Бытие и время» и содержательно подготавливает ее основные идеи.

Детальная экспозиция и основательная критика феноменологического метода, данная в этих лекциях, демонстрирует генетическую связь экзистенциальной аналитики с феноменологией Э. Гуссерля и контрастно оттеняет особенности философского мышления М. Хайдеггера.



Самодержавие и старая форма правления жергичской деспотии
были влиятельными факторами в развитии культуры и искусства.

ВВЕДЕНИЕ

ТЕМА КУРСА И СПОСОБ ЕЕ РАЗРАБОТКИ

§ 1. Природа и история как предметные области наук

Прежде всего следует прийти к согласию относительно темы этого курса и способа ее разработки. Путь к нему ведет через прояснение подзаголовка: "*Пролегомены к феноменологии истории и природы*". Строго говоря, это выражение означает то, что следует проговорить и в чем следует определиться в первую очередь. Стало быть, речь пойдет о том, что должно быть показано в самом начале для того, чтобы можно было приступить к самой феноменологии истории и природы. Что такое пролегомены, мы узнаем из того, что представляет собой феноменология истории и природы.

Называя эти два понятия — история и природа, — мы прежде всего думаем о тех предметных областях, что изучаются двумя главными группами опытных наук (естествознание и науки о духе, о культуре, об истории). Нам привычно и мы склонны видеть историю и природу сквозь призму наук, которые их изучают. Но тем самым история и природа оказываются доступны как раз-таки лишь настолько, насколько они являются тематическим предметом этих наук. Однако еще не решено, действительно ли некоторая предметная область с необходимостью дает нам также то поле действительности, из которого впервые извлекается тематика наук. Еще не сказано, что если историческая наука имеет дело с историей, то история, как она понимается в науке, уже и с необходимостью оказывается также и собственно исторической действительностью, — а главное, не сказано, способно ли историческое познание исторической действительности однажды уметреть историю в ее историчности.

Может статься, что от возможного способа научного раскрытия некоторой предметной области с необходимостью остается скрытым что-то существенное, — и даже должно оставаться таковым, если наука желает отвечать своей собственной задаче. В данном случае уже само разделение двух областей может указывать на сокрытость той изначальной и единой взаимосвязи вещей, которую невозможно обрести вновь посредством вторичного соединения природы и духа в вот-бытии человека.

Это разделение впервые порождает сами науки: в науках история и природа нивелированы до предметных областей. Феноменология же истории и природы должна раскрыть действительность именно так, как она показывает себя *прежде*, чем наука обращается к ней со своими вопросами, и в качестве той действительности, данности которой предшествует вопросам науки: не феноменология наук об истории и природе и не феноменология истории и природы как объектов этих наук, но феноменологическое раскрытие изначального способа бытия и конституции истории и природы. Лишь этим обеспечивается почва для теории наук, т.е., во-первых, для интерпретации их происхождения из донаучного опыта, во-вторых, для демонстрации их специфического подхода к пред-данной действительности, и, в-третьих, для определения того, как на основе такого исследования образуются понятия. Поскольку к действительности — как к природе, так и к истории — можно приблизиться, в некотором смысле перескочив через науки, постольку это донаучное, собственно философское ее размыкание оказывается тем, что я обозначаю как *продуктивную логику*, как предварительное размыкание и понятийную проработку возможных предметных областей наук; эта логика не следует, подобно традиционной теории науки, за определенным фактом какой-либо случайной, исторически пред-данной науки, чтобы исследовать ее структуру, но первой входит в первичное предметное поле возможной науки и, размыкая бытийную конституцию этого поля, тем самым впервые предоставляет науке базовую структуру ее возможного предмета. Таков ход *изначальной логики*, как она была продемонстрирована — правда, в весьма узких пределах — *Платоном* и *Аристотелем*. После них понятие логики было основательно засорено, и его понимание было утрачено. Таким образом, перед феноменологией стоит задача: сделать понятными предметные регионы *прежде* их научной обработки, и лишь на этом основании сделать понятной и самую науку.

Действительный смысл нынешнего *кризиса наук* показывает, что приблизиться к предметным полям невозможно на пути, ведущем через теорию фактически наличных наук. Сегодня о кризисе наук говорят в двойном смысле: во-первых, в связи с тем, что современный человек — и прежде

всего молодежь считает утраченным изначальное отношение к наукам. Вспоминая дискуссию по докладу *Макса Вебера*, многие действительно отчаиваются по поводу наук и их смысла; позицию *Макса Вебера* считают позицией отчаяния и беспомощности; науке и научной работе хотят вновь придать смысл, и пытаются это сделать, выстраивая то или иное мировоззрение и конструируя на его основе мифическую трактовку наук.

Кризис же в собственном смысле — это кризис в самих науках, и он состоит в том, что стало проблематичным базовое отношение отдельных наук к тем вещам, к которым обращены их вопросы. Исходное отношение к вещам стало шатким, и возникло стремление к предварительному осмыслению их базовой структуры, т.е. стремление устранить шаткость основных понятий той или иной науки, или придать им устойчивость на основе изначального знания вещей. Лишь на этом поле науки действительно продвигаются вперед. Историческим наукам о духе недостает такого рода кризисов потому, что они еще не достигли даже *того* уровня зрелости, на котором возможны революции.

Поэтому нынешний кризис во всех науках коренится в стремлении вновь изначальным образом обрести соответствующую предметную область, т.е. продвинуться к вещам, которые могут быть включены в тему исследования.

Какая задача заключена в этом всеохватном кризисе? Что нужно преодолеть и как это возможно?

Кризис наук может стать управляемым и продуктивным лишь тогда, когда обретается ясность относительно его научно-методического смысла, и когда становится понятно, что высвобождение первичного предметного поля требует принципиально иной формы опыта и истолкования, нежели та, что господствует в самих конкретных науках. В состоянии кризиса научное исследование приобретает философскую направленность. Тем самым науки говорят, что они нуждаются в изначальном истолковании, которое им самим не под силу.

Чтобы продемонстрировать это более конкретно, рассмотрим вкратце несколько отдельных наук, выбранных произвольно. Характерные черты имеет кризис в нынешней *математике*, который в акцентированном смысле называют *кризисом оснований*. Здесь идет борьба между *формализмом* и *интуиционизмом*. Вопрос состоит в следующем: образуют ли фундамент математических наук формальные положения, которые просто принимаются в качестве системы аксиом, и из которых затем может быть дедуцированы все прочие положения? *Гильберт* отвечает на этот вопрос утвердительно. Противоположное направление, испытывавшее существенное влияние феноменологии, предполагает, что в конечном счете первичную данность составляют определен-

ные структуры самих предметов (в геометрии это континуум, данный прежде научных вопросов, поставленных, например, на языке интегральных и дифференциальных определений). Так учат *Брауэр* и *Вейль*. Так в науке, строение которой кажется наиболее крепким, обнаруживается тенденция к новому ее построению на ином, более изначальном фундаменте.

Революцию в *физике* произвела *теория относительности*, смысл которой состоит лишь в одном — в стремлении показать изначальную взаимосвязь природы, как она существует независимо от каких бы то ни было определений и вопросов. Теория, называющая себя теорией относительности, — это теория соотношений, т.е. теория условий подхода к природе и способов ее трактовки, которые должны быть заданы так, чтобы при данном подходе, при определенном способе пространственно-временных измерений, законы движения оставались неизменными. Она вовсе не желает релятивизма, напротив, ее собственная цель состоит как раз в том, чтобы — на окольном пути через проблему гравитации, сконцентрированную до проблемы материи, — отыскать "в-себе" природы.

Точно так же и в *биологии* предпринимаются попытки осмыслить основные элементы жизни. Биологи пытаются отойти от пред-мнений, в силу которых живое до сих пор постигали в качестве телесной вещи и, следовательно, определяли механистически. *Витализм* тоже подвержен этим пред-мнениям, поскольку пытается определить жизненную силу в механических понятиях. Теперь же усилия биологов направлены на то, чтобы наконец добиться ясности относительно смысла этого сущего — "живое", "организм", — чтобы на этой основе обрести путеводную нить для конкретного исследования.

Исторические науки сегодня будоражит вопрос о самой исторической действительности. В истории литературы мы имеем значительное заявление *Унгера*, определившего историю литературы как историю проблем. Здесь предпринята попытка через голое историко-литературно-художественное изображение подойти к истории изображенных обстоятельств.

Теология стремится, исходя из обновления веры, т.е. базового отношения к действительности, которая является ее темой, приблизиться к изначальной экспликации бытия человека в его направленности к Богу, т.е. стремится высвободить фундаментальный вопрос о человеке из традиционной догматической систематики. Ибо эта систематика покоится, в сущности, на определенной философской системе и на понятиях, которые по своему смыслу таковы, что ставят с ног на голову как вопрос о человеке, так и вопрос о Боге, и уж тем более — вопрос об отношении человека к Богу.

Повсюду мы видим продвижение к изначальному пониманию самих вещей. Законы, определяющие ход революционных преобразований, в разных науках различны, потому что и предметы опыта, и сам опыт существуют по-разному, потому что вещи находятся в определенных базовых отношениях к самому человеку, потому что сами науки суть не что иное, как конкретные возможности самого человеческого вот-бытия — возможности высказаться о мире, в котором оно существует, и о себе самом. Поэтому если науки должны быть не просто случайным предприятием, правомерность которого обосновывается одной только апелляцией к традиционному ходу жизни, если возможность их существования проистекает из смысла, который они имеют в человеческом вот-бытии, то решающая задача — то место, где кризис призван к ответу, — состоит в следующем: привести сами вещи — прежде чем они будут скрыты определенными научными вопросами, — к данности в изначальном опыте.

§ 2. Прологомены к феноменологии истории и природы на путеводной нити истории понятия времени

Наше согласие относительно этой задачи, основанное пока только на рассмотрении наук, изучающих две названные области действительности, — это согласие поверхностно и не ведет к тематическому предмету как таковому. Мы хотим представить историю и природу так, чтобы увидеть их *прежде* их научной обработки, увидеть их как действительность. Но это значит: обрести *горизонт*, из которого впервые могут быть выделены история и природа. Этот горизонт и сам должен быть *полем предметных данностей*, из которого выделяются история и природа. В "*Прологоменах к феноменологии истории и природы*" речь идет о выявлении этого поля. Решить эту задачу — задачу выявления данностей, которые предшествуют истории и природе и из которых они получают свое бытие, — мы попробуем на пути *истории понятия времени*.

Поначалу этот путь кажется странным, или, во всяком случае, окольным, однако это впечатление исчезает, как только мы хотя бы самым поверхностным образом вспомним, что историческая действительность, как и действительность природы, суть связи процессов, протекающих *во времени*, что такова их традиционная трактовка. В естествознании, и прежде всего в физике как основной естественной науке, *измерение времени* составляет один из основных моментов

определения предмета. Исследование исторической действительности совершенно бессмысленно без хронологии, порядка времени. История и природа — в самой поверхностной формулировке имеют временной характер. Этой временной действительности в целом обычно противопоставляют *вневременные* предметы, которые являются темой, например математических исследований. Наряду с этими *вневременными* предметами математики известны *надвременные* — вечные — предметы метафизики или теологии. В этом уже — совершенно схематично и грубо — проявляется то обстоятельство, что время представляет собой *единый* "индекс", различающий и отграничивающий предметные области вообще. Понятие времени раскрывает для нас способ и возможность такого разграничения универсальной сферы сущего. Это понятие так или иначе — в зависимости от стадии его формирования — становится путеводной нитью для вопроса о бытии сущего и о его возможных регионах; однако эта его принципиальная роль не получает отчетливого осознания, вследствие чего оно используется довольно грубо, и возможности, заложенные в ориентации на это понятие, остаются нереализованными. Таким образом, понятие времени — это совершенно особое понятие, связанное с *основным вопросом философии*, тем более что это вопрос о *бытии сущего*, о действительности действительного, о реальности реального.

Но тогда *история понятия времени* оказывается *историей открытия времени и его понятийной интерпретации*, т.е. *историей вопроса о бытии сущего*, историей попыток открыть сущее в его бытии, предпринимаемых на основе соответствующего понимания времени, на той или иной ступени понятийной разработки этого феномена. Стало быть, в конечном-то счете история понятия времени оказывается *историей упадка и историей искажений основного вопроса* научного исследования — вопроса о бытии сущего: историей неспособности радикально по-новому поставить вопрос о бытии и заново разработать его первоосновы — неспособность, укорененная в бытии вот-бытия. Однако в ходе нашего рассмотрения мы столкнемся с вопросом более глубоким, нежели это совершенно поверхностное указание на фундаментальную роль понятия времени: что вообще придает времени и понятию времени, т.е. понимающему взгляду на время, пригодность к этой функции (которую до сих пор всегда воспринимали как нечто само собой разумеющееся) при характеристике и разделении областей действительности — *временной, вневременной и надвременной?*

В свою очередь история понятия времени — в силу его фундаментального значения — тоже оказывается совершенно особым историческим рассмотрением, что определяет и его способ. Историю понятия времени можно было бы пред-

ставить как собрание мнений о времени и формулировок его понятия. Можно было бы ожидать, что на основе доксграфического обзора понятий времени мы сумеем понять само время и тем самым обречем почву для характеристики особых сфер временной действительности — истории и природы. Однако и самые основательные собрания мнений о времени останутся слепы, если предварительно не прояснен тот сквозной вопрос, на который должны ответить эти исторические сведения. История понятия времени никоим образом не дает понимания самого времени; более того, как раз-таки предварительно выработанное понимание феномена времени впервые позволяет уяснить его прежние понятия.

Но если так, то не достаточно ли для того, чтобы определить историю и природу как сферы временной действительности, *простого исследования понятия времени*? К чему здесь его история? Она лишь вторичным образом позволяет сориентироваться в том, что когда-то думали о времени, но ничего не даст для так называемого "систематического" исследования времени и временной действительности. Это мнение остается очевидным, пока мы думаем, будто систематическое философское исследование может быть осуществлено радикальным образом, *не будучи историческим по своему глубинному внутреннему основанию*. Но если это не так, если окажется, что именно основной вопрос философского исследования, вопрос о бытии сущего, вовлекает нас в сферу изначального исследования, которое *предшествует* традиционному делению философской работы на историческое и систематическое познание, то *прологомены* к исследованию сущего в его бытии мы сможем обрести лишь на пути через *историю*. Стало быть, этот способ исследования не является *ни историческим, ни систематическим, но — феноменологическим*.

Цель данного курса состоит, в частности, в том, чтобы показать смысл и необходимость такого рода фундаментального исследования и показать это, исходя из тематического содержания исследуемых вещей, но отнюдь не на основе какой-нибудь произвольно сконструированной идеи философии или так называемой философской позиции. Мы проявим этот изначальный способ исследования, *предшествующий* историческому и так называемому систематическому исследованию, в качестве *феноменологического*. Такого способа исследования требует сам тип предметности, а еще более — способ бытия того, что составляет тему философии. Но поначалу мы будем продвигаться в соответствии с традиционным взглядом на вещи.

Историческое прояснение понятия времени лишь дидактически отделено от анализа самого феномена времени. В свою очередь, последний подготавливает историческое понимание.

§ 3. План курса

Основной вопрос о действительности истории и природы — это вопрос о действительности определенной предметной области. Понятие времени является путеводной нитью для вопроса о бытии. Поэтому вопрос о бытии сущего, — если мы хотим понять его радикальным образом, — зависит от исследования феномена времени. Отсюда вытекает план всего курса, который делится на три части:

Первая часть: Анализ феномена и выработка понятия времени.

Вторая часть: Раскрытие истории понятия времени.

Третья часть: Разработка горизонта для вопроса о бытии вообще и о бытии истории и природы в частности, основанная на первой и второй частях.

Этим трем частям будет предпослано краткое введение [подготовительная часть], имеющее целью дать общую ориентацию относительно методического характера рассмотрений, т.е. определить смысл и задачи феноменологического исследования. Оно делится на три главы:

Первая глава: Становление и первый прорыв феноменологического исследования.

Вторая глава: Фундаментальные открытия феноменологии, ее принцип и смысл ее названия.

Третья глава: Первоначальное оформление феноменологического исследования и необходимость радикального осмысления внутри него самого и на его основе.

Первая часть — "Анализ феномена и определение понятия времени" — делится на три рассмотрения [раздела]:

Первый раздел: Подготовительное описание поля, в котором становится зримым феномен времени.

Второй раздел: Выявление самого времени.

Третий раздел: Понятийная интерпретация.

"История понятия времени" будет рассмотрена во второй части ретроспективно, начиная с современности:

Во-первых: Теория времени А. Бергсона.

Во-вторых: Понятие времени у Канта и Ньютона.

В-третьих: Первое понятийное открытие времени у Аристотеля.

В ходе самого рассмотрения станет ясно, почему мы рассматриваем в истории понятия времени именно эти три главных этапа: потому что они представляют собой те точки, в которых осуществлялось относительное преобразование понятия времени. Я говорю "относительное", потому что в своей основе понятие времени, как его сформировал Аристотель, оставалось неизменным. Бергсон действительно попытался перейти через это понятие к более изначальному. Этим оправдано специальное рассмотрение его теории в

рамках проблемы исторического понятия времени. В основе же, т.е. в аспекте категориального фундамента, который предпосылается теорией Бергсона, — качество, последовательность — она остается традиционной, т.е. оставляет вещи на своих местах.

Третья часть посвящена экспозиции "вопроса о бытии вообще и о бытии истории и природы в частности". В то же время она позволит — на основе проясненного предметного содержания темы — более прозрачно определить смысл и задачу феноменологического исследования.

ПОДГОТОВИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ

СМЫСЛ И ЗАДАЧА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

ГЛАВА I

Становление и первый прорыв феноменологического исследования

§ 4. Положение философии во второй половине XIX в. Философия и частные науки

Мы должны прояснить для себя историю возникновения феноменологической науки, исходя из исторического положения философии в последние десятилетия XIX в. В свою очередь, это положение было определено преобразованием научного сознания в XIX в., которое последовало за крушением идеалистических систем и затронуло не только саму философию, но и все науки. Это преобразование делает понятным тот способ, каким во второй половине XIX в. многие пытались вновь восстановить научную философию в ее правах. Цель этих попыток состояла в том, чтобы, не нарушая автономии отдельных конкретных наук, обеспечить философии собственное предметное поле. Это привело к формированию философии, которая по своему сущностному характеру представляет собой *теорию науки, логику научного знания*. В этом состоит первый признак обновления философии во второй половине XIX в.

Второй признак: философское исследование осуществляется не посредством изначального возвращения к исследуемым вещам, но через возвращение к исторически преданной философии — философии *Канта*. Стало быть, это традиционалистическая философия: она воспринимает вполне определенный комплекс вполне определенных вопросов, а тем самым и занимает вполне определенную позицию по отношению к конкретным наукам.

Положение науки в середине XIX в. мы охарактеризуем лишь в главных чертах, с прицелом на форму и размах обновления философской науки. Оно определялось общей максимой всех наук: только *факты опыта*, никаких спекуляций, никаких пустых понятий. Господство этой максимы было обусловлено разными причинами, но прежде всего — крушением идеалистических систем. Все силы науки сосредоточились на опыте, а именно в двух его областях, которые разделились уже тогда, — это исторический мир и опыт природы. Единственное, что тогда еще осталось от живой философской мысли, приняло облик пустого и грубого материализма, так называемого *естественнонаучного мировоззрения*.

Исторические же науки вообще отказались от философского осмысления. В плане общей духовной ориентации они пребывали в мире *Гете* и *Лессинга*; решающей инстанцией казалась одна только конкретная работа, а это значит — *стремление к фактам*. Это требовало выполнения первой задачи истории: открытия и удостоверения источников. Рука об руку с этим разворачивалась и философская критика, техника интерпретации. Методическое руководство и принципы предметной интерпретации — того, что называют "трактовкой" материала источников, — были отданы на волю самого историка; трактовки менялись в зависимости от импульсов, возникавших в его духе. Последние же были многообразны, а начиная с семидесятых годов они в значительной мере исходили от политики. В то же время существовало и культурно-историческое направление. Поэтому в восьмидесятые годы развернулась дискуссия о том, является ли история историей культуры или политической историей. К основоположениям же никто не приблизился, потому что отсутствовали необходимые для этого средства. Но это показывает, что исходное отношение историка к своему предмету было неустойчивым и подвергалось влиянию со стороны популярных представлений, проистекающих из общего образования. Это состояние доминирует и сегодня, хотя оба направления объединились под титулом *истории духа*. Таким образом, исторические науки сконцентрировались на сугубо конкретной работе и получили в ней существенные результаты.

Для естественных наук того времени определяющее значение имела великая традиция *Галлея* и *Ньютона*. Прежде

всего, область естествознания распространилась на сферы физиологического и биологического. Тем самым — вместе со сферой физиологического — в горизонт естественнонаучной постановки вопросов вошла душевная жизнь, прежде всего те ее регионы, которые теснейшим образом связаны с физиологией — жизнь, как она обнаруживает себя в органах чувств. Поскольку исследование душевной жизни производится посредством естественнонаучных методов, оно представляет собой психологию чувства, психологию восприятия и ощущения, и теснейшим образом связано с физиологией. Психология, как показывает главный труд *Вундта*, стала *физиологической психологией*. Здесь были найдены такие регионы, в которых средствами естествознания можно раскрыть и душевную жизнь, дух. При этом следует иметь в виду, что психология — под влиянием *английского эмпиризма*, восходящего к *Декарту*, — понималась тогда как *наука о сознании*. В средние века и в греческой философии еще видели целостного человека, и постижение внутренней душевной жизни, того, что теперь любят называть сознанием, осуществлялось в естественном опыте, который не ограничивался в качестве внутреннего восприятия от восприятия внешнего. После *Декарта* понятие психологии, науки о душевном вообще, характерным образом изменилось: наука о духовном, о разуме, стала *наукой о сознании*, наукой, которая обретает свой объект в так называемом внутреннем опыте. Физиологической психологии ее тема тоже заранее видится самопонятной; чисто внешним образом это воззрение было сформулировано в форме антитезы: *не наука о душе как некой субстанции, но наука о душевных явлениях, о том, что дано во внутреннем опыте*. Характерно, что в плане их собственных методов естественные науки вторгаются в область, которая традиционно сохранялась за философией. Стремление естественнонаучной психологии состоит в том, чтобы утвердиться в области собственно философии, и даже — в ходе дальнейшего развития — стать *основной философской наукой*.

а) ПОЗИЦИЯ ПОЗИТИВИЗМА

Во всех научных дисциплинах господствует *позитивизм*, стремление к *позитивному*, которое понимается в смысле *фактов* — *фактов* в рамках определенной интерпретации *реальности*; факты понимаются только как то, что можно исчислить, взвесить и измерить, что допускает определение в эксперименте, — в истории это процессы и явления, первоначально доступные в источниках. Позитивизм следует понимать не только как максимум конкретного исследования, но и как теорию познания и культуры вообще.

Как теория, позитивизм сформировался одновременно во Франции и в Англии — в работах *Огюста Конта* и *Джона Стюарта Милля*. *Конт* различает три стадии в развитии человеческого бытия: религиозность, метафизику и науку. Стадия науки начинается сейчас; цель состоит в том, чтобы с помощью естественнонаучного метода построить *социологию* — всеобщее учение о человеке и человеческих отношениях.

Дж. Ст. Милль трактует позитивизм философски — в смысле универсальной теории науки. Шестая книга "Системы дедуктивной и индуктивной логики" посвящена логике моральных наук — так он назвал то, что мы называем наукой об истории и о духе. Вскоре — в пятидесятые годы — этот англо-французский позитивизм отыскал вход в Германию и пробудил здесь интерес к теоретико-научным вопросам. В рамках позитивистского движения в самих науках и в философии особое, до некоторой степени изолированное положение имеет *Г. Лотце*, который продолжает традицию немецкого идеализма и в то же время пытается выполнить требования научного позитивизма. Он занимает примечательную переходную позицию, которая не осталась без влияния на последующую философию.

Б) НЕОКАНТИАНСТВО — ВТОРОЕ ОТКРЫТИЕ КАНТА В ТЕОРИИ НАУКИ

В шестидесятые годы "Логика" *Дж. Ст. Милля* была широко известна. Возможность постановки вопроса о структуре конкретных наук требовала раскрытия задачи философии как самостоятельной дисциплины при сохранении за конкретными науками их собственного права. Теоретико-научная задача напомнила о "*Критике чистого разума*" *Канта*, которая была истолкована в плане этой задачи. Возвращение к *Канту*, возобновление *кантовской* философии, обоснование *неокантианства* осуществляется под знаком вполне определенной — теоретико-научной — постановки вопроса. Это зауженное понимание *Канта*, которое лишь сегодня пытаются вновь преодолеть. В то же время эта теоретико-научная рефлексия и возвращение к *Канту* показывают, что в прежней теории науки имеется фундаментальное упущение. Ввиду исторических дисциплин — второй большой группы опытных наук наряду с естественными науками — теоретико-научная рефлексия столкнулась с задачей дополнить работу *Канта теорией исторического разума*. Так уже в семидесятые годы сформулировал задачу *Дильтей*.

Второе открытие *Канта* имело вполне определенную — теоретико-научную — направленность, и первоначально свя-

занные с ним исследования были сконцентрированы на позитивистской интерпретации кантовской философии. Эту работу проделал Г. Коген, основатель так называемой *Марбургской школы*, в своем произведении "Кантовская теория опыта". Принципы, определяющие видение *Канта* в этой работе, явствуют из ее названия: *теория опыта*, где опыт понимается как конкретный научный опыт, каким он стал в математической физике, стало быть, мы имеем здесь научно-позитивистскую теорию, ориентированную на *Канта*. Точнее, эта теория науки представляет собой исследование структуры познания, осуществленное целиком и полностью в *кантовском* горизонте, как разработка конститутивных моментов познания в смысле *науки о сознании*. Значит, и здесь, в теории науки, мы имеем возвращение к сознанию, соответствующее направлению психологии. И хотя в естественно-научной психологии и в теории познания сознание тематизируется в совершенно разных аспектах, тем не менее оно было и остается до сих пор неявным тематическим полем рассмотрения, т.е. той сферой, которую *Декарт* на пути вполне определенного исследования сделал основной сферой философского осмысления.

с) КРИТИКА ПОЗИТИВИЗМА — ДИЛЬТЕЕВСКОЕ
ТРЕБОВАНИЕ САМОСТОЯТЕЛЬНОГО МЕТОДА ДЛЯ
НАУК О ДУХЕ

В шестой книге своей "Логики" — "О логике моральных наук" — *Дж. Ст. Милль* пытается перенести метод естествознания в сферу исторических наук. *Дильтей* уже в молодости убедился как в невозможности такого переноса, так и в необходимости позитивной теории науки, построенной на основе самих наук. Он видел, что для того, чтобы решить задачу философского понимания исторических дисциплин, необходимо осмыслить их предмет, ту действительность, которая является их собственной темой, необходимо выявить базовую структуру этой действительности, которую он назвал "*жизнью*". Так от позитивной задачи, поставленной совершенно самостоятельно и по-новому, он пришел к необходимости *психологии, науки о сознании*, но не в смысле естественнонаучной психологии и не в рамках теоретико-познавательной задачи — он пришел к задаче раскрыть саму "*жизнь*" как базовую действительность истории в ее структурах. Главное в *дильтеевской* постановке вопроса — это не теория наук, но стремление увидеть действительность исторического и на этой основе прояснить способ и возможности интерпретации. Правда, он поставил этот вопрос не так радикально; его мысль тоже движется в рамках вопросов того времени, поэтому вместе с вопросом о действительности

ти, изучаемой историческими науками, он ставит и вопрос о структуре самого познания. Некоторое время эта постановка вопроса доминировала, и работа "Введение в науки о духе" (1883) в значительной мере ориентирована на теорию науки.

d) ТРИВИАЛИЗАЦИЯ ДИЛЬТЕЕВСКОЙ
ПОСТАНОВКИ ВОПРОСА ВИНДЕЛЬБАНДОМ
И РИККЕРТОМ

Затем импульсы *Марбургской школы* и *Дильтея* были восприняты *Виндельбантом* и *Риккертом*, которые низвели их до плоской тривиальности и до неузнаваемости исказили проблемы: в теоретико-научных разъяснениях этой школы вопрос сводится к пустой методологии. Теперь уже не спрашивают о структуре самого познания, о структуре исследования, о подходе к той или иной действительности, тем более — о структуре самой действительности; в качестве темы остался лишь вопрос о логической структуре научного описания. Дошло до того, что в *риккертовской* теории науки эти самые науки, о которых идет речь, уже невозможно узнать: в основе этой теории лежат голые схемы наук. Сомнительным итогом искажения и тривиализации *дильтеевской* постановки вопроса стало сокрытие ее собственного смысла и то, что ее позитивное воздействие до сих пор остается невозможным.

Позитивное в работе *Дильтея* — это направленность на саму действительность, которая является темой исторических наук. Эта постановка вопроса обусловила особое место *Дильтея* в философии второй половины XIX в. — полярно противоположное по отношению к *Марбургской школе*, потому что он остался свободен от *догматического кантианства* и, стремясь к более радикальной мысли, пытался философствовать, исходя только из самих вещей. Правда, традиция, как и современная ему философия, были слишком сильны, чтобы эта своеобразная натура могла уверенно идти по прямому пути. Он часто колебался, временами собственная работа виделась ему в свете традиционной философии его времени, ориентированной совершенно иначе. Но элементарный инстинкт его собственной постановки вопроса вновь и вновь прорывался наружу. Эти колебания показывают, что он не пришел к собственному методу и к подлинной постановке вопроса. Однако решающее значение имеет то, что он, опередив традиционную философию, совершил прорыв в подлинную предметную область. Оценить это по достоинству философы смогут лишь тогда, когда освободятся от традиционных масштабов, доминирующих в нынешней научной философии, когда увидят, что главное в философии — это

не борьба направлений и школ, столь характерная для научной философии конца XIX в., и не стремление утвердить свою позицию в противовес другой позиции; когда поймут, что дело не сводится к тому, чтобы, восприняв из традиции ту или иную точку зрения, вновь обработать вещи посредством традиционных понятий; ибо главное в философии — раскрыть новые области, сами предметные области, и посредством продуктивного образования понятий сделать их достоянием науки. Именно в этом состоит критерий научной философии, но отнюдь не в способности конструировать системы, опираясь лишь на произвольную обработку воспринятого из истории понятийного материала. Сегодня в философии вновь оживает тенденция к построению систем, однако в этом нет никакого смысла, который был бы продиктован предметной проработкой проблем; эта тенденция имеет чисто традиционалистский характер, как и возобновление философии *Канта*: через *Канта* философия идет к *Фихте* и *Гегелю*.

е) ФИЛОСОФИЯ КАК "НАУЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ" —
ПСИХОЛОГИЯ КАК ОСНОВНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ
НАУКА (УЧЕНИЕ О СОЗНАНИИ)

Подводя итог, следует сказать: в середине XIX в. господствующее положение заняла вполне определенная научная философия. Выражение "*научная философия*" имеет тройный смысл. Сама эта философия именует себя научной:

Во-первых, потому что это философия наук, т.е. теория научного познания, потому что ее собственный объект — это факт науки.

Во-вторых, потому что благодаря этой постановке вопроса о структуре самих пред-данных наук, она обретает особую тему, которую прорабатывает особым методом, потому что сама она уже не входит в область частнонаучной мысли. Она "научна", потому что обретает особую предметную область и особый метод; в то же время надежность этого метода обеспечивается постоянной ориентацией на фактический образ действий самих наук. Тем самым эта философия избегает мировоззренческих спекуляций.

В-третьих, потому что под все дисциплины, которые направлены на сознание, она стремится подвести основание — посредством *психологии* как изначальной науки о самом сознании.

Правда, *неокантианство* очень резко выступило против естественнонаучной психологии, но это не помешало тому, что психология была возведена в ранг основной философской науки как самим естествознанием (*Гельмгольц*), так и философией. Если познание есть акт сознания, то теория

познания возможна лишь тогда, когда душевная жизнь, сознание, даны предметно и научно изучаются — "научно", т.е. в духе метода естествознания.

Следует отметить: нынешняя психология в ее различных направлениях находится на совершенно ином уровне, нежели естественнонаучная психология; под влиянием феноменологических исследований постановка вопроса в психологии претерпела существенные изменения.

В конце XIX в. вся "научная" философия, во всех ее направлениях, имеет своей темой *сознание*. Она отчетливо осознает свою связь с *Декартом*, который впервые определил сознание, *res cogitans*, в качестве основной темы философии. Детали этой философии не очень прозрачны, и нам нет нужды рассматривать ее отдельные связи: для предметной постановки вопроса это ничего не даст. Отмечу лишь, что начиная с 1840-го г. в этом движении существует *аристотелевская традиция*. Она была основана *Тренделенбургом*, выросла из полемики против *Гегеля* и закрепилась, когда в области греческой философии были восприняты исторические исследования *Шлейермахера* и *Бека*. Учениками *Тренделенбурга* были *Дильтей* и *Брентано*.

α) ФРАНЦ БРЕНТАНО

Франц Брентано учился в конце шестидесятых годов в Берлине; первоначально он изучал католическую теологию. Его первая работа была посвящена *Аристотелю*. Он попытался проинтерпретировать *Аристотеля* в горизонте средневековой философии, прежде всего — философии *Фомы Аквинского*. В этом состояла особенность его работы. Это не значит, что такой путь действительно ведет к пониманию *Аристотеля*, скорее, в этой интерпретации он существенно перетолковывается. Но главное не в этом, а в том, что, занимаясь греческой философией, сам *Брентано* открыл более изначальные горизонты для постановки вопросов в самой философии. Внутренние трудности католического вероучения, прежде всего тайна троичности и догмат о непогрешимости папы, провозглашенный в семидесятые годы, вытолкнули его из этого духовного мира; однако он сохранил вполне определенные горизонты и уважение к *Аристотелю*; затем он жил стремлением к свободной, ничем не связанной философской науке.

Выход из традиции ему указал *Декарт*. Так у *Брентано* обнаруживается своеобразное смешение *аристотелевско-схоластического* философствования и современной постановки вопроса у *Декарта*. Его философская работа тоже нацелена на построение науки о сознании; однако главное в *брентановской* "Психологии с эмпирической точки зрения" (1874) состоит в том, что он впервые позволил себе не

переносить естественнонаучный метод, метод физиологии, в сферу исследований душевной жизни. Направление его мысли характеризует тезис его габилитационной работы (1866): *Vera methodus philosophiae non alia est nisi scientia naturalis*. "Подлинный философский метод — это метод естественных наук и никакой другой". Но было бы неверно толковать этот тезис в смысле требования распространить метод естествознания на философию; напротив, этот тезис гласит: философия должна действовать в своей сфере точно так же, как и естественные науки, т.е. она должна черпать свои понятия из самих *своих* вещей. Этот тезис — не прокламация грубого переноса естественнонаучной методики в сферу философии: наоборот, он исключает естественнонаучную методiku и требует, чтобы философия действовала так же, как в своей сфере действуют естественные науки — принципиальным образом соотносясь с характером соответствующих вещей.

Применительно к задаче психологии это значит: прежде всех теорий о соотношении душевного и телесного, чувственной жизни и органов чувств, необходимо вообще впервые принять факты душевной жизни так, как они доступны в непосредственном наблюдении. Нашервейшей задачей является "классификация психических феноменов", их деление, но не на основе какого-либо произвольного принципа, приложенного к ним извне: это деление и упорядочивание должно следовать природе психического; это упорядочивание (а значит, и образование основных понятий) должно быть почерпнуто из сущности вещей, с которыми мы намерены разбираться, — из сущности самого психического.

Он попытался выработать основоположения науки о сознании, о переживаниях, о психическом в широчайшем смысле, исходя из того, что факты должны приниматься так, как они даны в этой сфере. Он начал не с теорий о душевном, о самой душе, о связи душевного с физиолого-биологическим: прежде всего он прояснил, что нам дано, когда мы говорим о психическом, о переживаниях. Его главный труд — "Психология с эмпирической точки зрения" (1874) — разделен на две книги; в первой книга речь идет о психологии как науке, во второй — о психических феноменах вообще. Здесь "*эмпирическое*" означает не "индуктивное" в смысле естественных наук, но "предметное", "не конструктивное". Таким образом, в первую очередь необходимо охарактеризовать сами психические феномены, упорядочить их многообразие в соответствии с их основными структурами; отсюда — задача "*классификации*". "*Классификация*" означает деление, упорядочивание преданных фактов. Упорядочивание всегда осуществляется, как принято говорить, с той или иной точки зрения. Точка зрения это то, на что направлен мой взгляд, ввиду чего я провожу

в некоторой предметной области определенные различия. Направления взгляда, или точки зрения, могут быть различными. Я могу упорядочить предданное многообразие предметов, имея в виду какую-нибудь придуманную схему; я могу вообразить, будто все процессы вообще протекают изнутри вовне или извне вовнутрь, а затем поделить психические феномены с этой точки зрения. Во-вторых, точка зрения берется из предметной области, которая как-то связана с той областью, которую я упорядочиваю: тогда я упорядочиваю психические процессы, имея в виду отношения в области физиологического. Так, были попытки трактовать мышление и волю сообразно процессам в моторных нервах. В-третьих, можно действовать так, чтобы аспект, в котором упорядочиваются соответствующие факты, сам был почерпнут из этих фактов, чтобы принцип не прилагался к фактам, но извлекался из них самих. Именно этой максиме следует *Брентано* в своей классификации: "упорядочивание переживаний должно быть естественным"; в ту или иную классификацию должно попасть то, что входит в нее по своей природе. Здесь "*природа*" означает "то, что усмотрено из него самого и таким, как оно есть". Классификация, если это действительная классификация, может быть осуществлена только "на основе предварительного знания объектов", "на основе изучения предметов"¹. Для того, чтобы упорядочить предметы сообразно их содержанию, я заранее должен иметь представление об этих предметах, об их основных структурах. Таким образом, встает вопрос: какова природа психических феноменов в их отличии от физических? Этот вопрос *Брентано* ставит в первой книге "Психологии". Он говорит, что психические феномены отличаются от всех физических прежде всего тем, что им присуще нечто предметное. Поэтому если в сфере психических феноменов существуют внутренние различия, то они должны относиться к этой базовой структуре присущности, это должны быть различия в том, каким образом для переживаний что-то является предметом. Эти различия, в соответствии с которыми для разных переживаний имеется что-то предметное — представленное в представлении, утверждаемое в суждении, желаемое в желании, — эти различия образуют главные классы в сфере психических феноменов. Эту базовую структуру психического, которая состоит в том, что всякому переживанию присуще нечто предметное, *Брентано* называет *интенциональным внутренним существованием*.

Intentio — термин из схоластики, означающий то же, что *направляется на нечто*. *Брентано* говорит об интенциональном внутреннем существовании предмета. Всякое пережи-

¹ Brentano F., Psychologie vom empirischen Standpunkt. 1874. [цит. по изданию 1925 г., Bd. 2, S. 28.]

вание направляется на нечто, причем — соответственно своему характеру — различным образом. Представить себе что-то способом представления — это иная само-направленность, нежели судить о чем-то способом суждения. *Брентано* намеренно подчеркивает, что уже *Аристотель* положил эту, как он говорит, точку зрения в основу изучения психических феноменов, и что затем этот феномен интенциональности был воспринят в схоластике.

Имея в виду эту базовую структуру психических феноменов, *Брентано* различает среди способов само-направленности на тот или иной предмет три основных класса психических отправлений: во-первых, представление в смысле соответствующего переживания, во-вторых, суждение, в-третьих, интерес. "Мы говорим о представлении всегда, когда что-то показывается"¹, — всегда, когда что-то просто дано, когда это просто-данное воспринято. Представление в широчайшем смысле — это простое обладание чем-то как наличным. Суждение *Брентано* интерпретирует как "принятие в качестве истинного или отвержение в качестве ложного"². В отличие от голого обладания чем-то как наличным, суждение представляет собой определенное отношение к представленному как таковому. Третьему классу *Брентано* дает разные наименования: интерес, любовь, душевное движение. "По нашему мнению, этот класс должен охватывать все психические явления, которые не входят в первые два класса"³. Он подчеркивает, что эти акты заинтересованности не имеют собственного названия. Впоследствии стали говорить также "оценка", или лучше "ценностное отношение".

На путеводной нити этого основного деления психических переживаний *Брентано* пытается выделить базовую структуру представления, суждения и душевного движения. *Основной тезис*, выдвинутый *Брентано* в связи с соотношением этих феноменов, гласит: *Всякий психический феномен либо сам представляет собой представление, либо базируется на представлении*. "Такое представление базируется основу не только суждения, но равным образом и желания, и любого другого психического акта. Ничто не может стать предметом суждения, если оно не представлено, но точно так же оно не может стать предметом желания, надежды или страха"⁴. Тем самым простое обладание чем-то как наличным получает функцию базового отправления. Суждение, заинтересованность возможны лишь тогда, когда что-то представлено — то, о чем мы судим, чем интересуемся.

1 Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, S. 261.

2 Там же, S. 262.

3 Там же.

4 Там же, S. 104.

Брентано не ограничивается одним описанием, но пытается критически отграничить это деление от традиционного. Подробнее мы на этом останавливаться не будем.

Тем самым в психологии и философии возникла совершенно новая тенденция, которая уже в то время оказала воздействие на американскую психологию, в частности, на *Уильяма Джеймса*, который приобрел влияние в Германии и во всей Европе, а через него — на *Анри Бергсона*, так что его учение о непосредственных данностях сознания (*Essai sur les Données immédiates de la Conscience*, 1989) восходит к идеям *Брентановской* психологии. Эта идея *описательной психологии* оказала очень сильное воздействие на *Дильтея*. В его академической работе 1894 г. "Идеи к описательной и аналитической психологии" он попытался сделать эту психологию основной наукой о духе. Собственно решающее значение сформированной *Брентано* постановки вопроса следует видеть в том, что *Брентано* был учителем *Гуссерля*, который впоследствии стал основателем феноменологического исследования.

в) ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

Изначально *Гуссерль* был математик, ученик *Вейерштрасса*, и ученую степень он получил за математическую работу. То, что он слышал о философии, не выходило за рамки того, что любой студент усваивает на лекциях. *Паульзен* говорил достойные и милые вещи, но ничего такого, что могло бы вдохновить *Гуссерля* на занятия философией как научной дисциплиной. Уже после получения ученой степени он стал посещать лекции человека, о котором тогда много говорили, — и впечатление от личности *Брентано*, от его страсти к вопрошанию и исследованию, оказалось столь пленительно, что *Гуссерль* остался у него на два года: 1884-1886. *Брентано* наметил перспективу для научного направления, которое принял теперь уже работа *Гуссерля*. Его колебаниям между математикой и философией был положен конец. Благодаря впечатлению, которое оказал на него *Брентано* как учитель и исследователь, для него — в условиях бесплодной философии того времени — открылась возможность научной философии. Характерно, что работа *Гуссерля* началась не с какой-нибудь искусственной и привлекенной извне проблемы; в соответствии с ходом своего научного развития он начал философствовать на той почве, которую имел: его философское осмысление в духе методик *Брентано* было направлено на математику.

Сначала он занимался, говоря традиционным языком, логикой математики. Но темой его размышлений была не только теория математического мышления и познания, но и прежде всего анализ структуры математического пред-

мета — числа. Защитив габилитационную работу о понятии числа¹, Гуссерль в конце восьмидесятых годов получил доцентуру в Галле у Штумпфа, старшего ученика Brentano. Построенная на основе дескриптивной психологии Brentano, эта работа оказалась действительным исследованием вещей. Но вскоре вопросы распространились на сферу принципов, и исследования вплотную приблизились к фундаментальным понятиям мышления вообще и предметов вообще; сформировалась задача научной логики, и вместе с этим началось осмысление методических средств и путей корректного исследования предметов логики. Это означало более радикальное понимание того, что было задано дескриптивной психологией Brentano, и в то же время — более принципиальную критику смешения психолого-генетической постановки вопроса с логической, которое имело место в тогдашней философии. Эта работа над фундаментальными предметами логики занимала Гуссерля более двенадцати лет. Первые результаты этой работы составляют содержание двухтомного труда, который вышел в 1900-1901 гг. под названием "Логические исследования". Появление этого труда означало первый прорыв феноменологического исследования. Он стал основополагающей книгой феноменологии. Внутренняя история возникновения этого труда — это история непрерывного отчаяния, и она не входит в нашу тему.

Первым, кто сразу же признал центральное значение этих исследований, был Дильтей. Он охарактеризовал их как первое значительное достижение философии после "Критики чистого разума" Канта. Когда Дильтей познакомился с "Логическими исследованиями" Гуссерля, ему было семьдесят лет — возраст, в котором другие уже давно обзавелись надежными и комфортными системами. Дильтей же в кругу своих ближайших учеников тотчас приступил к штудиям этой книги, которые продолжались целый семестр. Правда, внутреннее родство основной тенденции помогло ему понять значение этого труда. В одном из писем к Гуссерлю он сравнивает их работу с бурением горы с противоположных сторон, которое должно закончиться встречей. Дильтей увидел здесь первое воплощение того, что он искал уже несколько десятилетий и чему он в академической работе 1894 г. дал критически-программную формулировку: фундаментальная наука о самой жизни.

Затем эта книга оказала определенное воздействие на Lipps и его учеников в Мюнхене, но при этом она была воспринята только как улучшенная дескриптивная психология.

1 Husserl E. Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen. Halle, 1887.

По-своему отозвалась на книгу *Марбургская школа. Папторн* в пространном разборе высоко оценил только первый том, в котором развернута критика тогдашней логики и показано, что логика не может быть основана на психологии. Он замечает, что для них, марбургцев, этот труд не очень поучителен, ибо то, что им здесь повествуется, они уже обнаружили сами. Второй том, в котором содержится самое значительное, остался незамеченным. Было лишь констатировано, что второй том представляет собой рецидив психологии, привнесение которой в философию *Гуссерль* как раз-таки отвергает в первом томе.

Отчасти в этом непонимании виновна самоинтерпретация, которую дал сам *Гуссерль* во введении ко второму тому своей работы: "Феноменология — это дескриптивная психология". Эта интерпретация собственного труда совершенно несоразмерна его результатам. Иными словами, в тот момент, когда *Гуссерль* писал введение к этим исследованиям, он был не в состоянии охватить взглядом то, что он фактически представил в этом томе. Лишь два года спустя он сам исправил эту ошибочную интерпретацию — в "Архиве систематической философии" (1903).

При всей их фундаментальности, "Логические исследования" не являют каких-либо откровений, которые помогли бы одолеть нужды духа, и т.п.: они разворачиваются в сфере вполне специальных и сухих проблем; в них речь идет о предмете, понятии, истине, положении, факте, законе. Подзаголовок второго тома, в котором излагаются положительные результаты, гласит: "Исследования по феноменологии и теории познания". Он охватывает шесть обширных специальных исследований, связь между которыми на первый взгляд не видна: I. "Выражение и значение"; II. "Идеальное единство вида и новейшие теории абстракции"; III. "К учению о целом и части"; IV. "Различие самостоятельных и несамостоятельных значений и идея чистой грамматики"; V. "Об интуитивных переживаниях и их содержаниях"; VI. "Элементы феноменологического прояснения познания". Для логики и теории познания это непривычные темы. Подзаголовок "Теория познания" был выбран только в силу традиции. Во введении говорится, что теория познания — это, строго говоря, даже не теория, но "осмысление и очевидное взаимопонимание в том, что есть мышление и познание вообще, а именно в их родовой чистой сущности"¹. Если речь идет о теории, то это — скрытый натурализм, ибо любая теория представляет собой дедуктивную систему, призванную прояснить предданные факты. *Гуссерль* явным образом отвергает теорию познания в обычном смысле.

1 Husserl E. Logische Untersuchungen, Halle, 1900/1901; Bd. II/1, § 7, S. 19.

Еще более непривычен способ проникновения и усвоения, которого требует этот труд и который идет совершенно вразрез с обычной манерой философствования. В нем осуществляется сквозное исследовательское движение; он требует последовательного и отчетливого созерцательного представления и критического удостоверения того, о чем идет речь. Поэтому если мы не хотим исказить весь смысл исследований, мы не можем просто извлечь результаты и встроить их в какую-либо систему; тенденция исследований предполагает соучастие и дальнейшее продвижение в проработке обсуждаемых вещей. Если воздействие этого труда измерять по требованиям, которые он предъявляет, то следует сказать, что, несмотря на значительные преобразования, исходящие от него вот уже два десятилетия, его воздействие остается несущественным и неподлинным.

Сущность феноменологических исследований такова, что их невозможно прореферировать вкратце: их нужно всякий раз повторять и проходить заново. Более детальное содержательное изложение этого труда всегда привело бы — говоря феноменологически — к его превратному пониманию. Поэтому мы испытаем другой путь и дадим первую ориентацию в отношении его результатов. В то же время это поможет нам подготовить и разработать ту установку, в которой мы будем работать на протяжении всего курса.

ГЛАВА II

Фундаментальные открытия феноменологии, ее принцип и смысл ее названия

Мы охарактеризуем эти открытия и дополним нашу характеристику прояснением принципа феноменологического исследования. На этой основе мы попытаемся истолковать самонаименование этого исследования, определить смысл имени "*феноменология*".

Из решающих открытий феноменологии мы намерены обсудить три: во-первых — *интенциональность*, во-вторых — *категориальное усмотрение* и, в-третьих — *подлинный смысл априори*. Необходимость этих рассмотрений обусловлена их содержанием, а также способом рассмотрения: только так можно феноменологически увидеть "*время*" и обрести возможность методичного продвижения его анализа, исходящего из того, в качестве чего оно себя показывает.

§ 5. Интенциональность

Мы намерены в первую очередь заняться интенциональностью, потому что именно этот феномен был и остается до сих пор настоящим камнем преткновения для современной философии, потому что интенциональность есть именно то, что препятствует непосредственному и непредвзятому пониманию намерений феноменологии. Мы уже касались интенциональности, характеризуя способ, посредством которого *Брентано* пытался классифицировать совокупность психических феноменов в строгом соизмерении с самими этими феноменами. *Брентано* распознал в интенциональности структуру, составляющую их собственную природу. Для него эта структура стала критерием различия психических и физических феноменов. Но в то же время, поскольку она обнаруживается в являющейся сущности, она остается также критерием и принципом естественного разделения самих психических феноменов. *Брентано* подчеркивает, что он лишь воспроизвел то, что было известно уже *Аристотелю* и схоластике. В свою очередь, у *Брентано* научился видеть интенциональность *Гуссерль*.

Тогда по какому праву мы говорим об открытии интенциональности в феноменологии? Мы говорим об этом, потому что одно дело — простое и грубое знание какой-либо структуры, и другое — понимание ее глубочайшего внутреннего смысла, ее конституции и раскрываемых ею возможностей и горизонтов для уверенного продвижения ее исследований. От грубого знания и применения к классификаторским задачам до принципиального понимания и разработки соответствующей тематики пролегает очень большой путь, и, чтобы пройти его, требуются новые рассмотрения и преобразования. *Гуссерль* говорит об этом: "Между тем, первое схватывание какого-либо различия в сознании и его верную, феноменологически чистую фиксацию и конкретную оценку разделяет огромный шаг, — и именно этот шаг, решающий для единодушной, плодотворной феноменологической работы, не был сделан"¹.

В нынешней философской литературе феноменологию обычно характеризуют так: *Гуссерль* перенял у *Брентано* понятие интенциональности, это понятие, как известно, восходит к схоластике, последняя же темна, метафизична, догматична. Следовательно, понятие интенциональности в науке неприменимо, феноменология же, которая его ис-

1 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [цит. по: Ideen I], in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, I. Bd., I. Teil. Halle. 1913, S. 185. [Husserliana Bd. III, I. Buch, hrsg. v. W. Biemel, Haag, 1950, S. 223 f.]

пользует, обременена метафизическими предпосылками, стало быть, основана отнюдь не на непосредственных данностях. Так, *Г. Риккерт* в статье "Метод философии и непосредственное" пишет: "Там же, где в действие вступает схоластическое понятие "интенциональность", воспринятое при посредстве *Брентано*, понятие непосредственного представляется особенно смутным, а мышление большинства феноменологов — еще более проникнутым традиционными метафизическими догмами, которые как раз-таки не позволяют их сторонникам свободно видеть стоящее перед взором"¹. Эта статья содержит принципиальную полемику против феноменологии. Но и в других выступлениях, и даже во введении *О. Крауса* к новому изданию к "Психологии" *Брентано*², говорится, что *Гуссерль* просто перенял у *Брентано* понятие интенциональности. Также и для *Марбургской школы* интенциональность оставалась настоящим камнем преткновения, препятствием, закрывающим доступ к феноменологии.

Если мы отвергаем подобные взгляды, то вовсе не для того, чтобы отстоять оригинальность *Гуссерля* по отношению к *Брентано*, но чтобы предупредить, что такие характеристики с самого начала обесмысливают даже самые элементарные шаги, направленные на понимание феноменологии.

а) ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК СТРУКТУРА ПЕРЕЖИВАНИЙ: ДЕМОНСТРАЦИЯ И ПЕРВОЕ ПРОЯСНЕНИЕ

Мы попытаемся показать, что интенциональность представляет собой структуру переживаний как таковых, а не свойство сопряженности с внешнеположенной действительностью, которым наделяются переживания, рассмотренные в качестве состояний психики. Но прежде следует заметить, что тот, кто хочет уяснить интенциональность, т.е. увидеть и постичь ее в том, что она есть, не должен надеяться на мгновенный успех. Мы должны освободиться от предрассудка, будто требование феноменологии постигать сами вещи означает, что вещи должны постигаться "одним махом", без усилий, напротив, продвижение к вещам есть обстоятельная работа, прежде всего призванная устранить предрассудки, закрывающие от взгляда вещи.

Intentio буквально означает: *самонаправленность на ...*. Всякое переживание, всякое душевное отправление направ-

1 Rickert H. Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung, in: Logos, Bd. XII, 1923/24, S. 242, Anm.

2 In: Meiner, Philosophische Bibliothek, Hamburg, 1925.

ляется на что-то. Суждение есть суждение о чем-то, воспоминание есть воспоминание о чем-то, представление есть представление чего-то, то же относится и к предположению, ожиданию, надежде, любви, ненависти. Кто-то скажет, что все это тривиально, и акцентированное утверждение этого — не бог весть, какое достижение, и уж во всяком случае не заслуживает титула "открытие". Однако давайте присмотримся к этой тривиальности и попробуем выявить ее феноменологическое содержание.

Для последующих рассмотрений не потребуется особой прозорливости, потребуется только отказ от предрассудков, т.е. простое видение и фиксация увиденного, без любопытствующего вопрошания о том, что теперь с этим делать. Непредвзятое внимание (*Sachlichkeit*) по отношению к самопонятному дается нам труднее всего, поскольку притворство и ложь суть стихия человеческого существования, уже всегда заговоренного другими. Феноменологи — это не "пай-мальчики"; единственное, что их отличает, — это решимость к борьбе против этого и воля к позитивному раскрытию сути вещей.

Рассмотрим более доступный пример "душевного отправления": конкретное естественное восприятие стула, который я обнаруживаю, входя в комнату, и который я отставляю в сторону, поскольку он мешает мне пройти. Я подчеркиваю последний момент, чтобы стало ясно: речь идет о повседневном восприятии, а не о восприятии в акцентированном смысле рассмотрения, зафиксированного на некоем предмете. Чаще всего естественное восприятие — восприятие, в котором я живу, производя те или иные движения в моем мире, — не является самостоятельным рассмотрением и изучением вещей, но возникает в конкретном практическом обхождении с вещами, оно несамостоятельно, поскольку я воспринимаю не для того, чтобы воспринимать, но чтобы сориентироваться, расчистить себе дорогу, обработать что-либо, это — вполне естественное видение вещей, в котором я живу постоянно. Грубая интерпретация даст восприятию стула следующую характеристику: в моей внутренней сфере имеет место определенное душевное явление, этому психическому процессу, протекающему "внутри", "в сознании", соответствует физическая, реальная вещь "вовне". Стало быть, действительность сознания (субъект) соотносена с действительностью вне сознания (объектом). Душевное явление вступает в отношение к чему-либо иному, внеположенному. Само по себе такое отношение имеет место не всегда, поскольку восприятие может оказаться обманом чувств, галлюцинацией. Возможны психические процессы, посредством которых мы, как нам кажется, воспринимаем некий предмет, тогда как на самом деле его не существует, — это психологический факт. Состояние моей психики может ока-

заться таким, что я сейчас увижу, как по этому залу над вашими головами проезжает автомобиль. В этом случае душевному процессу субъекта не соответствует реальной объект, здесь мы имеем восприятие безотносительно к чему-либо внешнему, или в случае обмана чувств: я иду по темному лесу и вижу идущего навстречу мне человека, а при ближайшем рассмотрении оказывается, что это дерево. Здесь тоже отсутствует объект, хотя мне казалось, что я его воспринимаю. Ввиду этого бесспорного факта — что реальный объект восприятия как раз-таки может отсутствовать — нельзя утверждать, что всякое восприятие есть восприятие чего-либо, иначе говоря, интенциональность, самонаправленность на ... не является необходимым признаком любого восприятия. И даже если бы всякому психическому явлению, которое я квалифицирую как восприятие, соответствовал физический объект, все равно это утверждение было бы догматическим, т.к. до сих пор еще не установлено, что я имею доступ к реальности, лежащей за пределами моего сознания.

Со времен *Декарта* известно и из этого исходит всякая критическая философия, — что я постигаю, собственно, лишь "содержания сознания". Следовательно, в понимании интенциональности заложена двойная предпосылка. В случае восприятия это, во-первых, метафизическая предпосылка, согласно которой психическое выходит за собственные границы, к физическому, как известно, после *Декарта* это считается недопустимым. Во-вторых, в понимании интенциональности заложена предпосылка соответствия всякому психическому процессу некоторого реального объекта, которую опровергают факты обмана чувств и галлюцинаций. Это имеет в виду *Риккерт* и многие другие, когда они говорят, что понятие интенциональности обременено метафизическими догмами. Но эта интерпретация восприятия как галлюцинации и обмана чувств имела ли она вообще касательство к интенциональности? Говорили ли мы о том, что подразумевает под этим термином феноменология? Отнюдь нет! И более того: если при обсуждении интенциональности опираться на эту интерпретацию, она напрочь закроет доступ феноменологическому пониманию интенциональности. Чтобы разъяснить это, рассмотрим данную интерпретацию еще раз и более внимательно. Ибо эта мнимая тривиальность не так проста, и, чтобы ее постичь, нужно сперва избавиться от дурной тривиальности не подлинной, но привычной теоретико-познавательной постановки вопросов.

Рассмотрим наш пример галлюцинации: нам скажут, в реальности автомобиля нет, стало быть, нет и сопряженности между физическим и психическим, нам дано одно только психическое. Но разве эта галлюцинация по своему смыслу не является именно галлюцинацией, т.е. мнимым восприяти-

ем автомобиля? И это мнимое восприятие, лишенное реального отношения к реальному объекту. разве не является оно, именно как таковое, самонаправленностью на мнимое воспринимаемое? Разве обман чувств, сам по себе и как таковой, не является самонаправленностью на ... даже если фактически отсутствует реальный объект?

Восприятие не становится интенциональным вследствие того, что физическое вступает в отношение к психическому, и оно не перестает быть таковым оттого, что его предмет не существует в реальности. восприятие, будь то действительное восприятие или обман чувств, интенционально в себе самом. Интенциональность — не свойство, которое можно было бы "доставить" и "предложить" восприятию, в некоторых случаях не без успеха, восприятие *интенционально изначально и всегда*, совершенно независимо от того, существует ли воспринимаемое в реальности. Более того: лишь потому, что восприятие как таковое есть самонаправленность на нечто, лишь потому, что интенциональность обретает структуру самого отправления, оказываются возможными феномены вроде обмана чувств и галлюцинаций.

Таким образом, если отбросить все теоретико-познавательные предмнения, станет ясно, что душевное переживание само по себе, безотносительно к вопросу о существовании или несуществовании его предмета, имеет структуру самонаправленности на ... Дело обстоит не так, что сначала имеет место неинтенциональный психический процесс как состояние психики (комплекс ощущений, отношений памяти, представляемый образ и мыслительные процессы, посредством которых возникает образ, о котором затем спрашивается, имеет ли он реальное соответствие), а затем при определенных условиях он становится интенциональным, — само бытие душевного отправления есть самонаправленность на ... Интенциональность — не отношение к внешнему предмету, которым можно было бы наделять переживания и которое было бы явлено в некоторых переживаниях; переживания интенциональны сами по себе, как таковые. Это первое, видимо, еще совершенно пустое определение, однако уже оно имеет существенное значение в качестве основы для устранения метафизических предассудков.

в) ПРЕВРАТНОЕ ПОНИМАНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ РИККЕРТОМ

До сих пор рассмотрение феномена интенциональности, да и сам способ интерпретации и дальнейшей разработки учения *Бреитано* определялись тем, что основное внимание было направлено не столько на выявление этого структурного состава переживания, сколько на то, что интерпретаторы

искали у *Брентано*, — метафизические догмы. Решающее в исследованиях *Гуссерля* заключается в том, что он не стал отыскивать метафизические догмы, насколько они имели место, но обратился к самому феномену — к тому факту, что *восприятие* представляет собой *само-направленность на ...* Но эту структуру следует иметь в виду также во всех отправлениях иного рода. Это положение — об интенциональной структуре отправления сознания — *Риккерт* положил в основу своей полемики против феноменологии, но он приписывает интенциональную структуру только суждению, отрицая ее за всеми иными переживаниями. Он считает, что представление не является познавательным актом. Этот его вывод основан на догматической посылке, согласно которой мое представление не содержит в себе трансценденции, не касается внешнего предмета. Ибо *Декарт* сказал, что представление, *percipitio*, целиком и полностью заключено в рамках сознания, *Риккерт* же полагает, что трансценденция суждения, предмет которого он определяет как *ценность*, не так загадочна, как трансценденция в смысле выхода в сферу внешней реальности, заключенная в предметности. Он полагает так, потому что считает, что в суждении признается нечто, имеющее характер ценности, стало быть, не существующее реально, — на этом основании он идентифицирует предмет суждения с духовным содержанием сознания: по его мнению, ценность есть нечто имманентное, и когда я признаю некую ценность, я не выхожу за пределы сознания.

Но наша задача заключается не в том, чтобы выявить противоречия в рассмотрении *Риккерта* и смешение феноменологического и мифического, взятого из психологии понятия представления: для нас существенно показать, что он с самого начала принимает в расчет интенциональность лишь постольку, поскольку это понятие укладывается в его теорию, согласно которой представление не является познавательным актом, и тотчас отбрасывает его в противном случае. Характерно, что самая изощренная мысль может игнорировать элементарное требование рассматривать вещи так, как они даны, тем самым утрачивая всякую основательность. Нельзя в одних случаях считаться с требованиями, которые предъявляют мышлению вещи, а в других игнорировать их — считаться с ними, когда они согласуются с предвзятой теорией, и отбрасывать их, когда они идут вразрез с нею. *Риккертова* теория суждения и познания, восходя к *Брентано*, представляет собой характерный пример как раз такого типа мысли.

Риккерт воспринимает от *Брентано* определение суждения в качестве *признания* чего-либо. Теперь как раз уместно проследить, где он опирается на открытый *Брентано* феномен интенциональности и как он в то же время закрывает глаза на него и обращается к теоретическому конструирова-

нию. Рассмотрим вкратце его теорию, основанную на *Брентановской* характеристике акта суждения:

Когда мы выносим суждение о чем-то, мы, по *Риккерт*у, признаем или отвергаем то или иное представление. Сущностным моментом суждения является "практическое" действие. "Поскольку же то, что истинно в отношении суждения, должно быть истинным также и в отношении познания, то из родства суждения и, с другой стороны, воления, чувствования, следует, что и в чисто теоретическом познании дело идет об отношении к ценностям... Лишь по отношению к ценностям имеет смысл альтернатива одобрения и неодобрения"¹. Таким образом, *Риккерт* приходит к выводу: предмет познания представляет собой ценность. Когда я воспринимаю стул и говорю, что он имеет четыре ножки, смысл этого познавательного акта составляет, по *Риккерт*у, признание ценности. Однако в структуре этого перцептивного высказывания при всем желании невозможно отыскать ничего подобного, ибо мое сознание направлено в нем не на представление, и тем менее на ценность, но — на фактически данный стул.

Признание ценности не накладывается на представление: представление само есть само-направленность на ...; сначала дан предмет суждения, так что утверждение, заключенное в суждении, фундировано в представлении. Между актами представления и суждения тоже существует интенциональная взаимосвязь. Если бы *Риккерт* заметил интенциональную природу представления, он, при рассмотрении его взаимосвязи с суждением, не впал бы в мифологические рассуждения. Суждение не "присоединяется" к представлению: отношения между интенциональными актами сами имеют интенциональный характер.

Но *Риккерт* пришел к своей теории не на основе изучения самих вещей, но вывел ее посредством голой дедукции, из догматических принципов. Единственное, что осталось в ней от самих вещей, — это то, что *Риккерт* воспринял у *Брентано*, но при этом все равно остается под вопросом, захватывается ли этим полное содержание суждения. "Если мы обозначаем ... суждение как акт иной, нежели представление, природы, то это еще не значит, что мы вслед за *Брентано* видим в суждении отношение сознания к объекту, отличное от того, которое имеет место в представлении. Такое утверждение представляется нам обремененным предрассудками"². Здесь *Риккерт* отвергает интенциональность

1 Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz. Freiburg i. Br., 1892, S. 57. [2. Aufl. 1904, S. 106.]

2 Там же, S.56. [Там же, S.104.]

как критерий различия между актами представления и суждения в смысле *Брентано*. Но что он сам предлагает взамен? Как он определяет и обосновывает это различие?

Рассмотрим, "к какому роду психических процессов относится полное суждение, если мы вообще отличаем состояния безучастного наблюдения от состояний заинтересованности в содержании сознания, которое обладает для нас ценностью ... Таким образом, мы констатируем лишь один факт, который не может оспорить даже чисто сенсуалистическое учение"¹. Даже слепому ясно, что это и есть позиция *Брентано*, который не желал ничего иного, как разграничить сферу психических процессов в соответствии с тем, созерцаем ли мы их отстраненно, или участвуем в них. Первоначально теория *Риккерта* вырастает на почве, подготовленной *Брентано*, но *Риккерт* не замечает, что фундамент его теории суждения и познания составляет понятие интенциональности. Доказательство: прибегая к этому дескриптивному различению, *Риккерт* в то же время использует понятие представления, противоположное тому, на основе которого он строит дефиницию суждения; здесь: незаинтересованная само-направленность на... — т.е. представление как способ соответствующего акта — в другом месте: представление как представленное, а именно как такое представленное, которое является содержанием сознания. Там, где *Риккерт* опровергает идеализм представления и стремится доказать, что познание не является представлением, он использует понятие представления не в простом, самопонятном смысле, но придает ему мифическое содержание. Он утверждает, что поскольку представления лишь представляются, они появляются и исчезают². Здесь представление оказывается не просто представляющим актом, но тем, что представляется. "Представляющее познание невозможно без независимой от познающего субъекта действительности, ибо в представлениях мы способны схватить нечто независимое от познающего субъекта лишь за счет того, что они суть образы или знаки действительности"³. Правда, в связи с этим понятием представления можно заметить, что представление не является познанием, если само-направленность на... может относиться лишь к знакам.

Но как же обстоит дело с понятием представления, которое *Риккерт* использует, когда он отделяет суждение от представления в смысле простого созерцания? Почему *Риккерт* не приемлет понятие представления в дескриптивном смысле подобно понятию суждения, которое формируется на

1 Там же, S. 105.

2 Там же, S. 57. [Там же, S. 105.]

3 Там же, S. 47. [Там же, S. 78.]

основе дескрипции? Почему он не следует заключенному в нем смыслу: акт незаинтересованного созерцания чего-либо?

Это связано с тем, что рассуждения *Риккерта* определяются предрассудком, согласно которому *познание не может быть представлением*; ибо если бы познание было представлением, то его собственная теория, по которой познание есть признание, а его предмет — ценность, оказалась бы излишней или даже превратной. Этот предрассудок — что представление не может быть познанием — *Риккерт* подтверждает также ссылкой на *Аристотеля*: познание есть суждение. Ибо познание является истинным или ложным; по *Аристотелю* же таковым может быть только суждение. При этом *Риккерт* полагает, что *Аристотель* понимает под суждением то же самое, что и он, тогда как на самом деле *Аристотель* видит в суждении именно то, чего *Риккерт* не желает видеть в структуре самого простого представления — "*позволение видеть что-либо*". *Риккерт* не видит простейшего смысла представления — того факта, что именно в нем заключается познание.

Первичный познавательный характер представления остается от него скрытым, потому что он предпосылает своим рассуждениям мифическое понятие представления, происходящее из философии естествознания, и приходит к утверждению, что в акте представления (*beim Vorstellen*) мы представляем себе определенные представления (*Vorstellungen*). Но в случае представления как простого восприятия представляется не представление, но я вижу, например, стул. Это обстоятельство заключено в самом смысле представления; когда я смотрю на стул, я вовсе не думаю увидеть представление чего-то, чего здесь в наличии нет, — я вижу стул. И даже в случае чистого воображения, которое тоже принято называть представлением, — например, если я сейчас представляю себе мой письменный стол, — иначе говоря, даже в случае чистой мысли о чем-либо мне представляется не представляемое, не содержание сознания, но сама вещь. Это справедливо и для представления в воспоминании, скажем, о морской прогулке: я вспоминаю не представления, но яхту и само плавание. *Риккерт* отвергает самые элементарные обстоятельства, заключенные в самих структурах актов, ради собственной теории: познание не может быть представлением, поскольку в противном случае рушится теория, согласно которой предмет познания есть ценность, — он должен быть таковой, потому что должна же быть философия ценности.

То, что делает слепым по отношению к интенциональности, — это предрассудок, согласно которому это понятие теоретически выражает отношение между психическим и физическим, тогда как в действительности оно фиксирует для исследования только структуру самого психического.

Является ли предмет представления реальной материальной вещью или фантазмом, признаю ли я некую ценность или выношу суждение о чем-то нереальном, — первое, что открывается взору во всех этих актах, — это структура само-направленности на ... вообще. Структура душевных отправлений должна быть установлена без оглядки на какие бы то ни было теоретико-познавательные догмы. Более тонкая экспликация и, возможно, критика выработанной на данный момент феноменологической интерпретации интенциональности возможна лишь на основе и лишь посредством адекватного видения. Впоследствии мы увидим, что на самом деле даже в феноменологии с понятием интенциональности до сих пор связаны скрытые предрассудки, в силу которых для столь отягощенной догматическими предпосылками философии, как *неокантианство*, простое видение раскрытого оказывается еще более трудным. Кто сам мыслит школьными догмами, тот видит их во всем и держится за них тем крепче, что феномены действительно выявлены еще далеко не полностью.

При рассмотрении душевных отправлений нам следует сосредоточиться исключительно на структуре само-направленности на ..., не принимая в расчет какие бы то ни было теории о психическом, сознании, личности и т.п.

с) ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ КОНСТИТУЦИЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ КАК ТАКОВОЙ

Сведения, которые мы получили об интенциональности, в формальном рассмотрении пусты, но одно стало уже ясно — что прежде всего следует отчетливо представить себе саму взаимосвязь структур, не беря в расчет каких-либо реалистических или идеалистических теорий сознания; следует научиться видеть данное как таковое, и видеть, что отношения между душевными отправлениями, переживаниями, суть не сочленения вещей, но сами имеют интенциональный характер, что эта структура определяет всю совокупность жизненных отношений. Ниже мы увидим, что здесь еще имеется ряд трудностей, для устранения которых требуются специальные усилия. Но чтобы увидеть это, мы должны рассмотреть саму интенциональность. На этой основе мы сможем зафиксировать и понять термин, который часто используется в феноменологии и столь же часто встречается превратное понимание: я имею в виду понятие *акта*. Актами принято называть также отправления душевной жизни: восприятие, суждение, любовь, ненависть... Что означает здесь термин "акт"? Он означает не такие вещи как деятельность, психический процесс или душевная способность, но — исключительно только *интенциональное отношение*. Такие

переживания суть акты интенционального характера. Мы должны строго придерживаться этого понятия акта и не смешивать его с другими.

Сколь значительна основополагающая роль понятия интенциональности, столь же пустым представляется оно на первый взгляд. Мы просто говорим, что представление есть представление чего-то, суждение — суждение о чем-то и т.д.; трудно понять, как возможна наука о такого рода структурах. Очевидно, эта наука закончится, не успев начаться. И в самом деле, феноменологическая фиксация интенциональности кажется не более, чем тавтологией. Например, Вундт уже сказал, что все феноменологическое познание сводится к положению $A=A$. Теперь мы попытаемся выяснить, действительно ли в феноменологии сказано все, или же только малая толика того, что может и должно быть сказано. Мы уже имеем первоначальное указание на то, каким образом можно увидеть эту структуру, эту конституцию акта, — это первое определение феноменологии, согласно которому интенциональность есть структура переживаний, а не привходящее отношение между ними и чем-то иным.

α) ВОСПРИНЯТОЕ В ВОСПРИЯТИИ: СУЩЕЕ САМО ПО СЕБЕ (ВЕЩЬ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА, ПРИРОДНАЯ ВЕЩЬ, ВЕЩНОСТЬ)

Фиксация интенциональности в качестве структуры, которую всегда можно обнаружить в душевных отправлениях, по меньшей мере исключает соскальзывание в умозрительное конструирование и поверхностные теории. Одновременно это означает необходимость непредвзятого исследования этой структуры. Теперь мы должны попытаться выявить базовую структуру интенциональности, ибо говоря о само-направленности на ... мы лишь предварительно маркируем первый, и к тому же чисто формальный и пустой ее момент, но отнюдь не полную ее структурную конституцию.

Для прояснения базовой конституции интенциональности мы вновь обратимся к отдельному примеру естественного восприятия вещи. Под интенциональностью мы понимаем не привходящее объективное отношение между физической вещью и психическим процессом, но структуру отправления как отношения к ..., само-направленность на ..., — и этим мы характеризуем не отдельное восприятие (стула) здесь и теперь, но *восприятие как таковое*. Коль скоро мы отыскиваем базовую конституцию интенциональности, то самое лучшее для нас — следовать за самой ее структурой — само-направленности на ... Мы направляем взгляд не на само-направленность, но на ее "на": не на восприятие, но на воспринятое, а именно на *воспринятое в этом восприятии*. Что это такое?

Если отбросить предрассудки, то ясно, что это сам стул. Я не вижу каких-либо "представлений" стула, не созерцаю его образ, не чувствую вызванных им ощущений, но просто-напросто вижу *сам стул*. В этом заключается первоначальный смысл восприятия. Рассмотрим более детально, *что именно* я вижу в моем "естественном" восприятии, которое я переживаю сейчас, находясь в этом зале. Что я могу сказать об этом стуле? — Я скажу о нем следующее: он стоит в аудитории № 24, внизу, возле кафедры; видимо, им пользуются доценты, которые предпочитают читать лекции сидя. Это не просто некий преподавательский стул, но вполне определенный преподавательский стул, находящийся в аудитории № 24 Марбургского университета, несколько уже потертый, дурно окрашенный на фабрике. Такого рода вещи я скажу об этом стуле, если стану описывать его самым естественным образом, не вдаваясь в теоретическое конструирование, безо всякой экспериментальной подготовки. Что же означают все эти высказывания? Не что иное, как вполне определенную, хотя и не очень занимательную, историю стула — историю, которая обрамляет постоянную, каждодневную действительность этого стула. То, что воспринимаем в таком "естественном" восприятии, мы называем *вещью окружающего мира*.

Я могу задержать свое внимание в этом восприятии и дать дальнейшее описание того, что в нем дано, самого стула, — я могу сказать: он имеет такой-то вес, такую-то окраску, высоту и ширину; его можно передвинуть; если я его подниму и отпущу, он упадет; с помощью топора его можно разделить на части; если его бросить в огонь, он загорится. Здесь мы снова имеем дело с исключительно только высказываниями о самом предмете восприятия, не о представлении стула и не об ощущениях, — однако здесь говорится уже о других определениях этой вещи. То, что было сказано о восприятии на этот раз, можно сказать о каком угодно куске древесины, эти определения определяют его уже не как стул. Правда, все сказанное относилось к стулу, но не в качестве стула, а в качестве *природной вещи*; то же, что предмет восприятия является стулом, в данном случае не имеет значения.

Воспринимаемое есть вещь окружающего мира; в то же время оно есть природная вещь. Этому различию соответствуют весьма тонкие различия в нашем языке, поскольку язык сам образует выражения и их значения. Можно подарить розы или преподнести цветы, но нельзя преподнести растения. Однако ботаник препарирует не цветы, но именно растения. Различие между растениями и цветами, когда то и другое означает те же самые розы, есть различие между природной вещью и вещью обиденного мира. Роза как цветок — это вещь окружающего мира; как растение — природная вещь.

Воспринимаемое само по себе — это как то, так и другое. Тем не менее возникает вопрос: теперь, описав то, что дано в самой воспринимаемой вещи, — достигли ли мы тем самым того, что в феноменологии обозначается как воспринимаемое в строгом смысле? Если принять в соображение тот факт, что обе названные структуры вещи — вещи окружающего мира и вещи природы — принадлежат одному и тому же стулу, то уже здесь отмеченным образом возникает задача осмысления их соотношения. Деталью мы рассмотрим эту задачу ниже, в другой связи. Сейчас же отметим лишь следующее: когда я говорю "этот стул твердый", и если я говорю это не в объективном рассмотрении и теоретическом исследовании стула, но в естественной речи, то в этом высказывании фиксируется не степень твердости и плотности этой вещи как материальной вещи, но тот факт, что на этом стуле неудобно сидеть. Уже в этом примере можно видеть, что определенные структуры, которые присущи природной вещи и которые могут быть рассмотрены изолированно — твердость, вес и пр., — первоначально даны в качестве вполне определенных свойств вещи окружающего мира. Сама твердость, прочность дана в качестве неудобства, и только в этом качестве, а не как нечто производное от него. Воспринимаемое дано само по себе, без опосредования, скажем, какой-либо точкой зрения на него. Оно есть определенная вещь окружающего мира, даже если не все могут его увидеть.

Но в рассмотрении этой природной вещи, которую я обнаруживаю в восприятии, можно пойти дальше. Посредством специального исследования я могу выявить, что ей как таковой необходимо присущи материальность и протяжение, что всякое протяженное как таковое имеет окраску, всякая окраска как таковая в свою очередь предстает в виде цветового пятна определенных размеров, что материальное, протяженное может быть перемещено на другое место. Также и здесь я выделяю нечто, что обнаруживается в самой этой вещи, но на этот раз воспринимаемое (стул) предстает не как вещь окружающего мира и не как природная вещь: на этот раз я имею дело с *вещностью* как таковой. Я говорю о материальности, протяженности, окраске, подвижности и прочих подобных определениях, которые присущи стулу не как вот этому, но всякой природной вещи вообще; все это структуры, которые составляют вещьность вещи, структурные моменты самой природной вещи, вещьные определения (*Sachhaltigkeiten*), которые можно выявить в самом данном предмете.

Во всех трех случаях мы говорили о воспринимаемом сущем самом по себе, о том, что можно выявить в нем самом. При этом термин "воспринимаемое" используется в широком, но естественном смысле. С точки зрения любой теории

познания или психологии эти описания природной вещи и вещи окружающего мира покажутся весьма наивными, а значит, ненаучными. Ибо то, что я вижу сначала и в собственном смысле, вижу глазами, представляет собой лишь окрашенное пятно: сначала я имею только цветовые ощущения, и лишь затем присовокупляю к этому все остальное.

В противоположность этому научному подходу мы желаем сохранить наивность, именно ту чистую наивность, в рамках которой этот стул воспринимается первоначально и в собственном смысле. Когда мы говорим "я вижу", мы понимаем слово "видеть" не в узком смысле оптического ощущения, но исключительно только в смысле "простого распознавания данного". Имея в виду этот смысл, мы беспрепятственно можем воспринять непосредственно данное так, как оно себя показывает. Например, мы говорим, что по этому стулу видно, что он произведен на фабрике. Для этого нам не надо специально размышлять, делать заключения из каких-либо посылок — это просто видно, хотя мы и не имеем перед глазами фабричных корпусов или чего-либо подобного. Поле данного в простом распознавании на порядок шире того, чем ограничиваются та или иная теория познания или психология, опирающиеся на какую-либо теорию восприятия. Как мы увидим ниже, восприятия в этом широком смысле включают в себя также видение того, что я сказал выше о вещиности: того, что этой вещи присуща материальность, что последняя включает в себя протяженность, окраску и размеры соответствующих цветовых пятен. Все это — не вещи, которые я нахожу в этой аудитории, но связи между всеобщими атрибутами, однако и эти последние не изобретены и не сконструированы мною: при достаточно развитом видении я просто могу заметить эти структуры и их специфическую взаимопринадлежность, как и все остальное. — увидеть их не в смысле мистического акта или наития, но в смысле простого взгляда на структуры, наличные в данном предмете.

В) ВОСПРИНЯТОЕ В ВОСПРИЯТИИ: СПОСОБ (DAS WIE) ИНТЕНДИРОВАННОСТИ (ДАННОСТЬ СУЩЕГО В ВОСПРИЯТИИ, ХАРАКТЕР ЖИВОГО ПРИСУТСТВИЯ)

Мы все еще не достигли того, что было обозначено как воспринятое в строгом смысле. Воспринятое в строгом феноменологическом смысле есть не воспринятое *сущее* само по себе, но *воспринятое сущее*, поскольку оно воспринято и *как* оно показывает себя в конкретном восприятии. Воспринятое в строгом смысле есть воспринятое как таковое, точнее, сама *восприятость*, например, этого стула, способ, или структура восприятия этого стула. Способ восприятия отличается от структуры его представления. Говоря

"воспринятое как таковое", я подразумеваю *это сущее, как оно есть в качестве воспринятого*. Тем самым мы отмечаем (пока лишь в первом приближении) совершенно новую структуру, к которой уже неприложимы все те определения, которые я приписал стулу.

Данность стула в восприятии не есть нечто принадлежащее стулу как стулу; быть воспринятым может также камень, дом, дерево и т.д. Следовательно, бытие воспринятым и структура "воспринятости" принадлежит восприятию как таковому, т.е. интенциональности. Таким образом, мы можем различить, с одной стороны, *само сущее*: вещь окружающего мира, природную вещь, наконец, собственно вещьность; с другой стороны — *сущее со стороны способа его интендирования*, его бытия в качестве предмета восприятия, представления, суждения, любви, ненависти, мысли в самом широком смысле. В первых трех случаях мы имели дело с сущим самим по себе; в последнем — с сущим в качестве предмета интенции, восприятия.

Что же это значит — быть воспринятым? Есть ли вообще такой модус бытия, и можно ли сказать что-либо о стуле как предмете восприятия. Главное здесь — видеть эти структуры без оглядки на какие-либо теории, и видеть их отличие от структур, присущих вещи и сущему как сущему. Первое предварительное определение и отличие от вещьности указывает нам направление нашего взгляда. Очевидно, мы должны рассматривать стул не сам по себе, т.е. не так, как он предстает в восприятии, но со стороны *способа его интендирования*. Что мы тогда обнаружим? Воспринятое как таковое имеет характер *живого присутствия*, т.е. сущее, презентующее себя в качестве представленного, *присутствует вживе*. Оно не только дано как оно само, но — как оно само вживе. *Данность вживе* следует отличать от *самоданности*. Мы проясним это различие посредством сопоставления со способом данности предмета в голом представлении. При этом представление мы будем понимать как простое воображение.

Я могу сейчас вообразить мост в Вайденхаузе; я представляю себе, что нахожусь возле него. В этом представлении дан сам мост, я подразумеваю сам мост, а не его образ; мост, а не фантазм, и тем не менее вживе он мне не дан. Он был бы дан мне вживе, если бы я вышел на улицу и встал перед ним. Но это значит, что самоданное необязательно дано вживе, но данное вживе всегда является и самоданным. *Данность вживе есть особый модус самоданности сущего*. Самоданность можно показать еще отчетливее, отграничив ее от представления другой возможной формы, которая в феноменологии обозначается как *пустое подразумевание*.

Пустое подразумевание есть представление чего-то в форме мысли о чем-то, восприятия, которое может возникнуть

в ходе разговора, например о мосте. Я подразумеваю сам мост, но при этом не вижу его таким, как он выглядит, а только подразумеваю его в смысле пустого подразумевания. В значительной мере наша естественная речь протекает именно в этом речевом модусе. Мы подразумеваем сами вещи, а не образы или представления, однако они не даны нам зримо. В пустом подразумевании предмет тоже подразумевается просто и непосредственно в его самости, но эта данность пуста, т.е. лишена какого-либо созерцательного исполнения. С другой стороны, созерцательное исполнение можно обнаружить в простом воображении, в котором дано хоть и само сущее, но не в живом присутствии.

Это различие пустого подразумевания и созерцательно исполненного представления относится не только к чувственному восприятию, но и к модификациям всех актов. Возьмем положение " $1+2=2+1$ ". Его можно произнести, не вдумываясь в его содержание, но с полным пониманием и зная, что это не бессмыслица. Но можно также произнести его вполне осмысленно, представив себе все моменты его содержания. В первом случае я произношу его словно бы механически, во втором я усматриваю его содержание, представляю себе то, что подразумеваю, делаю зримыми все его определения в их изначальном значении, так что оно становится для меня оригинальной данностью. Наше мышление довольно редко имеет характер созерцательной полноты, исходит от самих вещей; как правило, мы мыслим в сокращенной форме и слепо.

Следующий вид представления в широчайшем смысле — это восприятие образа. Анализ образного восприятия ясно показывает, что его предмет имеет совершенно иную структуру, нежели предмет простого восприятия или воображения. Допустим, я смотрю на открытку с изображением Вайденхаузского моста. При этом имеет место новый вид представления. То, что теперь дано живое, — это сама открытка. Эта открытка является вещью, объектом — точно так же, как мост, дерево и т.п. Но, в отличие от самого моста, эта вещь — не просто вещь, но в то же время — изображение. Воспринимая ее, я смотрю как сквозь нее и вижу изображение, а именно мост. В образном восприятии я не схватываю тематически эту вещь-изображение: глядя на открытку, я — в естественной установке — вижу то, что на ней изображено, мост. В этом случае он дан мне уже не в пустом подразумевании и не в простом воображении, и не в оригинальном восприятии: я схватываю его в своеобразном многоуровневом акте образного восприятия. Сам мост является теперь предметом представления, опосредованного изображением. Это образное схватывание, схватывание чего-либо как изображенного, при посредстве вещи-изображения, имеет совершенно иную структуру, нежели простое восприятие. Это нужно понимать с полной ясностью.

потому что в философии неоднократно пытались и пытаются до сих пор — трактовать образное восприятие как основную форму восприятия объекта вообще. В образном сознании имеет место вещь-изображение и то, что изображено. Вещь-изображение может быть конкретной вещью — как доска на стене — но она как раз-таки не является просто вещью в смысле природной вещи или вещи окружающего мира: она показывает нечто — изображение; в простом же восприятии, в простом схватывании объекта мы не найдем ничего от образного сознания. Трактовка простого схватывания объекта, согласно которой когда я смотрю, например, на дом, я сперва воспринимаю образ в моем сознании, т.е. сперва дана вещь-изображение, и лишь затем я вижу, что она изображает вот этот дом, — трактовка, согласно которой в сознании есть субъективный образ, а вовне, в сфере трансцендентного, изображенное, совершенно не считается с самым простым положением вещей. В восприятии невозможно обнаружить ничего подобного; самый простой его смысл состоит в том, что я вижу сам дом. Помимо того, что сведение простого схватывания объекта к образному сознанию, которое конституировано совершенно иначе, ничего не объясняет и приводит к шатким теоретическим построениям, следует иметь в виду действительный мотив, по которому мы отвергаем эту теорию: не соответствует простым феноменологическим данностям. С этим связана и еще одна трудность, на которой мы, однако, не будем останавливаться: если познание вообще представляет собой схватывание имманентного образа внешней трансцендентной вещи, то как можно постичь сам трансцендентный объект? Если схватывание всякого объекта представляет собой образное сознание, то для имманентного образа в свою очередь требуется вещь-изображение, которая изображала бы для меня имманентное — и т.д. Но это вторичный аргумент против данной теории. Главное же состоит в том, что как в простом схватывании нет ничего образного, так — и тем более — нет ничего от образного сознания в самом акте схватывания объекта. Подведение образного сознания под схватывание объекта не выдерживает критики даже не потому, что оно приводит к регрессу в бесконечность, а значит, ничего не объясняет, и не потому, что на этой основе невозможно построить удовлетворительную теорию, — но потому, что оно уже само по себе противоречит всякой феноменологической данности, т.е. является теоретической конструкцией, лишенной феноменологической основы. Таким образом, восприятие необходимо мыслить как акт, тотально отличный от образного сознания. Образное сознание вообще возможно лишь в качестве восприятия, но так, что при этом сначала схватывается вещь-изображение, и лишь затем — то, что она изображает.

Итак, будем иметь в виду: собственное содержание простой перцептивной данности — данности воспринятого в простом восприятии — заключается в том, что в *восприятии воспринимаемой вещи присутствует вживе*. Помимо живого присутствия воспринятого самого по себе всякое конкретное восприятие вещи характеризуется и тем, что воспринятая вещь подразумевается в ее вещной целостности. Когда я в акте чувственного восприятия вижу некий объект, хотя бы тот же стул, то я вижу в известном смысле не весь стул, но лишь одну его сторону, вижу его лишь в одном аспекте. Скажем, если я вижу верхнюю поверхность сидения, то не вижу нижнюю. — но тем не менее если я не вижу ножки стула, я ведь не думаю, что они отпилены. Войдя в комнату и взглянув на шкаф, я увижу не просто дверцу или некую поверхность, но — и это составляет смысл восприятия — собственно шкаф. Обходя вокруг него, я все время вижу его в разных ракурсах, но в каждый момент я думаю (в смысле естественного подразумевания), что вижу сам шкаф, а не тот или иной его аспект. Данные мне аспекты предмета многообразны и все время могут меняться. Но когда я обхожу вокруг воспринимаемой вещи, ее самость все время остается в живом присутствии. Вещь *оттеняет* себя в своих оттенках. Но в восприятии я подразумеваю не *оттенки*, но в том или ином оттенке — всегда саму вещь. Самождественность воспринятого предмета сохраняется во всем многообразии сменяющих друг друга восприятий, и хотя их содержание меняется, предмет остается тем же самым.

В случае образного восприятия воспринимаемый предмет (в узком смысле) опять же имеет особую структуру целостности и ее оттенков. Вживе воспринимается вещь-изображение, и тоже всегда в том или ином аспекте. Но в естественном образном восприятии восприятие вещи-изображения в известной мере не получает завершения. В противоположность этому, например, почтальон может воспринять вещь-изображение (открытку) исключительно только как вещь окружающего мира — как почтовое отправление. Как чистое, простое восприятие вещи, восприятие вещи-изображения не только не получает завершения в восприятии изображенного, но и не предшествует ему, как если бы сначала мне была дана вещь, и лишь затем я сделал бы вывод, что она есть образ чего-либо; я вижу изображенное сразу и непосредственно. Чтобы тематически изолированно увидеть вещь-изображение, а линии и цветные пятна увидеть в качестве чисто вещных моментов, требуется особая модификация естественного видения, своего рода *элиминация образности* (Entbildlichung). Для естественного же восприятия характерна тенденция к образному схватыванию.

γ) ПЕРВОЕ УКАЗАНИЕ НА БАЗОВУЮ ФОРМУ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ: ВЗАИМОПРИНАДЛЕЖНОСТЬ INTENTIO И INTENTUM

В этом многообразии модусов представления мы имеем также и определенную их взаимосвязь: пустое подразумевание, воображение, образное схватывание и простое восприятие суть не просто рядоположенные акты, но содержат в себе определенную структурную взаимосвязь. Например, пустое подразумевание может получить созерцательную полноту в воображении. Предмет пустого подразумевания, чисто механической мысли, не имеет созерцательного наполнения. Воображение же включает в себе возможность созерцательного наполнения, ограниченную тем обстоятельством, что в воображении вещь никогда не дана в живом присутствии.

Я могу говорить о каком-либо предмете не только подразумевая его, но и на основе его устойчивого представления в воображении, или же, — скажем, если у меня с кем-то возникнет спор о числе опор и пролетов моста, — могу придать этому представлению полноту в акте иного рода — за счет живой данности. Восприятие и перцептивная данность суть особая форма исполнения интенции. Всякая интенция содержит в себе тенденцию к исполнению, и для всякой интенции существует свой особый способ возможного исполнения: восприятие вообще исполняется лишь посредством восприятия; воспоминание — посредством припоминающего представления или же восприятия, но никогда — посредством ожидания. Возможности исполнения пустого подразумевания связаны между собой вполне определенным и закономерным образом. Это относится также и к сфере образного восприятия, причем здесь эти взаимосвязи могут быть еще более сложными, когда наряду с изображением-оригиналом имеется вторичное изображение-копия. Когда я имею дело с копией, т. е. изображением предмета, сделанным с его изображения, в моем сознании возникает определенная последовательность связей: второе изображение (копия) — первое изображение (оригинал) — модель, так что посредством репрезентативной функции второго изображения (ибо и оно есть образ модели) становится зримым собственно изображенное. Если же я хочу убедиться в адекватности копии именно как копии, как изображения с изображения, то мне незачем сравнивать ее с моделью: визуальное убедительное подтверждение ее верности может дать лишь ее сопоставление с первичным изображением, которое само по себе, как изображение чего-то, выступает в этом случае в качестве модели. Эти своеобразные структуры возможных подтверждений пронизывают все многообразие актов схватывания, даже если мы, говоря о восприятии, совершенно отвлекаемся от этой его особенности. Таким образом — и это наиболее существенно — воспринятое показывает себя

в своей "восприимчивости", в своей данности в качестве предмета восприятия: сознаваемое как образ показывает себя в своем статусе образа, воображаемое показывает себя в форме воображения, просто подразумеваемое — способом пустого подразумевания. Все это суть различные формы интендирования соответствующих предметов.

Исполнение, подтверждение и проверка, структурная взаимосвязь и последовательность которых сравнительно легко выявляются в сфере зрительного представления, суть общие структурные моменты всех актов, например актов чисто теоретического исследования, определения и высказывания. Не научившись выявлять в этих актах структуры того, что в них интендировано, самих интендированных предметов как таковых, нечего и думать о научной разработке действительной — опирающейся на сами феномены — феноменологии образования понятий, т.е. их генезиса из первичных грубых значений. Но эта последняя составляет основу всякой логики, и без нее логика остается дилетантским измышлением или искусственной конструкцией.

Таким образом, мы имеем своеобразную сопринадлежность способа интендированности, *intentio*, и интендированного предмета, *intentum*, причем последнее следует понимать в указанном смысле: не воспринимаемый предмет как сущее, но сущее в аспекте способа его восприятия — *intentum* в "Как" его бытия интендированным. Первоначальное предварительное раскрытие фундаментальной конституции *интенциональности* возможно лишь со стороны способа интендированности, присущего всякой интенции как таковой.

Intentio постигается в феноменологии также в качестве подразумевания. Существует определенная взаимосвязь между подразумеванием и подразумеваемым, или *ноэзисом* и *ноэмой*. "*Ноэiv*" означает "внимать", "просто схватывать" — само внятие и соответствующий предмет в аспекте способа его внятия. Я отмечаю эти термины, поскольку уже в них заключается определенное понимание само-направленности на ... Всякая само-направленность на ... — боязнь, надежда, любовь — имеет характер само-направленности на ..., который *Гуссерль* называет *ноэзисом*. Поскольку понятие "*ноэiv*" взято из сферы теоретического познания, то здесь предполагается истолкование практической сферы на основе теоретической. Но для наших целей мы можем использовать этот термин без опаски, а именно для того, чтобы уяснить, что полное определение интенциональности возможно лишь тогда, когда она рассматривается как сопринадлежность интенции и интендированного предмета. Поэтому, подытоживая изложенное, мы говорим: интенциональность — это не вторичное соотнесение изначально интенциональных переживаний и объектов, но структура, базовая конституция которой

такова, что ей с необходимостью принадлежит ее собственный интенциональный предмет, *intentum*. Эта предварительная фиксация базовой конституции интенциональности в качестве взаимопринадлежности интенции и интенционального предмета — не последнее слово, но всего лишь первоначальное указание на тематическое поле исследования.

Отграничивая это определение интенциональности от *брентановского*, следует отметить, что *Брентано* видел в интенциональности *intentio*, *ноэзис* и ее разнообразные формы, но не видел *ноэму*, *intentum*. Он не дал отчетливого определения того, что он называл "интенциональным объектом". Уже четыре значения понятия "предмет восприятия" — "воспринятое" ясно показывают, что в выражении "представление о чем-то" слово "что-то" требует специальных разъяснений. Но разъяснения *Брентано* неоднозначны: то он понимает под "интенциональным объектом" само сущее в его бытии, то — способ его предметного бытия, который он не отличает от сущего; до чистого же вычленения способа интендированного бытия у *Брентано* дело не доходит, т.е. интенциональность как таковую, как структурную целостность, он не вычленяет. Но это означает, далее, что интенциональность отождествляется с психическим — с сущим, в качестве свойства которого она определяется. Кроме того, *Брентано* оставляет без внимания вопрос о том, структурой чего, собственно, должна быть интенциональность, — это обусловлено тем, что он исходит из традиционного понимания психического как данного в имманентном восприятии, как сферы имманентно сознаваемого (в декартовском смысле). Характер самого психического остался неопределенным, так что то, структурой чего является интенциональность, не рассматривалось так, как того требует интенциональность. Это упущение до сих пор не преодолено в феноменологии. До сих пор интенциональность трактуется просто как структура сознания, или же актов, личности, но при этом и то и другое — носители интенциональной структуры, берутся в традиционных определениях. Правда, как *Гуссерль*, так и *Шелер* пытаются — соответственно разными путями — преодолеть представление о психической обусловленности и психическом характере интенциональности: *Гуссерль* определяет интенциональность как всеобщую структуру разума (понимая его не как область психического, но отграничивая его от психического); *Шелер* определяет ее как структуру духа или личности, опять же отграничивая ее от психического. Но ниже мы увидим, что в понимании разума, духа, *ánima*, на котором основаны эти определения, их первоначальный отправной пункт остается в силе. Я указываю на это, потому что, как мы увидим ниже, из этого определения интенциональности внутри самой феноменологии возникает

необходимость в его радикальной доработке. Поэтому тот, кто хочет опровергнуть учение об интенциональности, не должен ограничиваться критикой *Брентано*, иначе он с самого начала упускает из вида свою тему.

Метафизической догмой является не интенциональность как таковая, но то, что подводят под эту структуру в силу традиционного упущения вопроса о том, структурой чего она должна быть, вопроса о самом смысле этой структуры. Тем не менее для первого приближения к интенциональности методическое правило состоит как раз в том, чтобы не обращать внимания на различные ее толкования, но фиксировать лишь то, что показывает себя само, сколь бы скудным не было его содержание. Лишь так — в ней самой и через нее — можно столь же предметно увидеть, структурой чего она является и как она в этом качестве существует. *Интенциональность* — не окончательное объяснение психического, но первоначальная отправная точка в деле преодоления некритических допущений, таких как традиционные определения действительности в качестве психического, сознания, связи переживаний, разума. Но если основное феноменологическое понятие содержит в себе эту задачу, то оно ни в коей мере не может быть ключом к феноменологии; напротив, лишь посредством раскрытия того, что оно обозначает, феноменология обретает себя самое и свои возможности. Поэтому мы должны открыто признать, что принадлежность *intentum* к *intentio* является далеко не ясным фактом. Остается загадкой, как интендированность некоторого существа соотносится с самим этим сущим, сомнительно и то, можно ли вообще так ставить вопрос. Но и постановка вопроса об этих загадках остается невозможной, пока их загадочность скрыта от взора теориями в пользу интенциональности или против нее. Стало быть, мы продвинемся в понимании интенциональности лишь тогда, когда перестанем спекулировать о ней и попытаемся проследить интенциональность в ее конкретности. У нас будет возможность для этого, если мы попытаемся уяснить второе открытие феноменологии — *категориальное созерцание*.

§ 6. Категориальное созерцание

То, что обозначает этот термин, и что нам предстоит прояснить, могло быть открыто лишь после того, как была выявлена структура *интенциональности*. Выражение "созерцание" по своему значению соответствует тому, что было определено выше как "видение" в полном смысле. "Созерцание" означает простое схватывание того, что обнаруживает-

ся нами в живом присутствии самого предмета, как он себя показывает. В этом понятии, во-первых, не определено, является ли чувственное восприятие единственной и значительной формой созерцания, или же существуют другие возможные его формы, соответствующие другим предметным полям и содержаниям. Во-вторых, в это понятие не следует вкладывать ничего, помимо его феноменологического определения: *простое схватывание того, что дано в живом присутствии, таким, как оно себя показывает*. Созерцание в феноменологическом смысле отнюдь не означает некую особую способность, некий исключительный способ проникновения в скрытые области и глубины мира, или некий вид интуиции в *бергсоновском* смысле. Поэтому немного стоят характеристики феноменологии, в которых она связывается с современным интуитивизмом: с ним она как раз-таки не имеет ничего общего.

Открытие категориального созерцания указывает на то, что, во-первых, существует простое схватывание категориального — тех моментов сущего, которые принято называть категориями, и которые в грубой форме были обнаружены очень давно. Во-вторых, и главным образом, это открытие демонстрирует тот факт, что такое схватывание задействовано в самом обычном повседневном восприятии и во всяком опыте. Этими положениями мы прояснили одно только значение слова. Нам следует еще выявить сам этот вид созерцания, привести его к данности в качестве интенциональности и прояснить, *что* в нем усматривается и *как*.

Выше было отмечено, что категориальное созерцание является составным моментом всякого конкретного восприятия. Чтобы выявить его, мы вновь обратимся к примеру восприятия стула. Но для того, чтобы увидеть в нем категориальное созерцание, требуется определенная подготовка. Мы нуждаемся еще в двух исследованиях всеобщего характера: во-первых, в рассмотрении интенционального подразумевания и интенционального исполнения, и, во-вторых, интенциональных отправлениях как выраженных — *созерцания и выражения*.

Мы увидим, что наши отправления — переживания в широчайшем смысле — суть всегда *выраженные* переживания: даже если они не высказываются вербально, они тем не менее выражаются в определенной артикуляции, обусловленной их пониманием, которое я имею, когда просто переживаю их, не рассматривая тематически.

а) ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ ПОДРАЗУМЕВАНИЕ
И ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ ИСПОЛНЕНИЕ

α) ИДЕНТИФИКАЦИЯ КАК УДОСТОВЕРЯЮЩЕЕ ИСПОЛНЕНИЕ

Характеризуя взаимосвязь способов представления, мы обнаружили определенную последовательность, восходящую от пустого подразумевания (сигнитивных актов) к оригинальной данности в восприятии (интуитивный акт в самом узком смысле). Пустое подразумевание не исполнено смыслом; его предмет дан способом неисполненности. Пустое подразумевание и, соответственно, подразумеваемое определенным образом могут исполняться в созерцательном представлении. При этом подразумеваемое (представленное) дано с большей или меньшей полнотой (мост: опоры — перила — форма пролета — различие строительных камней). Но полнота представления, сколь бы велика она ни была, все же отличается от полноты восприятия, в котором сущее дано вживе. Но и чувственное восприятие материальных вещей не является в смысле полноты тотальным: сущее дано в нем хоть и оригинально; но всегда лишь с одной стороны. Сколь бы адекватным ни было то или иное восприятие, воспринятое сущее всегда показывает себя лишь в каком-то определенном ракурсе. Таким образом, возможны различные степени завершенности и полноты исполняющего созерцания. Поэтому мы говорим о *завершенном и всеобъемлющем исполнении* в том случае, когда, с одной стороны, *исполнены все частные интенции* подразумевания и, с другой стороны, когда в исполняющем созерцании дан *целостный предмет в его тотальности*.

Взаимосвязь этих способов представления есть функциональная взаимосвязь, всегда предопределенная их интенциональной структурой. Пустое подразумевание, представление, чувственное восприятие соотносятся не просто как виды одного рода, подобно тому, как яблоко, груша, персик и слива суть фрукты: соотношение этих способов имеет функциональный, а само исполнение — интенциональный характер. "Исполнение" означает, что сущее дано в его созерцаемом содержании, и именно так, что то в нем, что прежде лишь подразумевалось, удостоверяет себя как укорененное в самих вещах. Восприятие и, соответственно *то, что* в нем дается, *удостоверяет*. Пустое подразумевание удостоверяет себя в том положении вещей, которое дано в созерцании; оригинальное восприятие дает как достоверность.

Своеобразие этого удостоверения, или исполнения, состоит в том, что в нем имеется определенная взаимосвязь. На конкретном примере: я могу сейчас в акте пустого подразумевания, просто упомянув о нем, помыслить мой письменный стол. Это подразумеваемое я могу исполнить, предста-

вив себе стол в воображении, или же придя домой и увидев сам этот предмет, т.е. в собственном и изначальном опыте. В такого рода удостоверяющем исполнении то, что мнится в пустом подразумевании, приходит к совпадению с тем, что дано в оригинальном созерцании. Это приведение к совпадению — когда подразумеваемое опытно дано в созерцаемом как оно само и как то же самое — есть *акт идентификации*. Подразумеваемое идентифицируется в созерцаемом, самотождественность дается *в опыте*. При этом следует обратить особое внимание на то обстоятельство, что в акте идентификации идентичность как самотождественность не схватывается тематически. Со своей стороны идентификация еще не есть схватывание идентичности, но — только идентичного. Поскольку созерцание оригинально, направлено на нечто, присутствующее *вживе*, постольку в нем дано само сущее, сама вещь. Данности пустого подразумевания соизмеряются с самими вещами, т.е. в исполнении я усматриваю саму вещь, точнее, укорененность в вещах того, что я прежде только подразумевал. Такое исполнение как акт идентификации заключает в себе усмотрение укорененности подразумеваемого в вещах, и это усмотрение как идентифицирующее исполнение называется *очевидностью*.

β) ОЧЕВИДНОСТЬ КАК ИДЕНТИФИЦИРУЮЩЕЕ ИСПОЛНЕНИЕ

Идентифицирующее исполнение есть то, что мы называем *очевидностью*. Очевидность есть определенный интенциональный акт, а именно акт идентификации подразумеваемого и усматриваемого, когда само подразумеваемое высвечивается в вещи. Такое понимание очевидности впервые выработал *Гуссерль*, и это позволило ему сделать значительный шаг вперед в области логики и теории познания — в области, обремененной многочисленными неясностями, укорененными в традиции. Но это новое понимание осталось почти незамеченным. Многие и сегодня придерживаются традиционного мифического понимания очевидности, согласно которому она представляет собой своеобразную метку определенных переживаний, прежде всего актов суждения, — знак, то и дело возникающий в душевной сфере и указывающий на то, что помеченный им психический процесс является истинным, некоторое психическое уведомление о том, что суждению соответствует нечто реальное вовне. Разумеется, это нечто — трансцендентное — не может стать имманентным, поэтому оно должно заявлять о себе в сфере "внутреннего". Таково так называемое "*чувство очевидности*", о котором говорит *Риккерт*.

Но тот, кто видит, что акты идентифицирующего схватывания имеют интенциональный характер, не станет мифологизировать очевидность, представляя ее в качестве психиче-

ского акта или психической данности, подобно тому, как можно прочесть книгу, а затем обнаружить, что в ней есть истина.

Кроме того, очевидность часто понимают как некое добавление к переживаниям определенного класса, а именно к актам суждения. Это ограничение, как и само определение очевидности в качестве возможного придатка к психическим процессам, не соответствует положению вещей. Нетрудно видеть, что очевидность вообще можно понять лишь увидев в ней интенциональную структуру. Но вместе с этим нам раскрывается одно очень важное обстоятельство. Поскольку акт очевидности есть идентифицирующее и отличающее усмотрение некоего содержания в оригинально созерцаемой вещи, то очевидность по своему смыслу может принимать различные формы и иметь различные виды строгости (*Strengte*) — в зависимости от характера бытия того или иного предметного поля, интенциональной структуры способа его схватывания и определенных ею возможностей исполнения. Поэтому мы говорим о *региональном характере очевидности*. Всякая очевидность по своему смыслу соответствует некоему предметному региону. Бессмысленно пытаться распространить возможность очевидности — например, математической очевидности — на другие формы схватывания. Это относится и к идее строгости теоретического удостоверения, которая по своему смыслу базируется на понятиях очевидности, принятых в философии, теологии, физике. Но при всем региональном разнообразии очевидности следует иметь в виду и ее *универсальность*. *Очевидность есть универсальная функция актов, прежде всего тех, которые дают предметы, но также и всех актов вообще* (очевидность воли, желания, любви, надежды). Очевидность не ограничена сферой высказывания, предикации, суждения. Будучи универсальной, она в то же время может быть различной — в зависимости от предметного региона и доступа к нему.

Таким образом, мы получили: во-первых, идею чистой и абсолютной очевидности — "*аподиктичность*" как усмотрение сущностных обстоятельств, во-вторых, идею усмотрения "индивидуальных" обстоятельств, "вещей" — *ассерторическая* очевидность, и, в-третьих, идею их взаимосвязи, усмотрение необходимости так-бытия индивидуального в сущностных основаниях "данной единичности".

γ) ИСТИНА КАК УДОСТОВЕРЯЮЩАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ

Теперь из того, что было сказано о тотальном и высшем (*höchste*) исполнении, вырастают два феноменологических понятия, а именно — *истина* и *бытие*. Окончательное и

всеобщее исполнение означает: соизмерение — *adaequatio* — подразумевания — *intellectus* — с самой усмотренной вещью — *res*. Таким образом, мы получаем феноменологическую интерпретацию древней схоластической дефиниции истины: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. В составе подразумевания и предметно данного нет ни одной частной интенции, которая не имела бы исполнения со стороны оригинального созерцания вещи. В феноменологическом понимании *adaequatio* означает соизмерение в форме приведения к совпадению. Что же тогда — в полной структуре познания — означает термин "истина"?

Удостоверение подразумеваемого созерцаемым есть идентификация, акт, который феноменологически определен как интенциональность, само-направленность на... Это значит, что всякий акт имеет свой интенциональный коррелят: восприятие — воспринятое, идентификация — идентифицированное (здесь: идентичность подразумеваемого и созерцаемого как интенциональных коррелятов акта идентификации). Истину можно понимать тройко: в первом понятии истины она определяется как *идентичность подразумеваемого и созерцаемого*. Тогда бытие истинным есть то же самое, что идентичность, *существование этой идентичности*. Это первое понятие истины соотносится с коррелятом акта идентификации — существованием идентичности подразумеваемого и созерцаемого. При этом следует отметить, что в живом акте конкретного восприятия и в удостоверении подразумеваемого само это восприятие переживается в схватывании вещи как таковой, в осуществлении акта. Когда подразумеваемое приходит к совпадению с созерцаемым, мой взгляд изначально направлен на саму вещь, и только на нее, но тем не менее — и в этом состоит своеобразие данной структуры — в таком схватывании самой созерцаемой вещи испытывается очевидность. Таким образом, мы обнаруживаем своеобразную связь: *нечто испытывается, но не схватывается*, идентичность испытывается только в схватывании объекта как таковом, т.е. как раз-таки в не-схватывании ее самой. Приведение к совпадению сопряжено с вещью, и именно благодаря этому бытию-при-вещи как определенной интенциональности это совпадение, оставаясь нетематическим, испытывается как зримо (*durchsichtig*) истинное. В этом заключается феноменологический смысл утверждения, что в очевидном восприятии я не изучаю тематически саму истину этого восприятия, но переживаю истину, живу в ней. Бытие истинным испытывается как особое отношение, отношение между подразумеваемым и созерцаемым, а именно отношение идентичности. Это особое отношение мы называем *отношением истины*, в нем заключено именно бытие истинным. В таком определении истина рассматривается в ее отношении к корреляту акта идентификации, т.е.

с точки зрения интенциональности и в отношении к *intentionum*.

Коррелятивно со стороны *intentio* — мы получаем второе понятие истины, связанное не с содержанием акта, но с самим актом. Здесь тематизируется уже не идентичность того, что интендировано в подразумевании и созерцании, но *сама структура акта очевидности как приводящая к совпадению идентификация*. Иными словами, здесь рассматривается идея структурного соотношения актов подразумевания и созерцания, интенциональной структуры самой очевидности, *adaequatio* в смысле *adaequare*. Здесь истина определяется как характер познания, как акт, т.е. как интенциональность.

Истину как *adaequatio* можно понимать в двух смыслах, которые имели место на протяжении всей истории философии: во-первых, в смысле коррелята идентификации, приведения к совпадению; во-вторых, в смысле характера этих актов (идентификации). Спор о понятии истины всегда сводится к противоположению двух тезисов: *истина есть отношение подразумеваемого к вещи* и *истина есть определенная взаимосвязь актов*, поскольку ведь говорить об истине я могу лишь применительно к познанию. В обоих случаях истина определяется лишь с одной стороны, оба эти определения неполны; ни тот, кто ориентируется на вещи, ни тот, кто ориентируется на акты, не достигают изначального смысла истины.

Третье понятие истины мы получим, вновь обратившись к самому созерцаемому существу. Истинное можно понимать также в смысле самого сущего объекта, который, будучи предметом оригинального созерцания, является удостоверяющим, предоставляет почву для идентификации и обеспечивает ее правомерность. Тогда истинное — это то, что *делает истинным* познание, а истина — это то же, что *бытие, действительное бытие*. Это понятие истины тоже появилось очень рано в греческой философии — и затем постоянно смешивалось с двумя первыми.

б) ИСТИНА И БЫТИЕ

Вместе с первым понятием истины — истина как существование тождества подразумеваемого и созерцаемого, или истина как бытие истинным, — мы получили и определенный *смысл бытия как бытия истинным*. Проясним это на примере простого восприятия вещи. Воспринимая стул, я говорю: "Этот стул желтый". Высказываемое как таковое, содержание этого высказывания составляет бытие стула в качестве желтого (*Gelbsein des Stuhles*), каковое можно назвать также предметным содержанием суждения. В этом предметном содержании *бытие* в качестве желтого — я

могу акцентировать "бытие" и при этом я полагаю, что стул *действительно, истинно* таков. Следует обратить внимание на тот факт, что мы можем использовать слова "действительно" и "истинно" как равнозначные. Этот акцент на бытии означает, что существует вышеозначенное отношение истины, т.е. существует тождество подразумеваемого и созерцаемого. Здесь *бытие* означает то же, что и *существование* истины, отношения истины, тождества.

Но в формулировке этого предметного содержания *бытие* в качестве желтого я могу акцентировать его другую сторону: бытие в качестве *желтого* (разумеется, это чисто схематический анализ). Формально этот акцент означает — если представить суждение формулой $S=P$ — бытие S в качестве P (P -*Sein des S*). В этом случае суждение выражает не бытие-истинным соответствующего предмета, но бытие S в качестве P , т.е. присоединение предиката к субъекту, стало быть, теперь под "бытием" я понимаю *бытие связи*: стул желтый, т.е. стул *есть* желтый предмет. В этом втором понятии бытия мыслится уже не существование отношения истины, как в первом, но структурный момент самого положения вещей. *Положение вещей как отношение* имеет формальную структуру $S=P$. В выражении "этот стул желтый" подразумевается бытие в обоих его значениях: *Бытие как фактор отношения в положении вещей как таковом и бытие как отношение истины*, или точнее: *существование и устойчивость положения вещей внутри отношения истины*. Поскольку до сих пор эти значения не были выявлены феноменологически, в теории суждения царит полная неразбериха, ибо для ее построения требуется предварительно развести эти два смысла бытия. И лишь на этой основе можно установить, чем обусловлена их структура, и какими выразительными возможностями обладает тезис как таковой. Эти вопросы, а именно связанные с различением двух понятий бытия — в смысле истины, понимаемой как существование тождества и в смысле связи, понимаемой как структурный момент самого положения вещей, — относятся к сфере феноменологической логики. Феноменальная структурная взаимосвязь здесь такова, что истинное положение вещей, в структуру которого входит это "бытие" в смысле связи "есть", представляет собой коррелят, какой-то определенный коррелят в самом положении вещей, иначе говоря, положение вещей как только подразумеваемое *есть* истинно, поскольку удостоверяется самими вещами. Таким образом, отношение истины существует, оно *есть* истинно.

Оба эти понятия истины и соответствующие им понятия бытия были выработаны уже на этапе первоначального оформления феноменологии и сохранили свое значение в ее дальнейшем развитии. Для нас существенно иметь в виду это обстоятельство, поскольку нам предстоит поставить *осново-*

полагающий вопрос о смысле бытия, и перед нами встанут вопросы о том, можно ли вообще исчерпывающим образом понять изначальный смысл бытия, трактуя его в качестве описанной взаимосвязи бытия истинным и, соответственно, бытия действительным, и можно ли постигнуть изначальный смысл истины, когда она впервые усматривается в высказывании, или, в более широком смысле, в объективирующих актах.

Изначально и в собственном смысле истина считается характеристикой интенциональности, стало быть — в силу ее конституции — истина присуща как интенции, так и интендуму. Традиционно ее относят, главным образом, к актам высказывания, т.е. актам предикативным, связывающим. Однако если вспомнить приведенный выше анализ очевидности, то становится ясно, что и несвязывающие, т.е. односторонние, монотетические акты точно так же содержат в себе возможность удостоверения, т.е. могут быть истинны. Таким образом, феноменология отказывается от узкого понимания истины, замыкающего ее в сфере связывающих актов, суждений. Истина таких актов есть лишь определенный вид истинного бытия объективирующих познавательных актов вообще. Эта специфическая истина неявно возвращается к своему истоку — широкому пониманию истины, которое позволило грекам (*Аристотелю*) считать истинным также восприятие как таковое и простое восприятие чего-либо. Поскольку же это возвращение остается скрытым, то в этом узком понятии истины не затрагивается изначальный смысл ее понимания у греков. Но эта взаимосвязь позволила вновь внести разумный смысл в схоластическую дефиницию истины, которая окольными путями возвращается к греческому мышлению, и освободить ее от путаных жетолкований, порожденных понятием образа, введение которого в трактовку познания имело роковые последствия.

Если истина традиционно относится к связывающим актам, суждениям, то "бытие" обычно приписывается коррелятам несвязывающих, односторонних актов, "бытие" понимается как характеристика объекта, самой вещи. Но, как и в случае истины, здесь необходимо "расширение": говоря о "бытии", следует иметь в виду не только вещь, но и предметность — бытие и так-бытие. Для феноменологической характеристики *бытия и истины* сказанного достаточно. То, чего мы достигли, подготавливает нас к рассмотрению категориального созерцания; но в то же время эти результаты имеют фундаментальное значение для наших дальнейших конкретных (*sachlichen*) исследований.

в) СОЗЕРЦАНИЕ И ВЫРАЖЕНИЕ

Выше было указано на то фундаментальное обстоятельство, что по своему смыслу созерцание не сводится к оригинальному схватыванию чувственных данностей. Кроме того, в этом понятии отнюдь не подразумевается, что акты созерцания суть одномоментные акты, дающие изолированные, точечные предметы. В то же время при более детальном прояснении интенциональной взаимосвязи интенции и исполнения, а также при определении очевидности в качестве идентифицирующего акта мы ввели ряд новых феноменов, не прояснив их суть. Определяя истину в качестве истинности, например, некоторой предметности, мы обратились к предложениям, высказываниям, причем именно к таким, которые мы произносим, воспринимая стул.

Высказывания суть акты значения, и высказывания в смысле сформулированных предложений суть лишь определенные формы выраженности в смысле актов выражения переживаний или отправлений посредством значения. Одно из существенных достижений феноменологии заключается в том, что на первый план основополагающих исследований структуры логического был помещен этот собственный смысл выражения и выраженности всех отправлений. Нет ничего удивительного в предположении, что фактически наши отправления целиком и полностью пронизаны высказываниями, что высказывания всегда так или иначе выражены в них. Фактически даже самые простые наши восприятия и схватывания всегда уже *выражены*, и более того, определенным образом *проинтерпретированы*. Изначально и впервые мы не столько видим предметы и вещи, сколько говорим о них, точнее, мы с самого начала говорим о вещи не то, что видим в ней, но напротив: видим в ней то, что о ней говорят другие. Эту своеобразную определенность мира и ее возможное постижение и схватывание, опосредованное ее выраженностью, предварительной и сквозной проговоренностью (*Schongesprochen-und-durchgesprochen-sein*), — мы должны теперь, в связи с вопросом о структуре категориального созерцания, основополагающим образом исследовать.

α) ВЫРАЖЕНИЕ ВОСПРИЯТИЙ

Теперь возникает вопрос: в каком смысле мы можем назвать истинным высказывание, осуществляемое в рамках конкретного восприятия? Может ли высказывание, которое я произношу в конкретном актуальном восприятии, исполняться так же, как соответствующее такому восприятию пустое подразумевание?

В обыденной речи мы описываем эту ситуацию так: говоря, что этот стул желтый и что он обтянут штофом, я

даю выражение моему восприятию. Что же мы должны понимать здесь под выражением? Ответ может быть двояким. Во-первых, "дать выражение некоторому восприятию" может означать то же, что "изъявить" — изъявление акта восприятия. Имеется в виду, что я сейчас осуществляю этот акт, я сообщаю, что сейчас я осуществляю восприятие. Такая возможность изъявления существует не только для восприятия, но и для любого другого акта: констатирующее изъявление актуального осуществления возможно и для представления, суждения, желания, ожидания и т.п. Когда я говорю кому-то: "Надеюсь, ты это сделаешь", — это значит, что я ожидаю от него определенных действий. Здесь имеет место, в частности, адресованное другому сообщение о том, что я от него чего-то ожидаю. Или я говорю: "Я хочу, чтобы...". — и тем самым даю выражение своему желанию, изъявляю его как актуально переживаемое мною. Таким образом, в этом первом смысле дать выражение означает изъявить наличие акта, его живое протекание. В этом смысле дать выражение восприятию означает: я сейчас сообщаю, что слышу внизу шум машин.

Но выражение восприятия может означать не только изъявление этого акта, но и сообщение о том, что в нем воспринято. В этом случае я не высказываюсь об акте и его наличии, не констатирую, что во мне протекает восприятие стула: на этот раз высказывание относится к самому схваченному, на основе воспринятого в этих актах — к самому сущему. Этот смысл выражения распространяется на все акты простой предметной данности. Так, я могу высказать что-либо о предмете пустого подразумевания, чистой мысли. При этом я высказываюсь не о представлении как таковом, не о субъективном, но о самом подразумеваемом, — конечно, без созерцательного удостоверения отдельных шагов подразумевания. Выражение в смысле сообщения того, что воспринято в восприятии, приобретает для нас значение, когда мы говорим о высказываниях восприятия. Высказывание восприятия представляет собой сообщение о воспринятом сущем, но не об акте восприятия как таковом.

Продолжим рассмотрение нашего примера — определенного восприятия вещи и осуществляемого в нем высказывания. Это последнее выделяет в вещи, схваченной сначала в простой и нерасчлененной целокупности, определенные отношения, извлекает их из оригинально данного чувственного содержания. В соответствии с изложенным выше, высказывание получает в нем свое удостоверение в смысле совпадения: оно истинно. Смысл высказывания предполагает тенденцию к истине, собственному истинному бытию. Лишь так оно есть собственно то, что оно есть. То, что было сказано об истине, адекватности, исполнении простых актов схватывания, очевидным образом распространяется и на акты

высказывания. Итак, попытаемся выяснить, каким образом высказывание восприятия исполняется в последнем.

Мы рассматриваем, во-первых, то, что дано в простом восприятии — полное вещное содержание реально наличной вещи (стула), во-вторых, высказывание о ней: "Этот стул желтый и он обтянут штофом". S есть P и Q. Вопрос: получает ли это высказывание полное исполнение в восприятии? Возможно ли для всякой полной интенции подразумевания и высказывания удостоверение на основе восприятия вещи? Коротко говоря: возможно ли удостоверение посредством восприятия для высказывания, дающего этому восприятию выражение? Т. е. применима ли идея истины, полученная на основе анализа очевидности, к самим высказываниям, которые ведь составляют обширное поле внутри конкретных актов нашей деятельности? Следует поставить более точный и узкий вопрос: можно ли на основе восприятия вещи удостоверить такие элементы высказывания, как "это", "есть" (*das ist*), "и"? Я могу видеть этот стул, его желтый цвет, то, что он обтянут штофом, но увидеть названные элементы так же, как я вижу стул, совершенно невозможно. В полном высказывании восприятия заключен *интенциональный избыток* по отношению к интенциям, для которых возможность удостоверения посредством простого восприятия не может быть подвергнута сомнению.

Но может быть, этого нет в более простых выражениях — в простом наименовании, номинативном полагании типа "желтый, обтянутый стул"? Но при ближайшем рассмотрении избыток обнаруживается и здесь: я могу видеть желтое, окраску, но не бытие в качестве желтого, окрашенного, однако слово "желтый" в данном случае выражает атрибут, т. е. — в развернутом выражении — "стул, существующий в качестве желтого" (*der gelbseiende Stuhl*). Это "бытие" в последнем выражении и связка в предыдущем не могут быть даны в восприятии.

"Бытие" не является рассмотренным моментом стула, таким как дерево, тяжесть, плотность, окраска, или его частью — как штоф или винты. Уже Кант говорил, что "бытие" не является реальным предикатом предмета; при этом он имел в виду реальное бытие, но это относится и к бытию в смысле связки. Очевидно, высказывание не соответствует воспринятому: в предметности воспринятое остается за тем, что о нем высказывается в высказывании. Высказывание выражает нечто, что отнюдь не является наличной данностью восприятия. Не значит ли это, что нам следует отбросить идею адекватного исполнения высказываний, а вместе с тем и идею истины?

Прежде чем делать выводы, что в философии всегда подозрительно, рассмотрим внимательнее сам предмет, т. е. зададимся вопросом: что же, собственно, представляет собой

то, что первоначально не получает исполнения — "это", связка "есть", "и" ?

Мы сказали, что можно видеть окраску, но не *бытие* в качестве окрашенного; окраска есть нечто чувственное, реальное, тогда как бытие не является ни чувственным, ни реальным. Поскольку это реальное предстает взору как объективное, часть и момент объекта, постольку нечувственное приравнивается к субъективно-духовному, имманентному. Реальное усматривается в объекте, остальное привносится субъектом. Но субъект дан во внутреннем восприятии. Смогу ли я обнаружить во внутреннем восприятии "бытие", "единство", "множество", "и", "или"? Исток этих нечувственных моментов лежит в *имманентном восприятии*, в *рефлексии* над сознанием. Так со времен *Локка* рассуждают в *английском эмпиризме*. Этот ход мысли берет исток в философии *Декарта* и в принципиальных чертах воспроизводится у *Канта* и в *немецком идеализме*, хотя и с существенными модификациями. Сегодня многие нападают на *идеализм* именно в этом пункте, — и это стало возможным только благодаря открытому в феноменологии факту, что нечувственное, идеальное не допускает простого (*ohne weiteres*) отождествления с имманентным, субъективным, с сознанием. Это не просто отрицательное заявление: на это дано позитивное указание, составляющее собственный смысл категориального созерцания. Попробуем представить себе это яснее.

Поскольку "есть", "бытие", "это", "единство" и т. п. означают нечувственное, а последнее есть нечто нереальное, необъективное, стало быть, субъективное, — нам следует обратиться к рассмотрению субъекта, сознания. Но в сознании — если не видеть в нем интенциональность (упущение, отличающее предшествующую философию) — мы обнаружим акты в смысле психических процессов. Исследуя сознание, я всегда обнаруживаю только суждение, желание, представление, восприятие, воспоминание, т. е. имманентные психические процессы, стало быть, то, что — говоря словами *Канта* — дается мне посредством *внутреннего чувства*. Поэтому последовательный феноменолог скажет, что и те понятия, которые я выявляю посредством внутреннего чувства, суть в своей основе понятия чувственные, доступные посредством внутреннего чувства. Если я задаюсь вопросом об имманентном сознании, то в итоге получаю лишь чувственное и предметное, то, что я должен признать внутренней (*geelles*) составной частью психической жизни, — но нигде я не найду таких вещей как, "бытие", "это", "и". Поэтому *Гуссерль* говорит: "*Исток понятий "предметность" и "бытие" (в смысле связки) на самом деле заключается не в рефлексии над суждениями или, напротив, над актами их исполнения, но в самих актах исполнения*

суждений; основание для абстрагирования и реализации этих понятий мы находим не в актах, взятых в качестве предметов, но в предметах этих актов...¹ "Бытие" (категория), "и", "или", "это", "один", "некоторые", "следовательно" суть не моменты сознания (*Bewusstseinsmässiges*), но корреляты определенных актов.

Если я хочу образовать понятие *совокупности*, то соответствующий феномен я смогу отыскать не посредством рефлексии над психическим процессом соединения ($a+b+c+d...$), но обратив взгляд на то, что в этом акте подразумевается, не в акте, но в том, что сам этот акт дает. Точно так же категориальное содержание идентичности я обнаруживаю не в рефлексии над сознанием и субъектом идеирующего переживания, но в рассмотрении того, что в этом переживании как таковом подразумевается.

Здесь мы можем видеть, что это основополагающее и решительное исправление старого предрассудка, согласно которому "нечувственное", "нереальное" суть то же самое, что "имманентное" и "субъективное", было бы невозможно без открытия интенциональности. Тот сам не понимает, что делает, кто принимает правильную трактовку категориальности, в то же время считая возможным отвергнуть интенциональность как мифическое понятие: и то, и другое суть одно.

"Всеобщность" (*Allheit*), "и", "но" и т. п. не являются чем-то относящимся к сознанию, чем-то психическим, они суть предметность особого рода. Здесь речь идет об актах, которые должны давать нечто само по себе, а именно нечто такое, что не является чувственно-реальным вещным объектом, его частью или моментом. Эти моменты *не могут быть выявлены посредством чувственного восприятия*: они выявляются посредством *исполнения*, в своей сущности *тождественного* исполнению восприятия, т. е. посредством *оригинальной самоданности* в соответствующих дающих актах. Поскольку "всеохватность", "численность", "субъект", "предикат", "предметность", "нечто" суть предметы, постольку мы должны понимать, что и соответствующие акты оригинального выявления суть акты созерцания (в формальном смысле этого понятия). Те моменты полного высказывания, исполнение которых невозможно посредством чувственного восприятия, получают его посредством *нечувственного восприятия*, т. е. *категориального созерцания*. Категориальное — это моменты полного высказывания, способ исполнения которых до сих пор оставался непроясненным.

1 Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II/2. S. 141.

В) ПРОСТЫЕ И СТУПЕНЧАТЫЕ АКТЫ

Теперь мы должны, во-первых, отчетливее представить различие обоих видов созерцания, и, во-вторых, точнее определить категориальные акты.

Выше мы указали на то, что простое, т. е. чувственное восприятие не обеспечивает исполнения всех интенций высказывания. Но хотя мы уже дали грубую характеристику восприятия в его интенциональности, само качество "простоты" осталось неопределенным. Дополнив определение этого качества, мы в то же время рельефнее выявим специфику актов иного рода — так называемых категориальных актов.

Что же делает восприятие *простым*? Прояснив этот момент, мы отыщем путь к прояснению смысла фундирования и фундированности категориальных актов. А это, в свою очередь, даст нам возможность понять и увидеть предметность как простого восприятия, так и фундированных актов, в качестве единой предметности; понять, каким образом уже простое восприятие, которое любят называть чувственным, в себе самом проникнуто категориальным созерцанием; понять, что интенциональность воспринимающего схватывания проста и неразложима, но это не исключает высокий уровень сложности структуры акта как таковой.

Кое-что о простом восприятии мы уже установили. Прежде всего то, что оно — по своему смыслу — дает свой предмет *вживе*. В этой живой данности предмет сохраняется как тот же самый. В различных оттенках, обнаруживающихся в череде восприятий, я вижу предмет как тождественно тот же. Например, я могу осуществить серию восприятий одного и того же предмета, обходя вокруг него. Как определить их связь точнее? Это не просто последовательность граничащих во времени актов, которые лишь благодаря последующему соединению становятся восприятием. Напротив, при феноменологическом рассмотрении дела ясно, что всякое отдельное восприятие как фаза в целокупной непрерывной последовательности в себе самом есть полное восприятие вещи. В каждый момент целостная вещь *вживе дана* как она сама и как та же самая. Это значит: непрерывность последовательности восприятия не устанавливается задним числом благодаря следующему за ней синтезу, но ее предмет дан на *одном* уровне акта (Aktstufe), т. е. взаимосвязь моментов восприятия определяет его как единое, но как бы протяженное восприятие. Оно дает свой предмет "просто и непосредственно"¹. Этот момент — что фазы восприятия осуществляются на *одном* уровне акта, и что каждая фаза последовательности восприятия представляет собой полное

1 Там же, S. 148.

восприятие. и есть то в восприятии, что мы обозначаем как его *простоту* или *одноуровневость*. *Простота* означает отсутствие актов более высокого уровня, которые задним числом устанавливали бы единство. Стало быть, это качество "простоты" означает определенный способ схватывания, т. е. *характер интенциональности*. Как способ схватывания, оно (выше об этом говорилось) не исключает того, что само это восприятие имеет в высшей степени сложную структуру. Простота восприятия не означает также, что сам акт должен иметь атомарную структуру. И наоборот, многоуровневость категориальных актов не исключает их простоты.

Раскрыв этот специфический способ схватывания в чувственном восприятии, его одноуровневость, мы тем самым получили возможность дать определение *реального* предмета, которое, правда, имеет свои границы, и которое изначально было получено только в пределах данного анализа акта и предмета восприятия. Гуссерль понимает "реальное" в изначальном смысле реальности: реальный предмет есть по определению возможный предмет простого восприятия¹. Тем самым определяется и понятие реальной части, или — в широчайшем смысле — реального фрагмента (*Stückes*), реального момента, реальной формы. "Всякая часть [напр., форма] реального предмета есть реальная часть"². Об этом следует помнить ввиду вопроса об отношении структурных моментов самих категориальных структур к реальному предмету. Я подчеркиваю, что это понятие "реального", реальности, соотносящее их с простым, чувственным восприятием, представляет собой вполне определенное понятие; во всяком случае, оно лежит в основе исследований реальности мира — в той мере, в какой они пересекаются с исследованиями Гуссерля.

В простом схватывании эксплицитно дана предметная целостность в смысле присутствующей вживе самостоющей вещи. Напротив, части, моменты, фрагменты вещи, изначально данной в простом восприятии, наличествуют неявно, имплицитно, но их наличие в то же время означает и возможность выявления. Однако это простое восприятие, а также то, что в нем дано, — само наличное сущее, — в свою очередь может стать основанием для актов, которые в их специфической интенциональности надстраиваются над ним в качестве коррелятов ее предметности и используют его в качестве основы для построения новой объективности.

В предшествующем изложении мы лишь указали на эти своеобразные предметы, подразумевая их в подразумевании

1 Ср. там же, S. 151.

2 Там же.

полного высказывания. Этим первым указанием было задано предварительное понимание формы созерцания, в котором они даются как таковые. Теперь нам следует рассмотреть взаимосвязь этой новой предметности и предметности реальных предметов, предметности базового уровня, т. е. соотношение уровней самой интенциональности. И то и другое неотделимо от описанных выше черт фундаментальной конституции интенциональности. Коль скоро мы говорим о связях актов — актов базового уровня и актов, которые надстраиваются над ними (о простых и фундированных актах), наш взгляд не должен направляться на психические процессы и их соединения по типу временной последовательности, ибо связи актов суть отношения фундирования и модификации интенциональности, т. е. структуры направленности тех или иных переживаний на их собственные предметы. Как акты, они всегда имеют свое возможное сущее, которое в них самих подразумевается; они имеют его в некоторой определенной форме, в определенном "Как" данности. То, что предметно дано в фундированных актах, не может быть доступно в простых актах базового уровня, т. е. именно категориальные акты делают доступной — в новой предметной форме — предметность, на которой они базируются и которая дана способом простой данности. Эта новая функция — обеспечение доступности просто предданного предмета — в ее отношении к актам называется также *выражением*.

В самом общем виде отношение фундированных актов к фундирующим, простым актам можно охарактеризовать так: фундированные, или категориальные акты вместе с простыми, фундирующими актами направлены на предметности последних и со-полагают их, но таким образом, что эта направленность не совпадает с интенциональностью простых дающих актов, — фундированный категориальный акт не сводится к формализованному повторению простого дающего акта. Это значит, что фундированные акты *вновь раскрывают* просто предданные предметы, так что последние эксплицитно схватываются, и именно как таковые, каковы они суть.

Чтобы выявить в категориальном созерцании существенное, нам нужно рассмотреть две группы таких актов: во-первых, *акты синтеза*, во-вторых, акты всеобщего созерцания, точнее, акты созерцания всеобщего, или, в терминологически более четкой формулировке, *акты идеации*. Рассмотрение же актов идеации обеспечит нам и переход к третьему из обсуждаемых нами открытий феноменологии — к *характеристике априори*. Мы рассмотрим категориальные акты в трех аспектах: в аспекте их фундированного характера, в аспекте их дающей функции, — ибо они суть акты созерцания, они *дают* предметность, — наконец, в аспекте формы,

в которой для этих актов со-присутствует предметность простых актов.

с) АКТЫ СИНТЕЗА

В простом восприятии какого-либо сущего само это сущее первоначально наличествует как нерасчлененное. Эта нерасчлененность означает, что заключенные в ней реальные части и моменты не отделены друг от друга. Но в то же время, будучи представлены (*präsent*) в единстве целокупного предмета простого схватывания, они могут быть разделены. Это разделение осуществляется в особых и специфических актах экспликации. Например, простое выделение в воспринятом стуле, т. е. в целокупной вещи, воспринятой в качестве единства, признака "желтый" — выделение q в S , — это простое вычленение (*Herausfassung*) окраски как определенного свойства стула, впервые презентует q , момент "желтый", который прежде, в простом восприятии вещи, не был представлен. И одновременно выделение q как существующего в S приводит к выделению S в качестве целого, содержащего в себе q . Выделение q как части целого и выделение целого, которое содержит в себе q как часть, есть один и тот же акт выделения S как целого; более того, в сущности, это выделение q как заключенного в S выделяет и само соотношение q и S , т. е. бытие стула в качестве желтого — обстоятельство, первоначально нерасчлененное, — теперь, через членение, которое мы обозначаем как предметность, становится зримым. Но хотя это выделение предметности базируется на воспринятой вещи, нельзя сказать, что сама предметность, выявленный в вещи состав, является ее реальной частью. Бытие стула в качества желтого, т. е. сама эта предметность, не является его реальным моментом — таким, как обивка или спинка: эта предметность имеет идеальную природу. Стул не обладает реальным свойством бытия в качестве желтого: реальна сама его желтизна, в предметности же реальное свойство только выделяется, т. е. становится предметным. Такое выявление предметности ничего не меняет в форме данной вещи, ничего не привносит в просто данную реальность стула, — тем не менее посредством этой вновь выявленной предметности стул становится отчетливо зримым именно в том, что он есть. Это высказывание, выделяющее q в S , т. е. отношение предметности, делает присутствие вещи, ее наличие, более собственным. Выделение предметного отношения есть форма более собственного предметного представления предданной вещи. При этом следует обратить внимание на то обстоятельство, что последовательное выделение q , затем S , и наконец их отношения не репрезентирует собственный и последний

смысл выделяющих предметность актов. Ниже мы увидим, что вычленение сначала q , затем S как целого и их последующее соединение не является первичным, ибо отношение предметности не складывается из предварительно данных элементов, и первичное в этом — само соотнесение, посредством которого члены отношения как таковые впервые становятся отчетливо выраженными.

Кроме того, следует иметь в виду, что охарактеризованное направление выделения предметности не является единственно возможным. Мы описали выделение, переходящее от q к S , т.е. от части к целому, но возможно и обратное движение — от простого схватывания целого к части, — т.е. наряду с высказыванием " q содержится в S " возможно и обратное: " S содержит в себе q ". Стало быть, мы имеем отношение, схватывание которого может быть осуществлено в двух направлениях. Это двойное направление тоже относится к смыслу предметной структуры как таковой.

Акты, выделяющие и дающие отношение не рядоположены друг другу и не следуют друг за другом: они едины в рамках единого подразумевания предметного отношения как такового. Они образуют изначальное актуальное единство, которое, как объемлющее, обеспечивает данность новой предметности, точнее, данность сущего в этой новой предметности — первично подразумеваемой и наличной в качестве таковой. Эта новая предметность опознается как определенное отношение, члены которого дают расчлененное в качестве субъекта и предиката.

Акт соотнесения, в котором предмет предстает в форме фундированной таким образом предметности можно понимать — соответственно двойкой возможности направления взгляда (на часть или целое) — равным образом и как *синтез*, и как *диарезис*. Это видел уже *Аристотель*. Но нужно правильно понимать смысл этих актов. По своему смыслу синтез — это не столько связывание двух первоначально разделенных частей, подобное склеиванию или спайке вещей, сколько данность предмета; $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ следует понимать в интенциональном смысле. Синтез — это не связывание предметов, $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ дают предметы. Главное заключается в том, что в таком синтезе q показывает себя как принадлежащее S , эксплицитно показывает себя простая целостность S . Так становится ясно, что выделение и презентация предметности в целом возможны лишь на основе предданной вещи и осуществляются так, что в предметности эксплицитно показывает себя сама эта вещь, и только она. Фундированный акт соотнесения дает нечто такое, что никогда не может быть схвачено посредством простого восприятия как такового.

Следует помнить также, что сама выявленная предметность является не реальной частью, но категориальной фор-

мой вещи. Не-реальный, категориальный характер определенного отношения, называемого предметностью, станет для нас совершенно ясным, если мы представим себе эксплицирующее высказывание, в котором тематически высказывается некоторое реальное отношение. В связи с этим будет уместно охарактеризовать еще один вид категориального представления.

Допустим, я в простом видении вижу два цветовых пятна разной яркости¹. Это значит, что я могу просто увидеть, что А ярче, чем В. Вместе с зрительной презентацией этих пятен мне дано и их *реальное отношение*. Здесь мы должны понимать реальное в самом естественном и ближайшем смысле, — речь не идет о физической или физиологической объективности. Так вот, это предданное обстоятельство я могу сделать отчетливым и явным посредством высказывания: "А ярче, чем В". Это значит: А определено через *бытие в качестве более яркого, чем В*, или, в сокращенной форме: А содержит в себе О, каковое О означает не просто "ярче", но "ярче, чем В". Но отсюда следует, что в этой предметности, в выделенной целокупности отношения, само отношение содержится в одном из его членов — в предикате. Один из членов категориального отношения предметности сам оказывается отношением, а именно реальным отношением. Смысл реального предметного содержания уже на базовом уровне восприятия включает в себя это "ярче-чем". Но *бытие* в качестве более яркого доступно лишь в новом, фундированном акте предикативного соотношения. Реальное отношение "ярче-чем" презентует себя в новой предметности предиката, т.е. в целокупности нереального отношения. Однако такого рода презентация реального отношения в целокупности идеальной предметности не означает, что само реальное отношение схватывается в ней тематически. Скорее это имеет место в высказывании, построенном иначе: "Это соотношение А и В по яркости более заметно, чем аналогичное соотношение С и D". Здесь это "ярче-чем" схвачено тематически, а именно в модусе простого называния, именованя, а кроме того, будучи названным (уже не только воспринятым), получив имя, оно входит в предметность субъекта как члена высказывания. Всякий элемент, эксплицитно полагаемый в полном высказывании типа "А ярче, чем В", может быть поименован. Именование есть форма тематического схватывания самой предметности: бытие А в качестве более яркого, чем В. Но такое наименование следует отличать от простого выделения этого "ярче-чем". Таким образом, реальное отношение в самих предметах, отношение "ярче-чем", может быть выделено и преобразовано в идеальное отноше-

1 Ср. пример, приводимый Гуссерлем в "Логических исследованиях": там же, § 50, S.159.

ние — отношение предметности ("А ярче, чем В"), причем реальное отношение является коррелятом идеального отношения. Эти отношения не совпадают: реальное отношение "ярче-чем" представляет собой лишь содержание одного из соотносимых членов самой целокупной предметности. Теперь понятно, что саму предметность следует понимать как в высшей степени своеобразное отношение.

Решающее здесь заключается в следующем: когда мы говорим, что отношение предметности идеально, а стало быть нереально, это как раз-таки не означает, что оно не объективно, или хоть сколько-нибудь менее объективно, чем реально предданное. Напротив, при ясном понимании того, что презентировано в категориальном созерцании, мы можем видеть, что объективность сущего отнюдь не исчерпывается реальностью в этом узком определении, что по содержанию объективность, или предметность в широчайшем смысле, значительно превосходит реальность вещи. — и более того, что саму реальность вещи можно понять в ее структуре лишь исходя из полной области сущего, данного в простом опыте.

Следующие два вида синтетических актов в сфере категориального созерцания составляют *акты соединения и разъединения*, имеющие в качестве предметных коррелятов конъюнкцию и дизъюнкцию, "и" и "или". Если я имею в простой предданности некоторое многообразие предметов А, В, С..., то оно может обрести отчетливо предметный характер в акте соединения: когда я говорю "А+В+С". В случае такого схватывания "плюс" всегда тоже имеет предметный характер. В подобных актах показывает себя "и", а вместе с тем и предметный базис понятия *совокупности*. "И" обеспечивает образование новой предметности, которая фундирована в первой, вместе с тем делая ее более отчетливой. "И" есть определенное отношение, и в нем всегда с необходимостью подразумеваются его члены. Наиболее отчетливо выделение этого отношения проявляется в отличии простого восприятия предмета в его фигуральных моментах от явной презентации многообразия как исчисленного множества. В некотором перцептивном акте я могу просто увидеть стайку птиц или липовую аллею. Это предданная, замкнутая в себе целокупность. Единство аллеи, стайки, клина диких уток не фундировано в предварительном пересчете, это созерцательное единство, в котором просто дано целое, — оно имеет фигуративный характер.

В своих математических студиях Гуссерль увидел фигуративное очень рано. Затем оно перешло в психологию, где заговорили о *геишталях*. Теперь на основе этого открытия выстраивают новую психологию *геишталтпсихологию*, и она уже успела стать мировоззрением.

d) АКТЫ ИДЕАЦИИ

Акты синтеза, о которых мы говорили до сих пор, — фундированные акты, в которых всегда подразумевается, в частности, фундирующая предметность, отличаются от *актов идеации* тем, что в последних, хотя и они являются фундированными, фундирующая предметность *не* подразумевается. Эти акты идеации, акты *созерцания всеобщего*, будучи категориальными актами, дают некоторый предмет, который называют *идеей*, ἰδέα, species. Этот термин представляет собой латинский перевод греческого слова εἶδος, *вид чего-либо*. Акты созерцания всеобщего дают то, что мы видим в вещах прежде всего, просто глядя на них. Когда я просто воспринимаю что-то в окружающем мире, то, если я смотрю на дома, я прежде всего изначально и отчетливо вижу их не в их единичности и взаимных различиях, но в их общности, я вижу: это дом. Это "как-нечто", сам этот всеобщий характер дома как таковой эксплицитно не схватывается, однако уже в простом созерцании оно со-присутствует в качестве того, что в определенной мере проясняет предданное. Идеация есть тот самый вид дающего созерцания, в котором дается species "дом". В множестве индивидуаций (Vereinzelnungen) красного я усматриваю красное как таковое (*das Rot*). Это отличающее усмотрение идеи есть фундаментальный акт — он базируется на предданном схватывании индивидуаций. Но то предметное, что впервые делает видимым идеация, сама идея, идентичное единство красного, — не есть индивидуация, вот это конкретное красное. Индивидуальное хоть и выступает в качестве фундирующего, но при этом как раз-таки не подразумевается вместе с идеей, подобно тому, например, как в конъюнкции подразумеваются оба его члена и переносятся, вместе с "и", в новую предметность. В идеации же фундирующая предметность *не* включается в содержание подразумеваемого. Фундирующее, индивидуальное представление подразумевает "вот это" или некоторое многообразие "вот этого" в определенном аспекте, скажем, эти красные шары в их одинаковости. Одинаковость предданных шаров может быть усмотрена сразу или установлена в последовательном сравнении. Однако в любом случае одинаковость как таковая, т.е. само по себе то, в свете чего шары сравниваются, не является тематическим предметом. То, что позволяет сравнивать шары, есть идеальное единство одинаковости как таковой, но не реальная и объективная их одинаковость. Идеальное единство вида тоже с самого начала налично в каждом конкретном схватывании, хотя и не дано эксплицитно в качестве того, на что направлено сравнивающее рассмотрение. Но аспект сравнимости предметов может быть воспринят (*genommen*) изолированно, в своей чистой предметности. —

так я получаю идею. При этом предметность "красное как таковое" совершенно индифферентна в отношении к каждой конкретной ее индивидуации. Содержание этой идеи ни в коей мере не зависит от того, в каких конкретных предметах, в каких оттенках она получает индивидуальную реализацию. С другой же стороны, наличие фундамента, фундированность является неотъемлемым моментом акта идеации, как и всякого категориального акта вообще.

Итак, по своему смыслу предмет идеативного категориального созерцания характеризуется следующим: 1. Для новой предметности — *идеи* — необходим фундамент, экзemplарная подоснова в виде какой-либо (все равно какой) индивидуации, некоторая предданность, которая, однако, как таковая не подразумевается. 2. Объем конкретных индивидуаций идеи может быть любым. 3. Вторично даже отношение предметного содержания идеи к возможному объему ее индивидуаций. 4. Идеальное единство вида, всеобщего, является, как иногда говорят, идеальным единством неизменной, инвариантной идентичности. В каждом конкретном случае красного можно обнаружить единство вида как одно и то же.

Таким образом, мы показали две группы категориальных актов и увидели, что акты второй группы хоть и нуждаются в фундирующих предметах, но не подразумевают их как таковых.

Теперь различие между простыми и фундированными актами сознания должно — в общих чертах — стать ясным. Первые акты называются актами чувственного созерцания, последние — актами категориального созерцания. Полный интенциональный состав высказывания "Это S есть P и Q" получает исполнение не в сфере чувственного созерцания, однако и одни только категориальные акты, дающие "есть" и "и", как таковые не могут обеспечить этому высказыванию возможность исполнения. Созерцательно полный интенциональный состав этого высказывания осуществляется лишь в фундированном акте, т.е. в акте чувственного восприятия, проникнутом категориальными актами. Это значит, что конкретное, дающее выраженный предмет созерцание никогда не является изолированным, одноуровневым чувственным восприятием, но всегда — многоуровневым созерцанием, т.е. актом категориального характера. Лишь это полное, многоуровневое восприятие категориального характера может быть исполнением высказывания, дающего ему выражение. Для того, кто сумел увидеть дающие предмет акты в их полном составе и не отбросил категориальные акты как субъективное привнесение, продукт мифического рассудка (на том основании, что их коррелирует — идеальное бытие — нельзя отыскать в реальном, чувственном), — для того и в сфере высказываний существует идея и возможность адек-

ватного исполнения. Точнее говоря, обсуждение идеи истинны как совпадения подразумеваемого и созерцаемого применительно к высказыванию было лишь поводом, чтобы в самом высказывании отчетливо выявить состав категориальных актов вообще.

α) ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ НЕВЕРНЫХ ТОЛКОВАНИЙ

Подводя итог, мы должны оценить значение этого открытия (категориального созерцания) и взять на вооружение его позитивные возможности. Но прежде следует отвести ложные толкования, которые особенно легко проникают в феноменологическое понятие категориального созерцания, поскольку оно было открыто в тесной связи с традиционными проблемными горизонтами и истолковано в традиционных понятиях. И это наводит на мысль, что собственные возможности этого открытия выявлены еще не полностью. Но чтобы восполнить этот недостаток, нужно сперва сделать само это открытие, т.е. удостовериться в нем. Можно с легкостью и комфортом намечать великие перспективы, когда уже разбиты нагромождения предрассудков, когда горизонт уже раскрыт, — но в таких случаях забывают, что в философских исследованиях решающую роль всегда играет именно работа по расчистке и раскрытию горизонтов. Скучны результаты тех изысканий, что проводятся незримо, словно бы под землей, и исчезают под обломками разрушенных предрассудков. Итоги работы *Платона* в области логики и онтологии довольно непривычны, тем более — результаты *Аристотеля*. Но именно это — если мы хотим обрести почву под ногами и горизонт для взора — ставит перед нами задачу: вновь пройти этот путь, ориентируясь так, чтобы постигнуть глубинную, быть может, еще не получившую полного выражения, тенденцию вопрошания.

Понятие категориального суждения, а также способ его разработки оказали положительное действие прежде всего на работы *Шелера*, особенно те, которые связаны с его исследованиями по *материальной этике*. Также исследования *Ласка* по логике философии и его учение о суждении направляются понятием категориального суждения.

Категориальные акты являются фундированными: все категориальное в конечном счете основывается на чувственном созерцании. Нужно правильно понять это положение. Оно не означает, что в конечном счете категории можно истолковать как нечто чувственное: "основываться" означает здесь "быть фундированным". Смысл этого положения можно сформулировать так: все категориальное в конечном счете основывается на чувственном созерцании, предметная экспликация не "висит в воздухе", но всегда является экспликацией предданного. Этот тезис — что все категориальное в

конечном счете основывается на чувственном созерцании — представляет собой лишь новую формулировку *аристотелевского* утверждения: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ¹ — душа не может ничего подразумевать, не может схватить предметное в его предметности, если предварительно ей не показало себя что-либо вообще. Мышление без фундирующей чувственности — абсурд. Идея "чистого интеллекта" могла быть порождена лишь "до анализа познания, нацеленного на выявление очевидным образом неустранимых элементов"². Но, хотя идея чистого интеллекта противосмысленна, понятие чистого категориального акта является вполне осмысленным.

Акты идеации, хотя и основываются на созерцании индивидуального, как раз-таки не подразумевают того, что в нем созерцается, как такового. Идеация конституирует новую предметность — *всеобщность*. Так вот, созерцания, из предметного содержания которых удаляется не только все индивидуальное, но и все чувственное, суть *чистые категориальные созерцания* — в противоположность *категориально смешанным созерцаниям*, в которых сохраняются чувственные компоненты. Этим обеим группам чистым и смешанным категориальным суждениям — противостоят *чувственное созерцание, чувственная абстракция и отличающее усмотрение чисто чувственной идеи*. В сфере чувственного идеация дает такие предметы, как окраска вообще, дом вообще; в сфере внутреннего чувства — суждения вообще, чувство вообще и т.п. Смешанная категориальная идеация дает идеи вроде окрашенности в смысле бытия в качестве окрашенного, причем "бытие" составляет специфически нечувственный, категориальный момент. Аксиома о параллельных, как и всякое геометрическое положение, является категориальным, но в то же время определяется чувственностью, пространственностью вообще. Чистые категориальные понятия — единство, множество, отношение. Чистая логика как чистый *mathesis universalis* (*Лейбниц*) не содержит в себе ни одного чувственного понятия. Анализ чистой категориальной, смешанной и чувственной абстракции ясно показывает, что понятие чувственности является весьма широким. Поэтому тот, кто присоединяется к обычному мнению, будто феноменология имеет дело исключительно только с данными чувств, и обвиняет ее в грехе сенсуализма, должен быть в этом пункте весьма осторожным.

Чувственность есть формальное феноменологическое понятие, в котором — в противоположность собственному понятию категориального, т.е. формального, предметно пу-

1 De anima 431a, 16f., Oxford, 1956.

2 Там же, S.183 (VI Логическое исследование).

стого. — подразумевается все предметное содержание, как оно преддано самими вещами. Термином "чувственность" обозначается, таким образом, совокупность сущего, предданного в своем предметном содержании. Материальность вообще, пространственность вещи суть чувственные понятия, хотя в идее пространственности нет ничего от ощущения. Собственно говоря, это широкое понятие чувственности лежит в основе самого различения чувственного и категориального созерцания. Впрочем, при первой проработке этих взаимосвязей в "Логических исследованиях" они не были показаны с полной отчетливостью, — это возымело место спустя десять лет.

В противоположности двух видов созерцания кто-то может усмотреть возрождение старого разведения чувственности и рассудка. А если вспомнить еще и понятийную пару "форма и материал" (Stoff), то можно представить дело так: чувственность характеризуется как рецептивность, рассудок — как спонтанность (Кант), чувственное — как материал, а категориальное — как форма, — тогда спонтанность рассудка превращается в формообразующий принцип чувственного материала, — и вот уже готова старая мифология интеллекта, которая по своим шаблонам кроит и сшивает мировой материал. Мифология обстает мифологией, будь то в метафизической, будь то в теоретико-познавательной редакции, как у Риккерта. Понятие категориального суждения подпадает под это ложетолкование лишь постольку, поскольку толкователи не замечают или не хотят замечать основную структуру созерцания и всех переживаний — интенциональность. Категориальные формы — это не продукт актов, это предметы, которые в этих актах становятся зримы сами по себе. Они не производятся субъектом, и еще менее они привносятся в предметы, так что само реальное сущее модифицируется, обретая форму, — они как раз-таки презентируют само сущее, в его "бытии в себе".

Тезис о том, что категориальные акты конституируют новую предметность, имеет чисто интенциональный смысл и отнюдь не означает, что вещи возникают лишь в этих актах. "Конституировать" — не то же, что "производить" в смысле "делать", "изготавливать"; конституирование — это позволение видеть сущее в его предметности". Эта предметность, презентирующая себя в категориальных актах или в проникнутом ими восприятии, не производится рассудком, который обрабатывает внешний мир, предварительно данную смесь ощущений или аффектаций, упорядочивая их, в результате чего возникает картина мира. Правда, такому ложетолкованию способствует употребление этих старых терминов — материал и форма, тем более, в их выхолощенном традицией и оскудевшем значении. Но уже различение чувственных и категориальных понятий показывает, что поня-

тия "материальный" и "материал" не имеют смысла в контексте возможных преобразований материала посредством функций и духовных форм: они означают предметное содержание в его отличии от формально пустого "ничто" и его структур, в которых это содержание выявляется. Но господство таких понятий, как материал и форма, — понятий, взятых, так сказать, из утвари праотцов философии, а значит, и господство связанных с ними и безнадежно запутанных проблем, слишком прочно, чтобы можно было разом преодолеть их там, где с их помощью выходит на свет нечто совершенно новое.

β) ЗНАЧЕНИЕ ЭТОГО ОТКРЫТИЯ

Решающее в открытии категориального созерцания заключается в следующем: существуют акты, в которых показывает себя идеальный состав предметов сам по себе, не являющийся продуктом этих актов, функцией мышления, субъекта. Далее: возможность созерцания такого рода и того, что в нем себя презентрует, создает основу для выделения структур этих идеальных содержаний, т.е. для разработки категорий. Другими словами: открытие категориального созерцания впервые показало конкретный путь для адекватного и доказательного исследования категорий.

В более узком смысле открытие категориального созерцания показало действительную сущность абстракции (идеации), схватывания идеи. Тем самым получил предварительное решение старый спор о *бытии всеобщих понятий, универсалий*. Со средних веков, со времен *Бозция*, остается в силе вопрос о том, являются ли они *res* или же голым *flatus vocis*, или, как стали говорить в 19-м веке, всего лишь точкой зрения, сознанием всеобщего, которому ничего не соответствует в предметах. Справедливо отвергнув представление о реальности универсалий в смысле реальности стула, философы в то же время отвергли и предметность всеобщего, тем самым закрыв себе доступ к предметности, к бытию идеального. Путь к ним проложило открытие категориального созерцания, прежде всего — идеации. Значение этого открытия состоит в том, что оно обеспечило философии возможность более тонко исследовать *априори* и подготовить характеристику смысла его бытия.

Кроме того, предметность, дающая себя в таких актах, сама представляет собой ту предметную форму, в которой сама реальность может стать предметной более собственным образом. Обнаружение категориальной структуры обусловило расширение идеи объективности, а именно так, что сама объективность может быть теперь выявлена только в сквозном исследовании содержания соответствующих актов. Иначе говоря, во вновь открытом феноменологическом исследо-

вании был явлен тот способ исследования, которого искала старая онтология. Нет онтологии *помимо* феноменологии: *научная онтология есть не что иное, как феноменология.*

Мы намеренно поставили категориальное созерцание как интенциональный акт на второе место. Оно представляет собой именно конкретизацию первого открытия — фундаментальной конституции интенциональности. Как понимание категориального созерцания возможно лишь на основе уже раскрытого феномена интенциональности, так и *третье открытие*, о котором теперь пойдет речь, можно понять только на основе *второго*, а значит, и *первого*. Отсюда и последовательность рассмотрения этих открытий, в которой шаг за шагом раскрывается фундаментальное значение первого из них.

§ 7. Изначальный смысл априори

Выявление смысла априори — это третье открытие, которым мы обязаны начальным исследованиям феноменологии. Характеристика этого открытия будет довольно краткой, во-первых, потому что в самой феноменологии, несмотря на ряд ее существенных прозрений, сущность априори остается весьма туманной; во-вторых, потому что это понятие в значительной мере еще сохраняет связь с традиционными вопросами; наконец, и прежде всего, потому что прояснение его смысла предполагает понимание предмета наших исследований — *времени*.

Последнее следует уже из самого имени: а priori — *grius* *próteron* — прежде; а priori — то, что есть не только сейчас, но уже было и прежде; априори — это то в некотором "нечто", что всегда уже является в нем прежним. Это чисто формальное определение априори. Мы еще ничего не сказали, что представляет собой это "нечто", в котором обнаруживается такая вещь, как "прежнее". В понятии априори заложено нечто такое, как временная последовательность, хотя смысл этой последней остается весьма неопределенным, бледным и пустым.

Здесь мы не можем изложить, и сейчас мы еще не можем прояснить, какие научные мотивы, — а они появились уже у *Платона*, — обусловили открытие феномена и формирование понятия априори; как и в каких границах оно было понято первоначально. Мы ограничимся вопросом о том, что понималось под этим термином прежде, и что понимается под ним в феноменологии.

Начиная с *Канта*, а по сути дела, с *Декарта*, этим титулом — априори — прежде всего и чаще всего наделяется

познание, которое определяет познавательную деятельность. Априорным называется познание, которое не основывается на эмпирическом, индуктивном опыте, не зависит от познания реального как основной инстанции. Познание *a priori*, таким образом, не содержит в себе опыта. Если исходить из *декартовской* интерпретации познания, то априорное познание есть нечто, что может быть доступно прежде всего и исключительно только в субъекте как таковом, поскольку он остается заключен в себе самом, в своей сфере, — поэтому априорное познание всегда уже заключено также и во всяком познании реального, т.е. во всяком трансцендентном познании.

Соответственно этому противоположность априорного познания называют познанием *a posteriori*, следующим за..., т.е. познанием объекта, которое следует за предшествующим, чисто субъективным познанием. В основе такого разделения познания на априорное и апостериорное лежит тезис о преимуществе познания субъективности, как его обосновывал *Декарт*, апеллируя к "*cogito sum*" и "*res cogitans*". Поэтому априори и сегодня еще определяют как специфическое качество субъективной сферы, а априорное познание называют также *внутренним познанием, внутренним созерцанием*. Это понятие априори можно определить и более широко — как всякую субъективную деятельность как таковую, — будь то познание, будь то деятельность иного рода, — поскольку она *еще* не переступила границу собственной имманентности.

И вот в опоре на это *кантовское* понимание априори были предприняты попытки истолковать в этом же смысле априори у *Платона*. Ведь *Платон* говорит о том, что собственное бытие сущего познается тогда, когда душа обращается к себе самой в λόγος ψυχῆς πρὸς αὐτήν (*Софист*, 263e). Отождествляя ψυχή в греческом смысле с сознанием и субъектом, эти интерпретаторы приходят к выводу, будто уже у *Платона*, первооткрывателя априори, под априорным познанием подразумевается имманентное. Эта интерпретация *Платона* противосмысленна и не имеет под собой никаких оснований. Здесь это следует показать детальнее.

Априори в *кантовском* смысле есть качество субъективной сферы. Жесткое сопряжение априори и субъективности в философии *Канта* обусловлено прежде всего тем, что он соединял вопрос об априори со своей специфически теоретико-познавательной проблематикой, и вопрос об априорной деятельности ставил как вопрос о том, применимы ли синтетические суждения *a priori* к трансцендентному, и если да, то каким образом. В противоположность этому феноменологические исследования показали, что априори не замкнуто в сфере субъективного, более того, что изначально оно вообще не имеет с ней ничего общего. Характеристика идеации как

категориального созерцания показывает, что как в области категориального, т.е. идеального, так и в области реального имеет место нечто вроде выявления идей. Есть чувственные идеи, т.е. идеи предметной структуры (окраска, материальность, пространственность), каковая всегда уже налична во всякой реальной единичности, т.е. существует а priori по отношению Здесь и Теперь какого-либо определенного оттенка. Вся геометрия как таковая являет доказательство существования материального априори. Как идеальное, так и реальное (раз уж мы принимаем это деление) в аспекте их предметности содержат в себе выявляемое идеальное; и в бытии идеального, и в бытии реального имеется нечто, существующее в структурном плане а priori, прежде прочего. Уже из этого ясно, что в феноменологическом понимании априори означает не деятельность, но *само бытие*; априори — не имманентное и не трансцендентное, оно не принадлежит изначально сфере субъективности, но и не подвластно реальности.

Первое, что показала феноменология, — *универсальную значимость априори*; второе — *его специфическую индифферентность по отношению к субъективности*. В этом уже заключено и третье: подход к априори. Поскольку априори всегда коренится в тех или иных предметных и бытийных областях, оно само по себе оказывается доступным в простом созерцании. Оно не раскрыто непосредственно, о нем нельзя догадаться и нельзя его исчислить по каким-либо знакам в реальности, подобно тому как, наблюдая определенные движения некоторого тела, можно заключить о наличии других тел, которые не попали в поле зрения. Бессмысленно переносить этот способ рассмотрения, имеющий смысл в области физического, в философию, бессмысленно перенимать в философии представления о строении тел и т.п.; априори непосредственно схватывается само по себе.

Тем самым мы приходим к четвертому определению априори: "прежде" — это не положение в последовательности процесса познания, но и не положение в последовательности сущего, точнее, в последовательности возникновения одного сущего из другого. Напротив, априори — это *соотношение уровней в бытии сущего, в бытийной структуре бытия*. Смысл априори не позволяет определенно утверждать, затрагивает ли это "прежде" познание, или познаемость, или какое-либо иное отношение к чему-либо; подразумевается ли в нем бытие или сущее, и уж тем более, имеется ли в виду бытие в традиционном греческом понимании; формально в понятии априори нет предпосылок такого рода. В конце курса станет ясно, что именно открытие априори связано с открытием понятия бытия *Парменидом* и *Платоном*, если не идентично ему, и что в силу господства этого понятия бытия, в том числе и в самой феноменологии, априори все

еще мыслится в очерченном им горизонте, так что те, кто говорят о *платонизме* в феноменологии, в известной мере правы.

Итак, *тройкая* экспозиция априори — *во-первых*, как универсального и индифферентного по отношению к субъективности, *во-вторых*, как доступного в простом схватывании, в оригинальном созерцании, и *в-третьих*, в подготовленном нами определении его структуры, в качестве характеристики бытия сущего, но не самого сущего. — раскрыла для нас его изначальный смысл, причем весьма существенно, что эта экспозиция частично зависит от прояснения сущности идеации, т.е. от открытия подлинного смысла интенциональности.

Если мы рассматриваем эти открытия — интенциональности, категориального созерцания и априори — в единстве, в их собственной взаимозависимости, и принимаем в расчет основополагающую роль первого из них по отношению к остальным, то это мотивировано нашей определяющей целью: понять феноменологию в качестве *исследования*. Вначале в первой главе — мы показали предысторию и возникновение феноменологии; теперь, во второй главе, мы охарактеризовали ее решающие открытия. В дополнение к этой характеристике нам остается лишь поставить вопрос о смысле феноменологического принципа, а затем, прояснив его, уяснить смысл самонаименования этого исследования, т.е. самого термина "*феноменология*". Поэтому теперь мы, опираясь на характеристику трех открытий феноменологии, обсудим ее принцип.

§ 8. Принцип феноменологии

а) ЗНАЧЕНИЕ МАКСИМЫ "К САМИМ ВЕЩАМ"

Принцип некоторого исследования есть принцип исследовательской деятельности, т.е. принцип, по которому я принимаю и осуществляю идею этого исследования. Если ориентироваться на сказанное об исследовании, то это означает: *принцип исследования* — это *принцип обретения предметного поля*, *принцип выработки взгляда* на исследуемый предмет и *принцип формирования способа обращения с предметом* — *метода*. Принцип исследования — это то, на что оно всегда ориентировано, что направляет все его собственные шаги. В нем не заключен ни один результат, ни одно положение, ни одна догма, относящаяся к содержанию познаваемого в этом исследовании предмета: принцип задает только направление исследовательских поисков.

Принцип, поскольку от него зависит реализация той или иной возможности существования вот-бытия, называют также *максимой*, но ведь и сама наука, исследование чего-то, по своему бытийному смыслу представляет собой не что иное, как определенную возможность человеческого вот-бытия. Феноменологическая максима гласит: "*к самим вещам*" и направлена против конструирования и беспочвенного вопрошания в сфере традиционных — утративших связь со своими основаниями — понятий. Конечно, эта максима есть нечто само собой разумеющееся, и то, что ее пришлось сделать боевым кличем в борьбе против свободно парящих измышлений, характеризует лишь положение философии. Рассмотрим эту максиму детальнее. В своем формально-всеобщем выражении она является принципом *всякого* научного познания. — вопрос, однако, состоит именно в том, *что это за вещи*, к которым должна вернуться философия, желающая быть научным исследованием. — к каким вещам? В феноменологической максиме мы слышим двойное требование: во-первых, "к самим вещам" означает, что исследование должно быть обоснованным и достоверным (требование удостоверяющей работы); во-вторых, это требование вновь обрести основание и удостовериться в нем (аспект; требование выявить основание). Второе является основополагающим, оно включает в себя также и первое.

На что же указывает феноменология, требуя выявить поле исследования? Нетрудно видеть, что определение и ограничение предметного поля феноменологического исследования связано с идеей философии. Но мы сейчас не станем определять это поле, исходя из идеи философии; вместо этого мы рассмотрим, каким образом вместе с прорывом феноменологии и ее открытиями в рамках современной философии было выявлено поле исследования, т.е. теперь, имея в виду предметное содержание трех открытий, мы зададимся вопросом: какого рода вещи постигаются в этом исследовании, или на постижение каких вещей оно нацелено? Тем самым мы окажемся в состоянии точнее определить первый смысл феноменологической максимы (требование удостоверяющей работы), т.е. обнаружить характер соразмерного вешам обхождения с вещами в конкретности самого принципа. Мы ничего не дедуцируем из идеи феноменологии, — *мы извлекаем ее принцип из конкретного исследования*. Конкретность феноменологического исследования очерчена его открытиями; теперь главное для нас — выяснить, в какой мере они наполняют содержанием формальный смысл исследовательского принципа, *какое предметное поле, какой аспект и способ обхождения с вещами* они подразумевают? Прояснение феноменологического принципа со стороны предметного поля и способа обхождения с вещами сделает самоочевидной также правомерность имени "феноменология" и предохранит нас от лжеоткровений.

Первые феноменологические исследования были посвящены логике и теории познания и были нацелены на *научную логику и теорию научного познания*. Теперь встает вопрос: дают ли три открытия — интенциональности, категориального (а также подхода к нему) и априори — ту почву, на которой можно с достоверностью обнаружить предметы логики?

Логика изучает мышление и его законы, но мышление — не в качестве психического процесса, а его законы — не в качестве того, чем этот процесс регулируется: мышление в логике — это закономерность предмета, самого мыслимого. Мышление всегда представляет собой также и выражение в смысле фиксации помысленного посредством значения, в круге объектов логики, мысль имеет характер значения, понятия, высказывания, тезиса и т. п. Традиционно познавательный процесс трактуется как замкнутые в себе, завершённые познания, сформулированные в высказываниях, тезисах, суждениях, состоящих из понятий и составляющих умозаключения. Все эти формулировки, а также то, что в них подразумевается, имеют законосообразные структуры. Суждение выносится в рамках представляющего или вообще созерцающего схватывания, поэтому в нем заключена объективность и истина. Верный способ обретения понятий об объектах означает, что они должны быть почерпнуты и удостоверены в самих этих объектах. Но где и в качестве чего объекты логики (значение, понятие, высказывание, тезис, суждение, предметность, объективность, факт, закон, бытие и пр.) могут и должны быть доступными? Существует ли такая область, объекты которой в своем содержании замкнуты в себе самих? Следует ли из единства некоторого предметного поля единство изучающей его дисциплины? Может быть, эти предметы в конечном счете доступны всякому пронизательному взору, так что о них можно размышлять как попало (*wild und goh*) и измышлять что угодно? Или в отношении самих этих предметов, имеющих фундаментальное значение для всех наук и для всякого познания вообще, тоже существует возможность удостоверения? Можно ли вообще в предметном содержании трех открытий обнаружить единый предметный горизонт? Не относятся ли они к разным предметам? Эти вопросы показывают внутреннюю тенденцию поисков научной логики.

Так вот, интенциональность есть не что иное, как *поле первоначального* обнаружения этих предметов: совокупность отправлений и совокупность сущего в его бытии. В обоих аспектах *intentio* и *intentum* — ставится вопрос о том, что представляет собой предданное — отправление или сущее в его бытии — в структурном отношении, т.е. что в нем уже налично в качестве структурного состава, что в нем обнаруживается в качестве того, что составляет его бытие.

Таким образом, предметное поле феноменологического исследования составляет *интенциональность в ее априорности*, взятая в обоих ее аспектах — *intentio* и *intentum*. Но это значит, что в рамках домена интенциональности так называемые логические отправления мышления или объективирующего, теоретического познания составляют лишь одну отдельную сферу, что круг логических задач ни в коей мере не охватывает целокупный регион интенциональности. Тем самым мы определили *предметное поле и аспект исследования* — *интенциональность и априори*. Теперь следующий вопрос: какой способ обхождения с предметами соответствует этому предметному полю?

Характеризуя априори, а также определяя категориальное созерцание, мы уже показали, что последнее относится к простому оригинальному схватыванию и не является некой разновидностью пробной субструкции, как если бы категориальное было областью моих гипотез; было показано, что совокупное априорное содержание интенциональности может быть схвачено только в простом соизмерении с самими вещами. Такого рода схватывание и выделение в простом видении традиционно называют *описанием, дескрипцией*. *Феноменологический способ обхождения с предметами* — это *дескрипция*; точнее, дескрипция представляет собой *выявляющее членение того, что созерцаемо в себе самом*. Выявляющее членение есть *анализ*, т.е. *дескрипция* — это *аналитическая процедура*. Тем самым мы охарактеризовали, хотя, опять же, лишь формально, присущий феноменологическому исследованию способ обхождения с предметами.

Легко видеть, или, лучше сказать, мало кто замечает, что общее понятие дескрипции еще ничего не говорит о конкретной структуре феноменологического исследования. Характер дескрипции как раз-таки должен быть определен на основе подлежащего описанию предметного содержания, так что между описанием и описанием могут быть фундаментальные различия. Следует иметь в виду, что первоначально в этом определении феноменологического способа обхождения с предметами в качестве описания подразумевается лишь *прямое самосхватывание* тематического предмета в противоположность опосредованной субструкции и экспериментированию — и ничего сверх этого. Таким образом, прояснение смысла феноменологической максимы на основе ее первоначальной фактической конкретизации в период прорыва феноменологии позволяет определить это исследование следующим образом: *феноменология* — это *аналитическая дескрипция интенциональности в ее априорности*.

В) САМОПОНИМАНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
 В КАЧЕСТВЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ДЕСКРИПЦИИ
 ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ В ЕЕ АПРИОРНОСТИ

Если смысл определенного таким образом исследования толковать, находясь на тыловых позициях прежней философии, т.е. если слышать в слове "интенциональность" то, что в новом исследовании как раз-таки преодолевается — интенциональность и психическое, — то феноменология оказывается дескрипцией психического — "*дескриптивной психологией*". И если, далее, исходить из традиционных проблемных горизонтов и их деления по четко очерченным дисциплинам (логика, этика, эстетика...), то получается, что эта дескриптивная психология имеет дело со всеми отправлениями: логическими отправлениями познания, отправлениями художественного творчества, эстетического восприятия, нравственными, социальными, религиозными, т.е. с отправлениями, законы и нормы которых определяются в соответствующих дисциплинах — логике, эстетике, этике, социологии, философии религии. В итоге феноменологию принимают за описательную дисциплину науки, *предваряющую* традиционные философские дисциплины, в которых обсуждаются те или иные проблемы; в самой же феноменологии ни о каких проблемах речь еще не идет: она охватывает только факты, но не может выносить суждения о проблемах. Кроме того, она на это и не претендует. Здесь, однако, следует задаться вопросом, не сводит ли эта интерпретация само феноменологическое исследование и изначальный характер его принципа обратно к тому, что оно как раз-таки отвергает и стремится преодолеть? Так трактовать феноменологию — все равно, что истолковывать современную физику с точки зрения астрологии, или химию с точки зрения алхимии, вместо того, чтобы видеть в астрологии раннюю и преодоленную ступень физики. Иначе говоря, то определение феноменологии, к которому мы пришли, прояснив ее принцип, следует понимать, ориентируясь на то, что заложено в ней как задача, как позитивная возможность, что направляет феноменологическую работу, а не на ходячие мнения.

В том, что касается понимания, а тем более проработки феноменологических задач, мы далеки от благополучного завершения: мы имеем лишь скудные, но живительные начатки. Если формальное обозначение этого исследования в качестве аналитической дескрипции интенциональности в ее априорности постигается отчетливо, а именно феноменологически, т.е. в ориентации на предметное содержание того, что оно берет для научной обработки, — то здесь имеется указание на более радикальную трактовку этого исследования, исходящую исключительно из него самого — в духе его собственной максимы "к самим вещам", т.е. достижимую, опять же, лишь на пути обстоятельного продвижения вперед.

Мы прояснили принцип феноменологического исследования, а именно следующим образом: в фактической работе феноменологии мы выявили ее главные результаты и попытались увидеть их собственное содержание, тем самым установив, что интенциональность задает собственное предметное поле, априори определяет аспект, в котором рассматриваются интенциональные структуры, а категориальное созерцание, будучи формой оригинального схватывания этих структур, представляет собой способ обхождения с предметами, т.е. метод этого исследования. Тем самым задача, стоящая перед философией со времен Платона, вновь обрела свою действительную основу в том смысле, что теперь существует возможность исследования категорий. До тех пор, пока феноменология понимает себя самое, она — в противовес всем философским пророчествам и всевозможным попыткам направлять ход жизни — не свернет с этого исследовательского пути. Философское исследование было и остается атеистическим, почему оно и может позволить себе "дерзость мышления", и более того, эта "дерзость" есть не что иное, как внутренняя необходимость философии и ее собственная сила, и именно в своей атеистичности философия становится тем, что один из великих однажды назвал "веселой наукой".

§ 9. Прояснение имени "феноменология"

Теперь попытаемся выяснить, что же, собственно, означает имя "феноменология" в отношении к охарактеризованным выше вещам. Мы сделаем это в три этапа: а) проясним изначальный смысл составных частей этого имени; в) определим полученное таким образом единство значения этого составного слова и соизмерим это собственное значение имени с именуемым, т.е. с охарактеризованным исследованием; с) кратко обсудим некоторые ложные толкования феноменологии, связанные с внешним и превратным пониманием ее имени.

а) ПРОЯСНЕНИЕ ИЗНАЧАЛЬНОГО СМЫСЛА СОСТАВНЫХ ЧАСТЕЙ ИМЕНИ

Имя "феноменология" состоит из двух частей: "*феномен*" и "*логия*". Последняя известна по выражениям типа "теология", "биология", "психология", "социология"; обычно ее переводят как "наука о": теология, наука о Боге; биология, наука о жизни, т.е. об органической природе; социология,

наука об обществе. Тогда феноменология — это *наука о феноменах*. "Логия" — наука о... — может иметь различный характер в зависимости от тематического предмета, не имея логически-формальной определенности, она определяется в нашем случае тем, что значит "феномен". Поэтому сперва следует прояснить первую часть имени.

α) ИЗНАЧАЛЬНЫЙ СМЫСЛ СЛОВА "φαίνόμενον"

Обе составные части восходят к греческим словам: феномен к φαίνόμενον; -логия к λόγος. Φαίνόμενον — это причастие от φαίνεσθαι; последнее в среднем залоге означает "показывать себя"; стало быть, φαίνόμενον — это то, что себя показывает. Средний залог φαίνεσθαι образован от φαίνω: обнаруживать что-либо, делать зримым что-либо само по себе, выносить на свет. Φαίνω имеет корень φα — φῶς, т.е. свет, ясность, то, в чем нечто может быть открытым, зримым в том, что оно есть само по себе. Стало быть, "феномен" означает: φαίνόμενον, то, что показывает себя само. Φαίνόμενα составляют совокупность того, что показывает себя само, и что греки также просто отождествляли с τὰ ὄντα, с сущим.

Сущее же может показать себя в том, что оно есть, из себя самого, различным образом, в зависимости от подхода к нему. Существует примечательная возможность, что сущее покажет себя в качестве чего-либо, чем оно, однако, не является. Такое сущее мы называем не феноменом, не тем, что показывает себя в собственном смысле, но *видимостью*. Таким образом, значение слова φαίνόμενον претерпевает модификацию: можно говорить о φαίμενον ἀγαθόν в противоположность ἀγαθόν, о благом, которое лишь выглядит, "видится" таковым, но фактически не таково. Теперь все сводится к тому, чтобы увидеть взаимосвязь между основным значением слова φαίνόμενον — открытое — и его вторым значением — видимость. Φαίνόμενον лишь постольку может означать нечто такое как видимость, поскольку видимость есть модификация φαίνόμενον в первом смысле; в более точной формулировке: лишь постольку, поскольку φαίνεσθαι означает "показывать себя", оно может означать и "лишь казаться, лишь выглядеть таким, как...". Лишь постольку нечто по своему смыслу вообще претендует на то, чтобы показать себя, оно может представляться каким-либо; лишь то, что претендует на открытость, может быть видимостью, — да ведь *смысл видимости* как раз и заключается в *претензии раскрытия того, что сущее не есть*. Поэтому именно φαίνόμενον как видимость показывает, что слово "феномен" означает *само сущее, открытое как само по себе оно*; видимость же означает лишь само-показывание как кажимость. Поэтому "феномен" означает *то, каким*

образом нам встречается сущее само по себе, как оно показывает само себя.

Мы должны зафиксировать этот подлинный смысл слова "φαινόμενον" — смысл, в котором его использовали греки, — и должны понять, что он не имеет ничего общего с нашим выражением "явление" или "всего лишь явление". Едва ли найдется другое слово, которое произвело бы такое же опустошение в философии и внесло бы такую же путаницу в умы. Здесь мы не можем проследить историю связанных с ним заблуждений; мы попытаемся дать лишь основные отличия феномена в собственном и изначальном смысле кажимости от явления.

Слово "явления" мы используем, например, говоря о проявлениях болезни. В какой-либо вещи показывают себя процессы, свойства, посредством которых она представляется как то-то и то-то. Сами явления суть процессы, отсылающие к другим процессам, от них можно заключить к другому, что не обнаруживается в явлениях. Явления суть явления чего-то, что в качестве явления не дано, что отсылает к другому сущему. Явление имеет характер отсылки, специфика которой состоит как раз в том, что то, к чему явление отсылает, не показывает себя само по себе, но лишь представляет себя, опосредованно на себя указывает, косвенным образом о себе извещает. Таким образом, "явление" означает определенный вид отсылки от чего-то к чему-то, что не показывает себя само по себе, точнее, не только не показывает себя само по себе, но по своему смыслу вовсе и не претендует на это, а претендует лишь на само-представление. Функция отсылки в явлении, в процессе явления, характеризуется как функция *индикации*, *указания на что-либо*. Но когда на нечто указывает что-то другое, это означает, что оно как раз-таки не показано само по себе, но представлено опосредованно, косвенно, символически. Стало быть в том, что мы называем явлением, мы имеем совершенно особую взаимосвязь; в случае же феномена мы имеем отнюдь не взаимосвязь отсылки, но присущую ему структуру показывания-себя-самого. Теперь нам необходимо уяснить себе внутреннюю взаимосвязь феномена в этом подлинном смысле и явления, и в то же время отделить явление от явленности.

Кажимость есть модификация открытого — открытое, которое претендует на то, чтобы быть таковым, но не есть таковое. В этом привативном смысле кажимость — не феномен; она имеет характер показывания себя, но то, что при этом себя показывает, показывает *не* как то, что оно есть. — тогда как явление есть именно представление сущностным образом не-открытого. Таким образом, кажимость всегда возвращается к открытому и заключает в себе идею открытого. Но здесь становится ясно, что явление, симптом,

может быть тем, что оно есть, а именно отсылкой к чему-то другому, себя не показывающему. лишь постольку, поскольку себя показывает являющееся, т.е. поскольку то, что дано как симптом, есть феномен. Явление как отсылку от одного к другому делает возможным то, что нечто — отсылающее показывает себя само по себе. Иными словами, возможность явления как отсылки основана на собственном феномене, т.е. показывании себя. Структура явления как отсылки в себе самой уже предполагает более изначальное показывание себя, т.е. собственный смысл феномена. Нечто может отсылать лишь будучи показывающим себя само.

Понятие явления тоже содержит в себе имя "феномен", соответственно, феномен определяют как явление чего-то не являющегося; это понятие определяют исходя из обстоятельства, которое уже предполагает смысл феномена, не будучи, однако, для него определяющим. Но кроме того явление означает и нечто такое, как являющееся, в противоположность неявляющемуся, т.е. мы имеем два сущих предмета и говорим, что явления суть нечто; а за ними стоит что-то еще — то, явления чего они суть. Чаще всего философия умалчивает о том, что же, собственно, означает это "стояние за...", но во всяком случае ясно, что в таком определении явление и заключенная в нем связь-отсылка понимается онтически, как нечто сущее, так что связь между явлением и вещью в себе становится бытийным отношением: одно стоит за другим. И если к тому же онтическое отличие того, что стоит за... и не показывает себя самое, но лишь оповещает о себе в явлении, видеть в том, что оно и есть собственно сущее, то являющееся, явление оказывается *всего лишь* явлением, так что внутри онтической связи-отсылки между тем, что себя показывает, и тем, что только является в смысле оповещения о себе в себя-показывающем,

проводится определенная градация бытия. Итак, мы имеем двойное понимание явления: в качестве чистой связи-отсылки, первоначально лишенной онтического значения, и в качестве онтической связи-отсылки между *φαίνόμενον* и *ὄν*, сущностью и явлением в онтическом смысле. Когда же явление понимают как низшее сущее, как — в противоположность сущности — всего лишь явление, оно получает наименование кажимости. Тем самым дело окончательно запутывается. Но этой путаницей живет традиционная метафизика и теория познания.

В качестве итога мы, таким образом, должны уяснить себе, что существуют два основных значения слова "феномен": во-первых, это открытое, показывающее себя самое; во-вторых, кажимость — то, что презентует себя в качестве открытого, но лишь выдает себя за таковое. Философы по большей части вообще не знают изначального значения этого слова и не обременяют себя задачей выяснить, что же

под ним подразумевается. Просто словом "феномен" обозначают то, что мы здесь обозначили и рассмотрели как "явление". Критики феноменологии берут именно то, что им подходит, понятие явления и выдвигают это слово как аргумент против предметного исследования.

β) *ИЗНАЧАЛЬНЫЙ СМЫСЛ СЛОВА "λόγος" (λόγος ἀποφαντικός и λόγος σημαντικός)*

Слово λόγος происходит от λέγειν. В вышеупомянутых составных словах "теология", "биология" и т.п. "-логия" означает "наука о..." При этом наука понимается как взаимосвязь положений и высказываний о единстве некоторой предметной области. Однако λόγος означает, собственно, не науку, но восходя к λέγειν речь, *речь о чем-то*. Смысл слова λόγος нельзя определять произвольно, как вздумается, но следует придерживаться того, что греки понимали под λέγειν.

Как же греки понимали смысл "λέγειν" "говорить"? Λέγειν означает не просто создавать и произносить слова: смысл λέγειν -- это δηλοῦν, делать открытым, а именно то, о чем ведется речь, и то, как об этом должно говориться. *Аристотель* определяет смысл λόγος точнее: как ἀποφαίνεσθαι -- *позволение видеть нечто в нем самом, и именно -- ἀπό -- из него самого*. В речи, если она подлинна, то, что говорится, *ἀπό*, -- должно быть почерпнуто из того, о чем говорится, так, чтобы речь-сообщение в своем содержании, в том, что она говорит, делала то, о чем она говорит, открытым и доступным для других. В этом состоит строгий, функциональный смысл λόγος, как он был выявлен *Аристотелем*.

В своем конкретном осуществлении речь имеет характер говорения, т.е. голосового озвучивания слов. В этом аспекте λόγος есть φωνή -- голос. Но это не определяет сущность λόγος, напротив, характер φωνή определяется на основе собственного смысла λόγος как ἀποφαίνεσθαι, на основе собственного характера речи как указывающей, позволяющей видеть. Как подчеркивает *Аристотель*, λόγος есть φωνή μετὰ φαντασίας, так что голосовое озвучивание делает нечто зримым, воспринимаемым, в нем, помимо прочего, дано нечто φαίνεσθαι, φαντασία, то, что можно видеть. Существенное в озвучивании -- это φαντασία, ἀποφαίνεσθαι, то, что в речи говорится и подразумевается в качестве высказанного значения. Поэтому в самом общем определении λόγος это φωνή σημαντική, нечто звучащее, которое что-то показывает в смысле означивания, которое дает нам что-то понятное. "Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, ... ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς¹."

1 Aristoteles, De interpretatione, [1, 17a, 1 sqq.]

Аристотель различает λόγος в самом общем смысле, поскольку он σημαντικός вообще, поскольку речь вообще имеет значение, и λόγος, поскольку он ἀποφαντικός. Ἀποφαίνεσθαι, позволение видеть высказанное в нем самом, есть определенное значение речи. Не каждое положение является теоретическим высказыванием о чем-то: восклицание, слово, просьба, желание, мольба суть не λόγος ἀποφαντικός, в котором что-то сообщается, хотя и σημαντικός: он имеет значение, но не в смысле теоретического постижения чего-либо. В этом смысле специфического λόγος σημαντικός, а именно в смысле λόγος ἀποφαντικός, и следует понимать λόγος во всех составных словах типа "теологии", "биологии" и пр.: λόγος как θεωρεῖν, речь в смысле постигающего предмет — и только такого — сообщения. Стало быть, и в слове "феноменология" λόγος надо понимать в этом смысле λόγος ἀποφαντικός.

б) ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОЛУЧЕННОГО СМЫСЛОВОГО ЕДИНСТВА И СООТВЕТСТВУЮЩЕЕ ЕМУ ИССЛЕДОВАНИЕ

Теперь соединим проясненные по отдельности составные части имени "феноменология". Какое единство значения мы получим и насколько оно — как имя охарактеризованного выше исследования — самому этому исследованию соответствует? Мы обнаруживаем поразительную вещь: что смысл λόγος как ἀποφαίνεσθαι имеет в себе самом предметное отношение к φαίνόμενον. Феноменология есть λέγειν τὰ φαίνόμενα = ἀποφαίνεσθαι τὰ φαίνόμενα — *позволение видеть открытое в себе самом из него самого*. Также и максима феноменологического исследования — к самим вещам — выражает, в сущности, не что иное, как имя феноменологии. Но это значит, что наименование "феноменология" сущностным образом отличается от наименований других наук — теологии, биологии и т.д. — тем, что оно *ничего не говорит о предметной определенности* темы этой науки, но подчеркнуто выражает только именно — и исключительно только — "Как", способ, каким что-либо становится и должно становиться темой для этого исследования! Поэтому "феноменология" — это "методическое" наименование: им обозначается только вид опыта, постижения и определения того, что является темой философии.

Предметы философского исследования носят характер феномена. Коротко говоря, исследование направлено на феномены и только на них. В изначальном и подлинном значении этого слова феноменология означает способ, каким нечто встречается, и способ вполне определенный: *показывание себя в себе самом*. Слово "феноменология" выражает

способ, каким нечто должно быть "вот" посредством λέγειν и для λέγειν для понятийного разъяснения. Выше было установлено, что феноменология изучает интенциональность в ее априорности. Структуры интенциональности в ее априорности суть феномены, т.е. они очерчивают предметы, которые в этом исследовании должны быть приведены к данности и в этой данности эксплицированы. Однако имя "феномен" ничего не говорит о бытии соответствующих предметов, оно обозначает только *способ, каким они встречаются*. Соответственно *феноменальным* называется все то, что становится зримым, встречаясь этим способом, и что принадлежит взаимосвязи интенциональных структур. Поэтому мы говорим о "феноменальных структурах как о том, что усматривается, определяется и опрашивается этим способом исследования. "Феноменологическое" — это все, что относится к такому способу обнаружения феноменов, к способу выявления феноменальных структур, все то, что тематизируется в такого рода исследовании. Тогда *нефеноменологическое* — все, что не удовлетворяет этому способу исследования, его понятиям и методу удостоверения.

Стало быть, феноменология, как наука об априорных феноменах, не имеет и не может иметь никакого отношения к явлениям, не говоря уже о всего-лишь-явлениях. Феноменологически противосмысленно говорить о феноменах как о неких вещах, за которыми стоит что-то еще, — как о представляющих, выражающих что-то явлениях. За феноменом ничего нет, точнее, применительно к феномену вообще невозможен вопрос об этом "за", поскольку то, что дано как феномен, есть как раз-таки нечто в себе самом. Хотя то, что может быть обнаружено и должно быть удостоверено в себе самом, вполне может быть *закрыто*. То, что может быть усмотрено в себе самом и — лишь по своему смыслу — стать доступным в качестве феномена, вовсе не обязательно уже является таковым фактически. То, что представляет собой феномен в возможности, как раз-таки не дано в качестве феномена, но *только еще должно быть дано*. Феноменология как исследование представляет собой именно работу выявляющего позволения видеть в смысле методичного устранения того, чем нечто скрыто.

Сокрытость — понятие, противоположное феномену, и именно то, чем вещи скрыты, составляет первоначальную тему феноменологического рассмотрения. Прежде всего и чаще всего то, что может быть феноменом, скрыто, или известно в предварительном определении. Сокрытие может быть различным: во-первых, феномен может быть скрыт в том смысле, что он вообще *еще не открыт*, о его содержании еще ничего не известно. Кроме того, феномен может быть *засорен*. Это значит, что когда-то он уже был открыт, но вновь попал под что-то скрывающее. Это последнее

скрывает феномен не тотально: некогда открытое еще остается зримым, хотя лишь как кажимость. Но сколько кажимости, столько и бытия; сокрытие как *загораживание* наиболее частый и опасный вид сокрытия, поскольку здесь особенно велика возможность обмана и заблуждения. Первоначально зримые феномены лишаются корней, отрываются от своей почвы и остаются непонятыми в их вещном (*sachmässigen*) происхождении. Само же сокрытие, понимается ли оно в смысле вообще неоткрытого или в смысле засорения и загораживания, имеет двоякое значение. Оно может быть *случайным* и *необходимым*: последнее содержится в способе бытия акта открытия и в его возможностях. Когда положение, изначально полученное феноменологически, высказывается в сообщении, оно подвергается опасности сокрытия. В пустом предположении оно переходит из уст в уста, теряет свою почву и превращается в невесомые слова. То, что было получено и удостоверено изначально, может стать окаменелостью, и эта возможность заложена даже в конкретной феноменологической работе: поскольку она несет в себе этот радикальный принцип, сокрытие может исходить из нее самой. Вместе с возможностью радикального раскрытия феноменология полагает в себе соответствующую опасность — застыть в своих результатах.

Трудность подлинно феноменологической работы заключается как раз в том, что она должна стать в положительном смысле критичной по отношению к себе самой. От предметов феноменологического исследования нужно предварительно добиться, чтобы они явили себя по типу феномена. Это значит, что характерный способ схватывания феноменов — оригинально схватывающее выявление — ни в коей мере не является непосредственным схватыванием в том смысле, который позволил бы сказать, что феноменология — это простое видение, для которого не требуется никакого методического обеспечения. Верно обратное, потому-то столь важно ясно понять феноменологическую максимум. Феномен не дан с самого начала, поэтому уже исходные рассматривания и выявляющее прохождение через сокрытие требуют значительного методического обеспечения, которое позволяет достичь определенности и получить ориентиры касательно того, что может представлять собой феноменальная данность интенциональности. В требовании изначальной прямой данности феноменов нет ничего от комфортного непосредственного созерцания. Именно потому, что нельзя дедуцировать сущность из сущности, вывести априори из априори, раскрыть что бы то ни было из чего-то другого, но все должно быть дано в удостоверяющем усмотрении. — именно поэтому каждая отдельная феноменальная связь задает путь исследования, всякий раз новый в зависимости, опять же, от того, в какой степени раскрыто априори и от того, каким образом

и в какой мере оно затемнено традицией. Поскольку в конечном счете каждая структура должна быть обнаружена в ней самой, то поначалу феноменология предстает в облике, как говорят, *феноменологии в картинках*: исследования, в котором лишь выявляются отдельные структуры, что, пожалуй, весьма полезно для систематической философии, но лишь в качестве чего-то предварительного. Поэтому философы соглашались санкционировать отдельные феноменологические результаты не иначе как встраивая их в какую-нибудь диалектику и т.п. В противовес этому мы скажем, что с самого начала нет нужды что-либо измышлять о связях интенциональных структур: взаимосвязь в сфере априорного всегда определяет себя сама, и только из вещей, которые исследуются на предмет их феноменальной структуры. Теперь мы можем оставить эту тему, поскольку до тех пор, пока не будет прояснен конкретный облик феноменологии, все эти размышления останутся непродуктивными.

с) ТИПИЧНЫЕ ОШИБКИ В ПОНИМАНИИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ, ПРОИСТЕКАЮЩИЕ ИЗ ЕЕ НАЗВАНИЯ

Я хотел бы лишь совсем кратко остановиться на некоторых типичных ошибках в понимании феноменологии, поскольку они все еще сплошь и рядом господствуют в философии, и мало кто дает себе труд прояснить собственный смысл феноменологии, исходя из ее конкретной работы. Типичный и, вероятно, лучший пример того, что нынче могут произвести по этому вопросу, представляет собой статья *Риккерта* в журнале "Логос"¹.

Риккерт доказывает здесь, что феноменология не является и не может быть философией непосредственного, и в качестве альтернативы этому предлагает свое видение такой философии. Уже здесь видна характерная установка: должна существовать философия непосредственного, и все остальное должно быть сообразовано с ней. "По меньшей мере нужно предварительное опосредование для того, чтобы понятия явления и феноменологии сделать пригодными для философии непосредственного"². Против этого прежде всего и в общем следует возразить, что феноменология и не должна быть философией интуиции или философией непосредственного, она вообще не стремится построить философию в голове, но — постигнуть вещи.

1 Rickert H. Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung, in: Logos, 1923/24. Bd. XII, S. 235-280.

2 Там же, S. 242 прим.

*Риккерт*овская критика основана на его утверждении, что по своему смыслу явление — как явление чего-то — ориентировано на нечто, что само не есть явление, стало быть, не дано непосредственно; поскольку же явление всегда есть явление чего-то, что стоит за ним, непосредственное не может быть схвачено, так что мы всегда имеем дело с чем-то уже опосредованным. Поэтому феноменология не пригодна к роли основной философской науки. Как видим, *Риккерт* сначала просто перенимает понятие явления, феномена, нимало не задумываясь о его изначальном значении и его собственном значении в феноменологии, и критикует конкретную исследовательскую работу, опираясь на традиционное понятие явления — на пустое слово. Подробнее обсуждать эту статью незачем, потому что критика не даст никаких предметных результатов, а также потому, что на самом-то деле критиковать *риккерт*овские возражения — дело немудреное. Но ее нужно было упомянуть, т.к. в ней лишь выражено то, что стало обычным для философии вообще и для ее отношения к феноменологии в частности. Я говорю об этом не для того, чтобы спасти феноменологию, но чтобы показать, что в подобных интерпретациях не только искажается смысл феноменологической работы, но — и прежде всего — утрачивается философский инстинкт предметного мышления.

ГЛАВА III

Первоначальное оформление
феноменологического исследования
и необходимость радикального
осмысления внутри него самого
и на его основе

Мы переходим теперь к третьей главе нашего подготовительного рассмотрения смысла и задачи феноменологического исследования. Прояснив принцип и три главных открытия феноменологии и охарактеризовав на этой основе ее название, мы тем самым выполнили задачу, поставленную во второй главе: выявить смысл феноменологического исследования. В первой главе мы обсудили возникновение и прорыв феноменологического исследования, во второй — фундаментальные открытия феноменологии, ее принцип и смысл ее названия; теперь, в третьей главе, нам предстоит вкратце рассмотреть первоначальное оформление феноменологического исследования и показать — исходя из него самого и в соответствии с его собственным принципом — необходимость нового осмысления его предметного поля.

Это осмысление будет направлено на изначальное, т. е. феноменологическое, фундаментальное определение тематического поля, а именно на фундаментальное определение интенциональности и того, что всегда дано вместе с ней. Поэтому оформление и развитие феноменологического исследования тоже должно быть охарактеризовано в свете этой задачи — задачи первоначального обретения тематического поля, как она определяется феноменом интенциональности. Мы рассмотрим: во-первых, ход выявления тематического поля, его определение и задаваемые им рабочие горизонты, и здесь мы будем ориентироваться на результаты двух на сегодняшний день ведущих в феноменологии исследователей: Гуссерля и Шелера.

Затем, исходя из самого этого исследования, мы покажем, что в нем до сих пор не поставлена — и не могла быть поставлена — одна фундаментальная проблема, что на то есть свои причины, покажем, каковы они и какие условия должны быть выполнены, чтобы это стало возможно, и, наконец, каким образом вследствие этого задача феноменологического исследования получает более радикальное определение. Эта проблема представляет собой *фундаментальный онтологический вопрос о смысле бытия* — вопрос, который какая-либо онтология никогда не может поставить, но который в том или ином, обоснованном или необоснован-

ном ответе всегда уже предполагается и используется ею. Вопрос о бытии встает как следствие имманентной критики самого феноменологического исследования, и частичный ответ на него составляет специальную тему нашего курса. При этом настоящая третья глава подготовительной части представляет собой *экспозицию* содержания предметной области, к рассмотрению которой мы перейдем в дальнейшем.

§ 10. Разработка тематического поля: фундаментальное определение интенциональности

а) ЭКСПЛИКАЦИЯ ГРАНИЦ ТЕМАТИЧЕСКОГО ПОЛЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ФИКСАЦИЯ РАБОЧИХ ГОРИЗОНТОВ У ГУССЕРЛЯ И ШЕЛЛЕРА

В первом прорыве феноменологического исследования фактическая работа концентрировалась на определении базовых феноменов, с которыми сопряжена данность объектов логики и теории познания: на интенциональных отправлениях (*Verhaltungen*) сущностно теоретического характера, а именно — научного познания в его специфике. Хотя уже были намечены перспективы дескрипции иных, специфически эмоциональных отправлений, прежде всего в связи с вопросом о том, как вообще акты могут получать выражение в понятиях. Тематически первые исследования были нацелены на расчистку определенного участка поля; поначалу речь еще не шла об основополагающем отграничении всего тематического поля целиком, хотя были исследования и в этом направлении¹. Впоследствии интенциональность, характер объективирующих актов, прорабатывались в обоих главных аспектах *intentio* и *intentum*, но все же эти сущностные структурные моменты фундаментальной конституции интенциональности как таковые еще не были выделены с полной отчетливостью.

Все это конкретное расширение тематического поля, основополагающее осмысление его регионального характера и его отграничение от других регионов, разработка базовых направлений возможного исследования интенциональности — было осуществлено в десятилетие, последовавшее за выходом "Логических исследований", т. е. в 1901-1911 гг. Параллельно со все более широким, содер-

1 Ср. в особенности: Husserl E. Logische Untersuchungen, Bd. 2, 5 Unters.

жательным и чистым раскрытием феноменального поля шло формирование метода и его феноменологической теории. Этот процесс вместе с соответствующей литературной продукцией будет охарактеризован очень кратко — лишь для того, чтобы в двух словах ответить на вопрос, с которым ко мне постоянно обращаются, — на вопрос о так называемой феноменологической литературе, которой, собственно, нет.

После выхода "Логических исследований" работа Гуссерля сначала концентрировалась на дальнейшем развитии феноменологии восприятия в широчайшем смысле: не только чувственного, но и восприятия в смысле оригинального схватывания вообще, в каких угодно предметных областях. Лишь год назад, т. е. почти через двадцать пять лет, эти исследования были завершены, однако они еще не опубликованы. Затем, в связи с новым направлением его преподавательской деятельности в Геттингене, работа Гуссерля ориентировалась на систематическое развитие логики, на феноменологию объективирующего познания, в особенности же — суждения. Эта логика, несмотря на ряд новых заходов, тоже не была завершена. Одновременно работа концентрировалась на феноменологии специфически практической деятельности, в полемике с практической философией Канта. На это время (1913-1914) приходится возникновение первых отправных точек так называемой априорной ценностной аксиоматики, которые затем воспринял и разработал Шелер.

В это время в Германии мало-помалу стал известен Бергсон — существенная заслуга Шелера, который очень рано узнал Бергсона, оценил его значение, а затем и сам испытал его влияние. Шелер же инициировал перевод его произведений на немецкий язык. В связи с этим открытием Бергсона также и у Гуссерля появились исследования по имманентному сознанию времени, которые частично были опубликованы в его последующих работах¹.

Впоследствии стало заметным также влияние Дильтея, мысль которого была внутренне родственна феноменологическим тенденциям. Это привело к тому, что интерес Гуссерля к теории науки в широчайшем смысле, первоначально односторонне ориентированный на естественнонаучные проблемы, распространился на специфические предметности наук о духе. И наконец, еще одно существенное направление работы было задано полемикой с Марбургской школой, прежде всего с "Введением в психологию" Наторпа². Ра-

1 Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, hrsg. v. M. Heidegger, Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Bd. 9, Halle a. d. S., 1928. [В русском переводе: Э. Гуссерль. Собрание сочинений, т. 1, М., 1994.]

2 Natort P. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888: 2. Aufl. 1921 unter dem Titel: Allgemeine Psychologie.

зумеется, полемика с этой психологией не могла быть ничем иным, как размежеванием в отношении вопроса о структуре сознания — региона, в границах которого обе стороны размещали всю совокупность переживаний, а вместе с тем и все содержание интенциональности. Таким образом, в это время процесс формирования феноменологии и феноменологическая работа были включены в горизонт современной философии — обстоятельство, не оставшееся без последствий для последующей постановки феноменологических вопросов.

В промежутке между 1900 и 1910 гг. феноменологических публикаций не было; тем больший резонанс имели в узком кругу геттингенские работы. Особенно значительны были два доклада, прочитанные *Гуссерлем* в геттингенском математическом обществе в 1902 г. Кроме того, в это время произошло так называемое крушение *школы Липса*, после чего некоторые из его бывших учеников переехали в Геттинген, где в кругу феноменологов включились в обсуждение фундаментальных вопросов и стали готовить свои позднейшие публикации. В тогдашних дискуссиях *Гуссерль* сделал достоянием гласности многие из самых свежих результатов своих исследований, и большая доля того, что затем было опубликовано под другими именами, является его достоянием. Что, впрочем, для самой феноменологической работы не существенно: в конечном счете безразлично, кто первым натолкнулся на ту или иную мысль.

Новым литературным выступлением *Гуссерля* стала статья в "Логосе": "*Философия как строгая наука*"¹. Это статья программного характера, однако она представляет собой не набросок на будущее, но итог десятилетней работы. В философских кругах она почти повсеместно произвела впечатление разорвавшейся бомбы, в рамках же феноменологии она послужила твердой основой для работы мало-помалу формирующегося молодого поколения исследователей и побудительным мотивом к объединению их усилий. Эта консолидация имела следствием учреждение в 1913 г. собственного издания феноменологов — "*Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям*". Его первый выпуск появился в 1913 г., на сегодняшний день вышло еще шесть томов, последний — в 1923 г. Два первых тома включали работы издателей — *Гуссерля* и *Шелера*, *Райнаха*, *Пфендера* и *Гайгера*. В последующие тома вошли новые оригинальные работы *Пфендера* и *Гайгера*, а также ученические работы разного качества.

1 Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos, Bd. I, 1910/11; [теперь также отдельным изданием в: Quellen der Philosophie, ed. R. Berlinger, Nr. 1, Frankfurt a. M., 1965.] В русском пер. — в ежегоднике "Логос", кн. 1, М., 1911.

В первом томе ежегодника напечатано сочинение Гуссерля *"Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии"*, книга первая¹. Вслед за этим была подготовлена вторая книга, но она до сих пор не опубликована².

Во втором томе, а частично уже в первом, вышла еще одна работа основополагающей значимости, а именно работа Макса Шелера о *"формализме в этике и материальной этике ценностей"*³; она содержит большие фрагменты основополагающих феноменологических исследований, выходящих за рамки отдельно взятого региона этики. Следует также указать на сборники статей Макса Шелера, прежде всего на работу *"Об идолах самопознания"*⁴, далее: *"К феноменологии и теории чувства симпатии"*⁵ — несколько лет назад она появилась во втором издании, правда, существенно уступающем первому.

Собственное формирование феноменологии, т. е. непосредственная экспликация проблемы выявления и фундирования ее тематического поля, было определено названными проблемами, поставленными Гуссерлем и Шелером, поэтому при анализе позднейших фундаментальных штудий следует постоянно иметь в виду эти две проблемные сферы. В конкретном процессе формирования феноменологической работы сами рабочие горизонты поначалу фиксировались сугубо традиционно, в соответствии с разделением дисциплин: феноменологические исследования велись в логике, этике, эстетике, социологии, философии права; горизонты постановки вопросов оставались теми же, что и в сложившейся философской традиции. Затем, когда на первый план вышел феномен интенциональности и когда были феноменологически различены *intentio*, *intentum* и корреляция между ними, выявилось три направления работы, каждое из которых предполагает остальные: феноменология акта, феноме-

- 1 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1. Bd., 1 Teil, Halle, 1913; [Теперь также: Husserliana Bd. III, hrsg. v. W. Biemel, Haag, 1950.] Фрагменты этой работы в русском переводе: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994.
- 2 Husserl E. Ideen..., 2. Buch [Husserliana Bd IV, hrsg. v. M. Biemel, Haag 1952.]
- 3 Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants), 1. Teil 1913. in: Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung; selbständig mit II. Teil, a. a. O., Halle, 1916. Второй раздел в русском переводе: М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994.
- 4 Scheler M. Idole der Selbsterkenntnis, in: Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig, 1915.
- 5 Scheler M. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, 1913: 2. Aufl. u. d. T.: Wesen und Formen der Sympathie. 1923; 3. Aufl. 1926.

нология предмета и их корреляция. Это же различие мы находим у Гуссерля в понятиях "ноэзис", специфическая структура самонаправленности на..., и "ноэма", предмет, поскольку он мнится в интенции. Их корреляцию Гуссерль не рассматривает отдельно, так как, по его мнению, она дана вместе с ноэзисом и ноэмой и заключена в них.

б) ОСНОВОПОЛАГАЮЩЕЕ ОСМЫСЛЕНИЕ
РЕГИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ТЕМАТИЧЕСКОГО
ПОЛЯ В ЕЕ ОРИГИНАЛЬНОСТИ: ВЫЧЛЕНЕНИЕ
ЧИСТОГО СОЗНАНИЯ КАК ОСОБОГО
БЫТИЙНОГО РЕГИОНА

Мы спрашиваем: как осуществляется основополагающее и эксплицитное вычленение тематического поля феноменологии у Гуссерля?

Феноменология была охарактеризована как аналитическая дескрипция интенциональности в ее априори. Можно ли выделить интенциональность в ее априори в качестве особого региона, возможного тематического поля отдельной науки?

Интенциональность была определена как структура переживаний, а именно в соответствии с основными моментами их конституции: *intentio — intentum*. Вычленение ее априори означает выявление структур, которые изначально образуют отдельные переживания и их возможные взаимосвязи, структур, изначально заложенных в любом восприятии и воспринимаемом предмете, независимо от того, как конкретно индивидуализировано восприятие как восприятие именно этого человека, данного происхождения и характера. Это отличающее усмотрение (*Heraussehen*) априори называется *идеацией*. Идеация есть акт категориального усмотрения, т. е. акт фундированный — фундированный в представлении конкретного единичного предмета. Идеация всегда и необходимо осуществляется на основе экземплярного усмотрения. Таким образом, основополагающее выявление априорного поля интенциональности призвано прояснить следующее: во-первых, экземплярную подоснову, сферу конкретных единичностей в переживаниях, из которой должна быть идеативно извлечена их интенциональная структура; во-вторых, способ такого извлечения априорных структур из этой первоначальной сферы; в-третьих, характер и способ бытия самого таким образом выявляемого региона.

Легко видеть, что первая задача — нахождение и определение исходной сферы — является и решающей, поскольку искомое поле обретается через отграничение от этой сферы. Такого рода основополагающее осмысление предполагает, очевидно, иной ход мысли, нежели тот, который мы видим

на этапе прорыва феноменологии. Там изучение и дескрипция интенциональности еще целиком оставались в рамках предзаданных дисциплин — психологии и логики — и их вопросов. Теперь же речь идет не об этих вопросах и не о традиционных задачах, теперь главное — на основе рассмотрения самих вещей осмыслить взаимосвязь искомого феноменологического поля и исходной сферы, т. е. речь идет о конкретной индивидуализации интенциональности, об отправлениях сознания, о переживаниях, и задача заключается в определении поля, в котором эти отправления первоначально становятся доступными.

Вопрос: каким образом отправления сознания, с которых должна быть считана структура интенциональности, становятся доступными? Как первоначально даны предметы типа интенциональности, структуры переживания, самих переживаний? Первоначальная данность означает данность для так называемой *естественной установки*. В качестве чего обнаруживаются в ней переживания, отправления, различные виды сознания чего-то? Требуется увидеть и проследить, каким образом из данного в естественной установке возникает "новый научный домен" феноменологии¹. Цель, стало быть, заключается в раскрытии одного из новых научных доменов. Этот новый регион обозначается как регион *чистых переживаний, чистого сознания с его чистыми коррелятами*, регион *чистого Я*. Он представляет собой новую объектную область и, как говорит *Гуссерль*, бытийный регион, принципиально отличающийся от прочих, специфически феноменологический регион. Сам *Гуссерль* так характеризует ход исследования: "Поначалу мы будем действовать методом прямого указания, поскольку бытие, на которое мы должны указать, представляет собой не что иное, как то, что мы вполне обоснованно назовем "чистыми переживаниями", "чистым сознанием" с его чистыми "коррелятами сознания" и, с другой стороны, с его "чистым Я"; при этом мы будем отталкиваться от *того Я, того сознания, тех переживаний*, которые даны нам в естественной установке..."²

Как же, по описанию *Гуссерля*, человек дан себе самому в естественной установке? Я представляю собой "реальный объект, подобно прочим объектам естественного мира"³, т. е. человек, в том числе и я, в реальности подобен домам, предметам мебели, горам, деревьям. Я исполняю акты (*cogitationes*); они относятся к "человеческому субъекту", следовательно, суть "явления той же природной действительности

1 Husserl E. Ideen I. S. 56 (S. 67).

2 Там же, S. 58 (S. 70).

3 Там же, S. 58 (S. 70).

ти"¹. Такую взаимосвязь переживаний в человеческом или животном субъекте можно в ее целокупности обозначить как *индивидуальный поток переживаний*. Сами переживания суть "реальные внутримировые явления" в "одушевленных существах".

На этой естественной установке, в которой мы обнаруживаем такие объекты, нам следует теперь задержать внимание и рассмотреть взаимосвязь переживаний, а именно наших собственных, протекающих реально. Это обращение к взаимосвязи наших собственных переживаний представляет собой новый акт, который принято называть *рефлексией*. В актах рефлексии мы обнаруживаем предметности, которые сами имеют характер актов, переживаний, видов сознания чего-то. В рефлексии мы прослеживаем акты и можем их описывать, как мы это делали ранее, анализируя представление, образное сознание и пустое мнение. Когда мы живем в актах рефлексии, мы сами направлены на акты. В этом проявляется своеобразие рефлексии: ее предмет, т. е. акты, принадлежит той же бытийной сфере, что и рассмотрение этого предмета. Как рефлексия, так и рефлектируемый предмет принадлежат одной и той же бытийной сфере; предмет, рассматриваемое, и само рассмотрение *по своему содержанию* (geell) заключены одно в другом. Предмет и акт схватывания в той или иной его разновидности относятся к общему потоку переживаний. Такого рода содержательная заключенность схваченного предмета в самом схватывании, в единстве одной и той же содержательной области (Realität), называется *имманентностью*. Здесь этот термин имеет смысл содержательно-совместного бытия рефлектируемого и рефлексии. Тем самым охарактеризовано специфическое многообразие некоего сущего, а именно — бытия переживаний и актов. "Сознание и его объект [рефлексия и акт как предмет рефлексии] образуют индивидуальное, существующее только посредством переживаний, единство"².

Очевидно, совсем иначе обстоит дело в случае так называемого трансцендентного восприятия, восприятия вещей. Восприятие вещи "стул" как переживание содержательно этот стул в себе не содержит, сам стул, как вещь, говоря фигурально, не плавает в потоке переживаний. Восприятие, говорит *Гуссерль*, "вне какого либо [внутреннего] сущностного единства с нею"³, с вещью. Переживание "может быть связано в некое целое, совокупная сущность которого охватывала бы внутренние сущности этих переживаний и фундировалась бы в них, только с переживаниями"⁴. Целост-

1 Там же, S. 58 (S. 70 и сл.).

2 Там же, S. 68 (85).

3 Там же, S. 69 (86).

4 Там же.

ность сознания, целостность потока переживаний, такова, что может быть фундирована только в переживаниях как таковых. Единство этой целокупности, взаимосвязь переживаний, определяется только внутренней сущностью самих переживаний. Собственно говоря, какая-либо целокупность вообще может быть единой только на основе внутренней сущности каждой из своих частей. Из этой целокупности потока переживаний, как заключенного в себе самом, исключены все вещи, т. е. все реальные предметы, прежде всего — целиком и полностью — материальный мир. В отношении к региону переживаний материальный мир представляет собой нечто иное, чужеродное. Это показывает анализ любого простого восприятия.

Но в то же время уже в начале рассмотрения стало ясно, что поток переживаний как реальное явление в едином психофизическом одушевленном существе связан с реальным миром, например с вещественными телами, так что образует с ним конкретное единство. Таким образом, сознание, т. е. целокупность переживаний, двояко вплетено в структуру реальности. С одной стороны, сознание — всегда сознание человека или животного. Оно образует психофизическое единство того или иного animal, которое представляет собой данный реальный объект. "Психическое — не мир для себя, оно дано как Я или как переживание Я..., а подобные явления, как показывает опыт, привязаны к определенным физическим вещам, именуемым телами"¹. "Всякое психологическое определение eo ipso является определением психофизическим, а именно в самом широком смысле..., заключающемся в том, что оно всегда имеет физический коннотат. Даже там, где психология — опытная наука — нацелена на чистое определение явлений сознания, а не на психофизические зависимости в обычном узком смысле, эти явления все же мыслятся как природные, т. е. как принадлежащие сознанию человека или животного, которое в свою очередь состоит в самопонятной и имплицитно подразумеваемой связи с собственным телом"².

Сознание как составная часть названного анимального единства является также сознанием об этой реальной природе, фактически единым с нею в конкретной действительной жизни каждого живого существа (человека), но в то же время оно отделено от нее абсолютно непроходимой пропастью, что можно видеть в любом внешнем восприятии, поскольку внешнее восприятие всегда демонстрирует различие имманентного и трансцендентного. Но это разделение на две бытийные сферы примечательно тем, что именно сфера

1 Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos I. S 298.

2 Там же, S. 298 и сл.

имманентного, сфера переживаний, определяет возможность, в рамках которой абсолютно отделенный от нее трансцендентный мир может вообще стать предметным миром. Ввиду этой двоякой вплетенности сознания — в реальное единство конкретного animal и, далее, в соотношение имманентного и трансцендентного, существующее несмотря на реальную пропасть между ними — встает вопрос: допустимо ли вообще говорить, что сознание имеет "внутреннюю сущность"? Действительно ли оно представляет собой некую замкнутую в себе взаимосвязь? Как вообще возможно выделение сознания в качестве особого региона переживаний, особого бытийного региона?

Уже самые первые наши рассуждения показали, что регион переживаний определяется свойством интенциональности. В переживаниях в силу их интенциональности трансцендентный мир некоторым образом присутствует, причем следует иметь в виду, что эту предметность трансцендентного мира, прежде всего вещей, необязательно понимать как схваченность. Схватывание данных вещей является, как подчеркивает Гуссерль, лишь определенным модусом акта, например, в любви я живу "в" любимом, но в самом этом акте любимое не является предметом в смысле схваченного предмета; для того, чтобы представить себе любимое предметным в смысле простого схватывания, предварительно требуется новая модификация установки. Чтобы не суживать понятие интенциональности, надо иметь в виду, что схватывание не идентично направленности на..., но представляет собой лишь один, вполне определенный и вовсе не обязательно доминирующий модус интендирования сущего. В той же рефлексии, когда я обращаюсь к определенному переживанию, к определенному акту, скажем, к акту восприятия вещи, я тематически ориентирован на восприятие, а не на воспринятое. Правда, я могу и так тематизировать само восприятие, что воспринятое, именно воспринятое в нем, сам его предмет, тоже будет схвачен, но при этом я буду жить не непосредственно в восприятии, скажем, стула, но — тематически в схватывании акта восприятия вместе с воспринятым в нем. Такого рода рассмотрение акта и его предмета не является трансцендентным схватыванием самой вещи; рефлектируя таким образом, я, можно сказать, уже не участвую в восприятии, в самом конкретном восприятии; я живу уже не в восприятии собственно стула, но в установке имманентного рефлексивного схватывания этого восприятия, не в тезисе материального мира, но в тематическом полагании схватывающего его акта и его предмета, как он присутствует в акте. Это неосуществление тезиса материального мира, как и любого трансцендентного мира, называется *éloхή*, воздержание.

В любом феноменологическом анализе мы рассматриваем акт таким образом, что, не участвуя непосредственно в его

осуществлении, не следуя за его тематическим смыслом, тематизируем лишь сам этот акт, тем самым обретая в качестве темы и его предмет, как он существует в качестве предмета, внутри соответствующей интенции. Это значит, что воспринятое мнится не непосредственно как таковое, но в "Как" его бытия. Эта модификация, в которой мы теперь рассматриваем сущее, поскольку оно выступает предметом интенциональности, называется *заключением в скобки*.

Такое заключение сущего в скобки у самого сущего ничего не отнимает и не означает непризнания бытия сущего; напротив, оно представляет собой переключение взгляда, имеющее целью сделать доступным именно бытийный характер сущего. Это феноменологическое исключение трансцендентного тезиса имеет одну-единственную функцию: открыть доступ к сущему в аспекте его бытия. Слово "исключение" всегда будет пониматься превратно, пока будут думать, что феноменологическое рассмотрение, исключив тезис наличного бытия, больше не имеет дела с сущим; на самом же деле благодаря ему оно сосредоточивается исключительно только на определении бытия самого сущего.

Но такое *ἐποχή* может быть основополагающим образом проведено по отношению ко всем возможным отправлениям сознания. Когда я провожу через всю сферу актов сквозное *ἐποχή*, это значит, что мое внимание уже не приковано к объектам отдельных актов восприятия, размышления и т. д.: оно обращается теперь на акты и их предметы, как они предстают в самих актах, в их предметном бытии. Такое выявление сферы актов и их предметов в рамках определенного единства называется *редукцией*.

Эта редукция в смысле неосуществления какого бы то ни было трансцендентного тезиса является первым звеном в последовательности *феноменологических редукций*. Если я таким же образом редуцирую конкретную взаимосвязь переживаний моей собственной жизни, то в результате я по-прежнему буду иметь все ту же конкретную взаимосвязь переживаний, которая является моей, но уже не растворяясь более в мире, не следуя естественной направленности самих актов, но имея перед глазами сами акты в их полной структуре. Редуцированное этой так называемой *трансцендентальной редукцией* поле тоже представляет собой поле уникальности, поле потока моего сознания.

Затем это уникальное поле собственного потока переживаний подвергается второй редукции — *эйдетической*. После нее акты и их предметы исследуются уже не как конкретно-единичные выражения этого моего конкретного бытия как потока переживаний, но это единство потока переживаний теперь рассматривается идеативно, т. е. всякий момент, определяющий этот индивидуальный поток как индивидуальный, исключается. В конкретных переживаниях рассмат-

ривается исключительно только структура, принадлежащая, скажем, восприятию, представлению, суждению как таковым, независимо от того, кто воспринимает или выносит суждение, в какой момент и в какой конкретной констелляции переживаний. Посредством этой двойной редукции (трансцендентальной и эйдетической) из первоначально данной единичной индивидуализации потока переживаний извлекается так называемое *чистое*, т. е. уже не конкретно-индивидуальное, но *чистое поле сознания*.

Уже при отграничении реальности вещи от реальности потока переживаний было показано, что трансцендентная реальность мира не принадлежит содержательному целому потока переживаний. Стул — не переживание и не переживаемая вещь, способ его бытия тотально отличен от способа бытия переживаний. С другой же стороны, вся предметная область так называемого имманентного восприятия определяется тем, что способ ее бытия — тот же, что и способ бытия самого имманентного восприятия. Отсюда следует, что предмет имманентного восприятия является *абсолютно данным*. И, соответственно, поток переживаний представляет собой сферу *абсолютной позиции*, как выражается Гуссерль. Правда, всякое трансцендентное восприятие тоже схватывает воспринятое, вещь, вживе, как осязимо присутствующую, но при этом всегда существует возможность, что в действительности воспринятого может и не быть, тогда как в имманентном схватывании переживания оно, напротив, дано в своей абсолютной самости. Имманентное восприятие, рефлексия над актами, направлена на такое сущее, бытие которого в принципе невозможно отрицать, или, как сформулировал Гуссерль: "Всякая данная вживе вещь может и не существовать... [тогда как] ни одно данное вживе переживание не существовать не может"¹. Итак, оказывается, что особенность сферы имманентного заключается в способе данности, называемом абсолютным. Все вышесказанное позволяет заключить, что сфера чистого сознания, которую мы обретаем на пути трансцендентальной и эйдетической редукций, отличается от прочих сфер качеством *абсолютной данности*.

Случайность вешного мира ничего не меняет в абсолютном бытии переживаний, более того, они всегда предпосланы миру. Тут рассмотрение достигает своей высшей точки. "В раскрывшихся нам сущностных взаимосвязях уже заложены важнейшие послышки, из которых мы выведем заключение о принципиальной устранимости совокупного природного мира из домена сознания, из бытийной сферы переживаний"² — устранимости его "Как" с помощью редукций.

1 Ideen I, S. 86 (109).

2 Там же, S. 87 (109 и сл.).

Здесь уже обнаруживается родство с *Декартом*. То, что было выделено в феноменологии, причем на более высокой ступени анализа, как чистое сознание, виделось и *Декарту*, а именно как *res cogitans*, совокупное поле *cogitationes*, тогда как трансцендентный мир, частный случай которого *Гуссерль* равным образом усматривает в мире материальных вещей, характеризуется у *Декарта* как *res extensa*. Это родство не только фактически существует, но и открыто признается *Гуссерлем* там, где рассмотрение, по его словам, достигает высшей точки. В феноменологии, говорит он, лишь раскрывается с полной отчетливостью то, к чему, собственно, и стремился *Декарт* в "*Размышлениях...*", хотя его метод и его философская цель были иными. Эта связь с *Декартом* и открытая ее фиксация существенны для критического понимания бытийного характера того региона, что обретается посредством так называемых редуктивных рассуждений.

Нам еще предстоит более точно поставить вопрос: как вообще возможно, что эта сфера абсолютной позиции, чистое сознание, которое ведь должно быть абсолютно отделено от всякой трансценденции, в то же время объединено с реальностью в единстве реального человека, который сам находится в мире как реальный объект? Как возможно, что переживания, образуя абсолютный чистый бытийный регион, в то же время находятся в сфере трансценденции мира? Это вопрос, в рамках которого движется вычленение феноменологического поля чистого сознания у *Гуссерля*.

§ 11. Имманентная критика феноменологического исследования: критическое обсуждение четырех определений чистого сознания

Наш вопрос будет следующим: ставится ли при таком вычленении тематического поля феноменологии, поля интенциональности, вопрос о *бытии этого региона*, о *бытии сознания*, и, соответственно, что вообще означает "бытие", когда говорится, что сфера сознания есть сфера и регион *абсолютного бытия*? Что означает здесь "*абсолютное бытие*"? Что означает "бытие", когда речь идет о бытии трансцендентного мира, о реальности вещей? Достаточно ли прояснено в том измерении этого фундаментального размышления, в котором осуществляется вычленение поля феноменологии, само основание различения двух бытийных сфер, а именно *смысл бытия*, о котором ведь речь заходит

постоянно? Обретаена ли вообще в феноменологии методическая почва, на которой только возможна постановка этого вопроса о смысле бытия вопроса, предшествующего всякому феноменологическому исследованию и неявно присутствующему в нем?

Мы пока не станем обсуждать, является ли этот вопрос фундаментальным вопросом, возможно ли и имеет ли смысл радикальное выявление поля интенциональности без явной постановки этого вопроса и ответа на него. Однако если вопрос необходим, то осмысление бытия вообще, а вместе с тем, в конечном счете, и конкретная возможность исследования этого вопроса, феноменологически тем более необходимы. Но тогда имеющая место на данный момент позиция окажется феноменологически неудовлетворительной.

Мы заложим основу для критического рассмотрения присутствующего феноменологии предметного поля, когда выясним, затрагивается ли вообще бытие интенционального вопросом, если он ставится в этих трех горизонтах рассмотрения: какова почва, на которой обретается это предметное поле? каков путь обретения этого тематического поля? каковы определения этого вновь обретенного предметного поля — так называемого чистого сознания? Мы будем исходить из последнего пункта, из определения бытия региона "сознание". Определен ли регион сознания — чистого сознания — как основное поле интенциональности в его бытии, и если да, то как?!

Очевидно, это определение сводится к определению бытия. Ведь сознание обозначается именно как регион абсолютного бытия и представляет собой, далее, регион, от которого отграничивается все прочее сущее (реальность, трансцендентное). Наконец, именно отличие от этого бытия определяется как радикальнейшее бытийное отличие, какое только может и должно быть проведено в учении о категориях.

При таких определениях применительно к чистому сознанию имеет ли вообще смысл и основание критическое сомнение по поводу того, спрашивается ли о бытии, и если да, то в какой мере? Мы обсудим по отдельности бытийные определения чистого сознания, которые дает ему Гуссерль. Их четыре, и они внутренне сопряжены друг с другом, так что зачастую для двух разных определений используются одно и то же обозначение.

Сознание представляет собой: во-первых, *имманентное бытие*; во-вторых, будучи имманентным, оно — *абсолютно данное бытие*. Это бытие в качестве абсолютно данного обозначается также просто как *абсолютное бытие*. В-третьих, это бытие в смысле абсолютной данности абсолютно еще и в том смысле, что оно *nulla re indiget ad existendum*, не нуждается для бытия ни в одной *res* (тем самым воспроизведена старая дефиниция субстанции). *Res* понимается

здесь в узком смысле *реальности*, *трансцендентного бытия*, т. е. как всякое сущее, которое не есть сознание. В-четвертых, абсолютное бытие в этих двух значениях — как абсолютно данное и не нуждающееся в реальности — есть *чистое* бытие как сущностное бытие переживаний, идеальное бытие переживаний.

Относительно этих четырех бытийных определений мы спрашиваем: происходят ли они из взгляда на сами вещи? Почерпнуты ли они из самого сознания и мыслимого под этим наименованием сущего?

а) СОЗНАНИЕ ЕСТЬ ИММАНЕНТНОЕ БЫТИЕ

Прежде всего и в формальном смысле *имманентность* означает: бытие в другом. Это качество имманентности приписывается региону сознания, переживаний, поскольку принимаются во внимание особого рода схватывающие акты — акты рефлексии, которые в свою очередь направлены на акты, переживания. Имманентность приписывается определенному возможному отношению между самими переживаниями, между рефлектирующим и рефлектируемым актами. Между рефлектирующим переживанием и переживанием рефлектируемым, рефлексивно-предметным, имеет место отношение содержательно-взаимопроникающего бытия, бытия одного в другом (*eine Beziehung des reellen ineinander Beschlossenseins*). Об имманентности, бытии одного в другом, здесь идет речь применительно к переживаниям, поскольку они представляют собой возможный предмет рефлексивного схватывания. Имманентность — не определение сущего самого по себе в аспекте его бытия, но отношение между одним и другим сущим внутри региона переживаний (сознания). Это отношение охарактеризовано как *содержательное взаимопроникновение*, но о бытии этого взаимопроникающего, об этой содержательной области (*Reellität*), о сущем этого региона в целом ровно ничего не сказано. Этим определено бытийное отношение в сфере сущего, но не бытие как таковое. Таким образом, в плане отношения к самим вещам (*als eine originäre bzw. nicht originäre*) первое из данных *Гуссерлем* региону чистого сознания бытийных определений оказывается неудовлетворительным.

б) ЧИСТОЕ СОЗНАНИЕ ЕСТЬ АБСОЛЮТНОЕ БЫТИЕ В СМЫСЛЕ АБСОЛЮТНОЙ ДАННОСТИ

Как же обстоит дело со вторым определением: сознание есть абсолютное бытие, а именно в смысле абсолютной данности? Рефлектируемое переживание, будучи предметом

рефлексии, дано само по себе, изначально. Переживания присутствуют, в отличие от трансцендентного, абсолютно, т.е. они не представляются опосредованно, символически, но схватываются сами по себе. На основании этой абсолютной данности они и обозначаются как абсолютные.

Если переживания называются абсолютными в этом смысле, то такая бытийная характеристика — абсолютность — опять же означает определение региона переживаний в аспекте их схваченности, определение, которое, к тому же, базируется на первом. В этом определении — абсолютная данность — речь идет уже не о фиксации региональной принадлежности схваченного и схватывающего, но об отношении одного переживания как предмета другого — к этому последнему.

Первое определение, имманентность, фиксировало бытийное отношение между актами одного региона; теперь фиксируется определенный способ бытия одного сущего региона переживаний в качестве предмета для другого. Стало быть, и здесь тематизируется не сущее само по себе, но сущее как возможный предмет рефлексии.

с) СОЗНАНИЕ ЕСТЬ АБСОЛЮТНАЯ ДАННОСТЬ В СМЫСЛЕ "NULLA RE INDIGET AD EXISTENDUM"

Третье определение тоже характеризует сознание как абсолютное бытие, но предикат "абсолютное" берется уже в ином смысле. Мы можем прояснить этот новый смысл, соотнеся его с первым определением региона переживаний: сознание как имманентное бытие. Переживания даны имманентно, тогда как все прочее сущее только репрезентирует себя в сознании. В принципе взаимосвязь следующих друг за другом переживаний, взаимосвязь потока сознания, "замкнутая на себя самая бытийная взаимосвязь"¹, может пребывать в качестве таковой даже и тогда, когда мнимым в ней предметам ничто не соответствует в действительности; иначе говоря, в принципе возможно, что "исчезновение вешного мира" никак не затронет само сознание "в его собственном существовании"² — соображение, которое выдвинул, как известно, уже Декарт.

Реальное бытие может быть иным или не быть вовсе, независимо от этого сознание само по себе способно оставаться замкнутой на себя бытийной взаимосвязью. Это означает: сознание абсолютно в том смысле, что оно представляет собой бытийную предпосылку, делающую вообще возможной

1 Ideen I, S. 9:3 (117).

2 Там же, S. 9:1 (115).

репрезентацию реальности. Трансцендентное бытие всегда дано в представлении, причем именно в качестве интенционального предмета.

Сознание, имманентно и абсолютно данное бытие, есть то, в чем конституируется всякое иное возможное сущее, в чем оно, собственно, "есть" то, что оно есть. Конституирующее бытие абсолютно, всякое иное бытие относительно: существует лишь в отношении к сознанию. "Таким образом, обычная трактовка бытия обращается в свою противоположность. Бытие, являющееся для нас первым, само по себе оказывается вторым: оно есть то, что оно есть, только в отношении к первому"¹. Это первое бытие, которое должно быть предпослано, которое уже должно быть, чтобы реальность могла себя репрезентировать, имеет то преимущество, что оно не нуждается в реальности, но наоборот, реальность нуждается в первом бытии. Поэтому сознание всегда абсолютно по отношению к какой бы то ни было реальности.

Теперь это определение — абсолютность — формулируется в аспекте той роли, в которой сознание выступает как конституирующее, т. е. качество абсолютного бытия приписывается теперь сознанию, поскольку оно рассматривается в горизонте теории разума, в аспекте вопроса о возможном удостоверении разумного сознания в существовании реальности. Качество абсолютности приписывается теперь сознанию, поскольку оно берется в аспекте своей возможной функции конституирования предметов, и в этом смысле оно есть бытие, само не конституированное ничем иным, но конституирующее как себя самое, так и какую бы то ни было возможную реальность. Поэтому "абсолютное бытие" означает бытие, независимое от иного, или, в аспекте конституирования, первичное, т. е. то, что уже должно быть, чтобы мог быть также какой-либо предмет. Предмет в самом широком смысле вообще имеется лишь тогда, когда есть соответствующее переживание, т. е. сознание. Сознание является предшествующим, априори в *декартовском* и *кантианском* смысле.

Сознание в смысле абсолютного означает преимущество субъективности перед всякой объективностью. Это третье определение — абсолютное бытие — опять же не определяет само сущее в его бытии, но фиксирует положение сознания в иерархии конституирования и приписывает ему формальную конститутивную первичность по отношению к объективному. Это определение и эта трактовка сознания составляют тот пункт, в котором сказывается влияние на феноменологию идеализма и идеалистического способа постановки вопросов, а именно — идеализма неокантианского толка.

1 Там же, S. 93 (118).

Таким образом, и это бытийное определение оказывается не изначальным.

d) СОЗНАНИЕ ЕСТЬ ЧИСТОЕ БЫТИЕ

Четвертое бытийное определение, трактующее сознание как *чистое* бытие, в еще меньшей степени, чем три выше-названных, является бытийной характеристикой интенционального, т. е. сущего, определенного структурой интенциональности. В самом деле, сознание называется чистым сознанием в том смысле, что оно как регион не рассматривается более в своей конкретной единичности и связи с живым существом. Сознание является таковым не постольку, поскольку оно *hic et nunc* реально и принадлежит мне, но исключительно по своему сущностному содержанию. Рассмотрению подлежит не единичная индивидуализация конкретного интенционального отношения, но интенциональная структура вообще, не конкретизация переживаний, но их сущностная структура, не реальное бытие переживаний, но идеальное сущностное бытие самого сознания, априори переживаний в смысле родовой всеобщности, определяющей тот или иной класс переживаний или ту или иную их структурную взаимосвязь. Иными словами: сознание называется чистым, поскольку в нем не принимается в расчет какая бы то ни было реальность или реализация. Это бытие — чистое бытие, поскольку оно определено как *идеальное*, т. е. *нереальное*.

На примере этой бытийной характеристики (сознание как чистое сознание) наиболее отчетливо видно, что речь идет не о качествах бытия интенционального, но о бытийном определении интенциональности, не об определении бытия сущего, имеющего структуру интенциональности, но о бытийном определении самой структуры, взятой изолированно.

Все четыре бытийных определения феноменологического региона — имманентное бытие, абсолютное бытие в смысле абсолютной данности, абсолютное бытие в смысле априори конституирования и чистое бытие — ни в коей мере не почерпнуты из самого сущего, но, поскольку они выставляются как бытийные определения сознания, они как раз-таки способны закрыть путь к вопросу о бытии этого сущего, а значит, и путь к отчетливому вычленению самого этого сущего. В основе этих бытийных определений лежит рассмотрение интенционального, каким оно предстает в качестве *доступного для рефлексии, данного, конституирующего*, наконец, в *идеирующем* рассмотрении в качестве сущности; в самом же своем бытии оно этими определениями не затрагивается. Такого рода рассмотрение с самого начала чуждо сознанию. Но было бы поспешным из отсутствия

определения бытия сознания, из того, что при характеристике сознания как региона был упущен вопрос о бытии, делать вывод об упущении этого вопроса в феноменологии вообще. Поскольку возможно, что здесь и требуется определить только региональное бытие сознания, способ его бытия в качестве поля определенного рассмотрения, и не обязательно определять бытие самого этого сущего, вычленимого в качестве возможного исследовательского поля.

В самом деле, все эти бытийные определения получены в контексте задачи выделения *взаимосвязи переживаний в качестве региона абсолютного научного рассмотрения*. Возможно, именно здесь и нет нужды задаваться вопросом о бытии сущего. В любом случае нам следует предварительно выяснить, не определяется ли смысл этого сущего на пути вычленения данного региона, даже если такое определение сведется лишь к исключению этого сущего как irrelevantного по отношению к региональному бытию.

Первоначальный вопрос Гуссерля отнюдь не вопрос о бытийном характере сознания; скорее он руководствуется следующим вопросом: *Как вообще сознание может стать возможным предметом абсолютной науки?* Он ставит во главу угла идею абсолютной науки. Эта идея, согласно которой сознание должно быть регионом абсолютной науки, представляет собой не безосновательное измышление, но проблему, которой новоевропейская философия занимается со времен Декарта. Вычленение чистого сознания как тематического поля феноменологии проведено не феноменологически, не исходя из самих вещей, но под знаком традиционной философской идеи. Поэтому все характеристики, выставляемые в качестве бытийных определений переживаний, не являются изначальными. Здесь мы не можем подробнее остановиться на мотивации всех моментов такой постановки вопроса и формулирования проблем; сейчас для нас достаточно того вывода, что четыре бытийных качества, приписываемых сознанию, не почерпнуты из него самого.

Этим выводом завершается только первый этап нашего критического рассмотрения. На втором этапе мы зададимся вопросом, нельзя ли все же получить подлинное бытийное определение переживаний на пути вычленения чистого сознания? Если же мы не достигнем цели на самом этом пути, то наверняка — вернувшись в исходную точку всех рассматриваемых, т. е. в точку обретения и подготовительной проработки экземплярного поля, стало быть, вновь обратившись к положению: феноменологическое рассмотрение должно исходить из естественной установки, т. е. из сущего, как оно дается первоначально. Тем самым должен быть обретен и предварительный взгляд на бытийное определение сущего, в котором сознание и разум конкретны, включены в бытийную определенность конкретного сущего, именуемого человеком.

§ 12. Демонстрация упущения вопроса о бытии интенционального как основного поля феноменологического исследования

Критический вопрос, как он встал перед нами в первой обстоятельной и систематической проработке *Гуссерля*, — это вопрос о бытии того, что полагается темой феноменологии. Почему в качестве критического вопроса мы выдвигаем на первый план именно вопрос о бытии, на каком вообще основании мы подходим к феноменологической позиции с мерилем данного вопроса, — это станет ясно в дальнейшем. Пока же мы просто принимаем в качестве предпосылки, что вопрос об этом бытии должен быть поставлен. И мы спрашиваем: поставлен ли он в самой феноменологии?

Если вспомнить определения, которые *Гуссерль* дает чистому сознанию, т. е. самому феноменологическому региону, то окажется, что все четыре определения — бытие как имманентное бытие, бытие как абсолютное бытие в смысле абсолютной данности, бытие как абсолютное бытие в смысле конституирующего бытия в противоположность всему трансцендентному и бытие как чистое бытие в противоположность всякой единичности — почерпнуты не из самого сущего, но приписываются ему, поскольку это сознание как чистое сознание рассматривается в определенных аспектах. Если сознание рассматривается как схваченное, то о нем можно сказать, что оно имманентно; если оно рассматривается в аспекте способа его данности, то мы говорим, что оно дано абсолютно. В отношении своей роли конституирующего бытия, того, в чем репрезентируется любая прочая реальность, оно есть абсолютное бытие в смысле "nulla re indiget ad existendum"; рассмотренное в отношении своей сущности, своего "Что", оно — идеальное бытие, т. е. в содержании своей структуры оно не полагает реальных единичностей. Коль скоро эти определения не являются изначальными бытийными определениями, можно со всей определенностью утверждать: эти определения определяют регион как регион, но не более, они не определяют бытие самого сознания, интенциональных отправлений как таковых, они затрагивают лишь бытие региона "сознание", бытие поля, в рамках которого предполагается рассмотреть сознание. Такое рассмотрение и в самом деле возможно, подобно тому как, скажем, математик может устанавливать границы математического поля, совокупной предметной области математических исследований и вопросов; он может дать дефиницию того или иного предмета математики, но при этом ему вовсе не обязательно задаваться вопросом о способе бытия математических предметов. Точно так же на первых порах можно

признать, что посредством этих четырех определений здесь просто устанавливаются границы региона феноменологии, и что для этого не обязательно ставить вопрос о бытии того, что принадлежит этому региону. Может быть, спрашивать о бытии сознания и вовсе нет необходимости. Во всяком случае, мы не можем основать окончательное критическое суждение на одном только первом критическом рассмотрении. Необходимо продолжить наше исследование и более детально изучить все аспекты этой трактовки сознания, имея в виду следующие вопросы: содержит ли она вопрос о бытии? или, может быть, этот вопрос поставлен на пути редукции, то есть обретения и выделения этого региона, называемого сознанием? или же вопрос о бытии обнаруживается как раз на пути от того, что дано в естественной установке, к тому, что обретается посредством редукции?

Вспомним смысл и методическую задачу *феноменологической редукции*: из данного в естественной установке фактического, реального сознания извлечь чистое сознание. Она решается за счет отвлечения от положенного в качестве реальности, за счет воздержания от самого реального полагания. В редукции мы отвлекаемся именно от реальности сознания, данного в естественной установке в качестве свойства фактического человека. Реальное переживание как раз исключается с тем, чтобы обрести чистое, абсолютное переживание (*ἐποχή*). Смысл редукции заключается именно в том, чтобы никоим образом не использовать реальность интенционального; последнее не полагается и не принимается во внимание как реальное. Если вообще мы исходим из реального сознания фактически существующего человека, то лишь для того, чтобы в конечном счете отвлечься от него, чтобы удалить реальность сознания как таковую из сферы внимания. Поэтому редукция, соответственно своему методическому смыслу, как отвлечение от..., в принципе непригодна для положительного определения бытия сознания. Редукция как раз-таки лишает нас почвы, на которой единственно может быть поставлен вопрос о бытии интенционального (правда, с той целью, чтобы на основе обретенного с ее помощью региона впервые определить смысл этой реальности). Но в данном случае нам нужно выяснить только одно: дает ли что-нибудь редукция как таковая для определения бытия интенционального? Правда, на этот вопрос следует отвечать осмотрительно, поскольку *Гуссерль* сказал бы, что смысл редукции состоит как раз в том, чтобы *первоначально* отвлечься от реальности, получив тем самым возможность рассмотреть ее именно в качестве реальности, так, как она репрезентируется в чистом сознании, которое ведь я обретаю посредством редукции. Но здесь опять же следовало бы спросить, насколько такой ход мысли удовлетворителен в плане вопроса о бытии интенционального.

Каков следующий результат редукции? Она предполагает отвлечение не только от реальности, но и от всякой единичности переживаний, от того, что акты суть мои или другого человеческого индивида, так что они предстают взгляду лишь в соответствии с их "Что". Она предполагает рассмотрение "Что", структуры актов, но не способа бытия — бытие акта как таковое при этом не становится темой. Вопрос ставится исключительно только о чтойном содержании структур, о структуре интенционального, как фундаментальной структуре психического, о чтойном содержании конституции этой структуры, о чтойной сущности отправлений, о различиях их предметной направленности и о чтойном содержании образуемых ими комплексов, но не о сущности их бытия.

В идеации (эйдетической редукции), в отличающем усмотрении сущностного содержания актов взгляд направлен только на содержательную структуру, сущность же бытия переживаний в сущностной взаимосвязи чистого сознания идеативно не схватывается. Следующий пример, несмотря на различие предметов, должен это прояснить. Если я хочу отграничить сущность цвета от сущности тона, то это отграничение может быть проведено без постановки вопроса о способе бытия обоих этих предметов. Определяя *essentia*, сущность цвета и тона, я как раз-таки отвлекаюсь от их *existentia*, от их всегда имеющей место единичности, от того, что цвет есть цвет той или иной вещи, в том или ином освещении. Я смотрю лишь на то, что присуще цвету как цвету, существует он индивидуально или нет. Я не принимаю во внимание его единичное существование, а раз так, то, конечно, и сущность последнего.

Так и при рассмотрении конституции чистого сознания извлекается исключительно только чтойное содержание и не ставится вопрос о бытии актов в смысле их единичного существования. Этот вопрос не только не ставится при проведении редукций, как трансцендентальной, так и эйдетической, но как раз-таки элиминируется ими. Из "Что" я ничего не узнаю о смысле и способе данного существования (*Dass*), во всяком случае, не более того, что сущее такого-то чтойного содержания (например, *extensio*) должно существовать некоторым определенным способом. Но каков этот способ — остается неясно. Избирательный взгляд на чтойное содержание означает видение "Что" как схваченного, данного, конституированного. Таким образом, критическое обсуждение редукций в аспекте их значения для постановки вопроса о бытии дает отрицательный итог: оно делает понятным, что рассмотренные в § II а) бытийные определения на самом деле таковыми не являются. Эта трактовка идеации как отвлечения от реальной единичности питаема прежде всего убеждением, согласно которому "Что" всякого сущего должно определяться при отвлечении от его единичного

существования. Но если предположить, что есть сущее, *"Что" которого состоит как раз в том, чтобы быть, и только в этом*, то применительно к такому сущему это идеативное рассмотрение окажется глубочайшим заблуждением. В дальнейшем будет показано, что такое заблуждение царит в феноменологии, причем царит оно в силу традиции.

Если мы хотим поставить вопрос о способе бытия интенционального, то это интенциональное должно быть дано в опыте изначально, т. е. в его способе быть. Следует обрести изначально отношение к интенциональному сущему. Но не имеем ли мы это изначально бытийное отношение к интенциональному в исходной точке редукций? Не предполагает ли редукция, что именно психическое, сознание чего-то, первоначально рассматривается так, как оно дается в естественной установке, в теоретически еще не модифицированном опыте? В конце концов, в этом пункте смысл интенционального если и не схватывается эксплицитно, то, по меньшей мере, входит в сферу опыта.

Мы ставим первый критический вопрос: в какой степени в исходной точке — точке определения экземплярной почвы редукции — дано в опыте и определено бытие интенционального? Ведь если в естественной установке бытие, "реальность" интенционального даны (наряду с прочим) в опыте, то тогда для постановки вопроса о существовании актов, а не только об их структуре и чтойном содержании, требуется лишь дополнительное расширение взгляда на интенциональное и более широкое понимание редукции. Тогда способ бытия схватывался бы в естественной установке и по-прежнему идеативно определялся бы в его сущности. Возможно, способ бытия (реальность) интенционального как психического тоже стал бы тогда предметом опыта. В естественной установке именно интенциональное первоначально должно быть дано как то, от чего потом отвлекается идеация, и даже если в такой его данности оно тотчас же отстраняется, тем не менее здесь интенциональное является предметом опыта в своей действительности, хотя и не схватывается тематически. Какое приписывается ему бытие? бытие явленной реальности мира, живых существ, объективно наличных, по своему бытию встроенных в "фундаментальный слой" всей реальности — в материальное вещное бытие. Однако так бытие интенционального, бытие актов, бытие психического как явления реального мира фиксируется в смысле любого природного процесса. Не только это.

Поскольку исследование структур региона чистого сознания предпринято в контексте теории разума, то, следовательно, посредством выделения различных форм, в которых конституируются в сознании различные области сущего, должна быть определена реальность и объективность каждой из этих областей. Реальное репрезентируется в сознании как

возможный предмет направленности на... Реальность должна определяться ввиду репрезентирующегося как такового и соответственно ему. Так может быть определено и то особое реальное сущее, о котором у нас идет речь: animalia, психическое в его фактической действительности. Другими словами: редукция и структурное исследование регионов, эти способы быть, имеют значение только в плане выработки научного базиса для определения реальности реального. Действительное бытие интенционального тоже конституировано в сознании как реальность.

"Психологическое сознание", т. е. сознание чего-то, интенциональное, как оно предметно предстает в реальной науке психологии, само должно быть еще понято как коррелят чистого сознания. "... эмпирическому [психическому] переживанию" противостоит, "как предпосылка его смысла, абсолютное переживание"¹; личности — "психологические личности" — суть "эмпирические единства"² и, "как и реальности любого рода и уровня, они суть не более, чем единства интенциональной "конституции"..."³. Т. е. они могут быть даны в опыте как истинно сущие и, следовательно, "подлежат научному определению"⁴. "Все эмпирические единства [индивид, анимальное Я]... суть *индексы абсолютных взаимосвязей переживаний* специфической сущностной организации, наряду с которой мыслимы и иные организации; все эмпирические единства в одинаковом смысле трансцендентны, сугубо релятивны, случайны"⁵. "Полагать их в качестве существующих в абсолютном смысле было бы, следовательно, бессмыслицей"⁶; — лишь чистое сознание является "бытийной сферой абсолютных начал"⁷. "Приписывать этому чистому сознанию еще и реальность — бессмыслица"⁸.

Итого таков: "... весь *временно-пространственный мир*, к которому человек и человеческое Я принадлежат в качестве подчиненных реальных единичностей, *по своему смыслу* [представляет собой] *чисто интенциональное бытие* [бытие, репрезентирующее себя в актах], стало быть, бытие, имеющее только лишь вторичный, относительный смысл бытия для сознания... Это бытие, которое сознание полагает в своем опыте, которое в принципе может быть зримо и

1 Ideen I, S. 106 (133).

2 Там же, S. 106 (134).

3 Там же.

4 Там же.

5 Там же, S. 105 (133).

6 Там же, S. 106 (134).

7 Там же, S. 107 (135).

8 Там же, S. 108 (136).

определимо лишь как эквивалент однозначно мотивированных многообразий опыта; *помимо же этого* оно — ничто¹. Теперь стало совершенно ясно: бытие психологического, интенционального, сначала исключается, чтобы можно было обрести чистый регион сознания, на основе которого впервые становится возможным определить исключенное бытие, реальность. *Стало быть, вопрос о бытии поставлен, на него даже дан ответ.* Только мы имеем дело с *ответом особого рода, а именно с научным ответом*, который предполагает определение смысла реальности реального, поскольку оно репрезентирует себя в сознании.

Для чего же был поставлен критический вопрос? Не слишком ли поспешно мы взялись обсуждать вопрос о бытии в аспекте бытийных определений, данных чистому сознанию, и даже констатировали его упущение? Однако во всем этом рассмотрении есть одно "но", одна трудность, касающаяся даже не определения региона как такового, не характеристики чистого сознания, но, как уже было указано, основная трудность этого определения реальности актов заключается уже в исходной позиции. То, что здесь фиксируется как данность в естественной установке, то, в частности, что человек дан как живое существо, как зоологический объект, характеризует установку, которая названа естественной. Но в самом ли деле для специфически человеческого опыта другого и себя самого естественен этот способ рассмотрения — видеть себя в качестве ζῷον, живого существа в этом широчайшем смысле природного объекта, являющегося в мире? Видит ли себя человек в опыте естественной установки, коротко говоря, зоологически? В самом ли деле такая установка *естественна*, или же ее скорее следовало бы назвать *естествоиспытательской, натуралистической установкой?*

Она представляет собой вид опыта, который отнюдь не естественен, но заключает в себе вполне определенную теоретическую позицию — такую, для которой все сущее а priori определено как закономерно регулируемая цель процессов во временно-пространственном многообразии мира. Может быть, эта установка естественна только по видимости? Впрочем, такая форма обращения (Verhaltensart) с сущим, такая форма опыта по праву обозначает себя самое как *установку*, поскольку она производна от естественного образа действий, естественной формы опыта — чтобы получить такого рода опыт, нужно некоторым образом "поставить" себя в такое познавательное отношение к сущему. Естественную же форму опыта, напротив, нет нужды называть установкой. Одно дело — когда характер реальности чело-

1 Там же, S. 93 (117).

века и актов, данных в этой форме опыта, является первичным и собственным, когда я тем самым познаю в опыте специфическое бытие самих актов; другое — когда специфическое бытие отправления сознания как таковых как раз-таки удаляется из сферы внимания, и бытие актов определяется в смысле бытия наличных явлений. Последнее остается в силе несмотря на то, что в определенном смысле при этом все же поднимается вопрос о реальности актов, поскольку этот вопрос не затрагивает специфического актуального бытия (*Aktsein*) отправления сознания как таковых. Напротив, эта так называемая естественная установка как раз-таки закрывает от взора специфическое бытие актов. И тем, что эта установка выдается за естественную, лишь подкрепляется предвзвешенность, согласно которому в такого рода установке бытие актов дано изначально и собственно, и что всякий вопрос о бытии актов сводится к этой установке.

Пусть будет опытным путем изучена природная вещь "человек", $\zeta\phi\omicron\nu$ как одно из явлений мира, пусть будет определен способ его бытия, его реальность — при этом вопросы и определения не затронут его отправления, интенционального в его бытии, они затронут только наличное бытие вещи, которой ее отправления могут быть *при-сущи* как некие "придатки", однако уже не релевантные для определения бытийного характера этого сущего, не образующие способа его бытия. Поскольку это сущее характеризуется своими отправлениями, то и познание его способа бытия предполагает познание этих отправлений.

Поэтому результат наших рассмотрений таков: при вычленении интенциональности как тематического поля феноменологии *вопрос о бытии интенционального не обсуждается*. Он не ставится в рамках выделенного поля — чистого сознания, — более того, отвергается как бессмысленный. Он отклоняется также на пути обретения этого поля посредством редукции; равным образом и там, где речь заходит о бытийных определениях, как в исходной точке редукции, он не ставится изначально: бытие актов с самого начала теоретически и догматически определяется как бытие в смысле реальности природы. *Сам вопрос о бытии не обсуждается*.

§ 13. Демонстрация упущения вопроса о смысле самого бытия и о бытии человека в феноменологии

Но зачем это вопрошание о бытии? Разве не достаточно, когда определяется "Что" и его многообразия? Прежде всего, "зачем" — отнюдь не главный критерий в познании! Говоря

предельно общо, существует ведь возможность так спрашивать о бытии интенционального! А в конечном счете и необходимость!?

Прежде всего следует сказать, что сама эта экспозиция тематического поля феноменологии, чистого сознания, как раз-таки имеет целью разграничить сферу сущего, зафиксировать внутри нее фундаментальное различие, т. е. в принципе ответить на вопрос о бытии. Гуссерль говорит: "Учение о категориях должно целиком и полностью исходить из этого наиболее радикального бытийного различия — бытие как сознание и бытие как себя в сознании "репрезентирующее", "трансцендентное" бытие, — различия, которое, как представляется, может быть отчетливо проведено и оценено в своем значении только посредством метода феноменологической редукции"¹. Фундаментальное различие в сущем выявляется вместе с выделением самого чистого сознания, но и более того: сама редукция не имеет иной цели, кроме фиксации и удостоверения этого фундаментального бытийного различия. Но примечательно, что здесь выдвигается притязание на фиксацию наиболее радикального бытийного различия, хотя вопрос о бытии разграничиваемого им сущего, как мы видели, даже не ставится. Более того, обсуждается здесь бытие, различаются регионы сущего, стало быть, дело представляется так, будто они различаются в аспекте бытия. Если же мы спросим далее, что означает здесь "бытие", в свете чего абсолютное бытие отличается от реальности², то мы не найдем ответа, ни даже эксплицитной постановки самого этого вопроса. При фиксации этого фундаментального различия не спрашивается даже о способе бытия самих различаемых терминов, в частности, о способе бытия сознания, и в принципе не поднимается вопрос о том, что направляет вообще все различение бытийного различия

о смысле бытия. Отсюда ясно, что *вопрос о бытии — не просто один из множества возможных вопросов, но вопрос в высшей степени необходимый*, и именно в соответствии с глубочайшим смыслом самой феноменологии, причем радикальную необходимость этого вопроса в отношении к интенциональному мы еще не показали во всей ее полноте.

Итак, мы действительно видим, что уже в тенденции своего формирования и, тем более, на стадии прорыва, феноменологическое исследование движется под знаком *фундаментального упущения*, а именно в нем упускается феноменологическое опрашивание и определение того, что

1 Ideen I, S. 141 (174).

2 В фундаментальном различении "бытие как сознание и бытие как реальность" "воистину зияет смысловая пропасть". Там же, S. 93 (117).

должно быть его темой: интенциональной деятельности и всего данного вместе с нею.

Можно зафиксировать *два фундаментальных упущения в отношении вопроса о бытии: во-первых, упущен вопрос о бытии этого специфически сущего, бытии актов; во-вторых, налицо упущение вопроса о смысле самого бытия.*

Но как возможно, что исследование, исходящее из принципа "К самим вещам", оставляет невостребованным фундаментальное рассмотрение "вещи", к которой оно должно обратиться прежде всего? В самом ли деле феноменологическое исследование настолько нефеноменологично, что не распространяет феноменологический вопрос на наиболее присущую ему область? Прежде чем мы завершим критику и перейдем к положительному рассмотрению, нам следует по возможности выявить все попытки определить бытие интенционального, исходя из него самого. Может быть, в феноменологии все же ставится эксплицитный вопрос о бытии интенционального как таковом, причем вне "натуралистической установки", о которой говорилось выше? Не возникает ли этот вопрос, когда феноменология отграничивает себя от психологии?

а) НЕОБХОДИМОЕ ОТГРАНИЧЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ОТ НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ И ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ

Мы видели, что существует путь такого отграничения, который минует вопрос, охарактеризованный нами как сущностно принадлежащий теории разума или теории познания, но тем не менее приводит именно к фундаментальным бытийным определениям. Такое отграничение феноменологии от психологии стало необходимым уже в ее первом прорыве, поскольку сама феноменология возникла на основе определенной психологии, если можно ее так назвать, а именно — психологии *Брентано*. В этом отграничении, очевидно, речь должна идти о бытии актов. И поскольку это отграничение ориентировано на сами акты, сугубо как таковые, оно должно выходить за рамки так называемой натуралистической установки, в которой ведь акты не определяются как таковые, но рассматриваются как придатки материальной вещи. В известном смысле феноменология все же преодолевает *натурализм*, — это становится ясно при более детальном рассмотрении ее прорыва.

На первой ее стадии, в момент прорыва, феноменология понимала себя именно как борьбу против *натурализма*, правда, в его особой разновидности — в форме *психологизма*, и конкретно в отдельной области *логики*.

Существовало направление в логике, которое трактовало законы мышления как законы психических процессов мысли, психических мыслительных явлений. В противовес этому заблуждению Гуссерль вслед за Brentano указывал, что законы мышления суть не законы психического протекания мысли, но законы мыслимого, что следует различать психический процесс суждения, акт в самом широком смысле, и предмет этого суждения, этого акта. Реальное содержание акта, само вынесение суждения отличается от идеального, от содержания суждений. На этом различии реального исполнения и идеального содержания основано принципиальное опровержение психологизма. Выступая в этом направлении против психологизма и натурализма в логике, феноменология с самого начала была гарантирована от натуралистического заблуждения. Однако в этом разграничении внутри феномена суждения: его предметное содержание как идеальное, или значимое, бытие и, с другой стороны, реальное бытие, акт суждения — следует видеть, что, хотя оно и затрагивает различие реального и идеального бытия суждения, но сама реальность этого реального в актах остается неопределенной. О бытии суждения, актуальном бытии, т. е. бытии интенционального так и не спрашивается, так что все еще сохраняется возможность трактовать эту реальность в смысле природного психического процесса. Словно бы в ослеплении от (повторного) открытия идеального феноменологи предоставили остальное — акты и процессы — психологии. И только выделение чистого тематического поля вновь привело здесь к некоторой определенности, миновав, как мы видели, постановку центрального вопроса.

в) ДИЛЬТЕЕВА ПОПЫТКА ПОСТРОЕНИЯ
"ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ" —
ЕГО ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКА КАК ЛИЧНОСТИ

Но эта феноменологическая критика натурализма была открыта для тенденций мысли Дильтея и ею были восприняты исходящие от него импульсы. Это проявилось в том, что Гуссерль взялся на феноменологическом пути решить задачу, которую ставил перед собой Дильтей: выработать персоналистическую психологию в противовес натуралистической. Психическое должно было пониматься в ней уже не как явление природы, но как дух и личность.

Выше отмечалось¹, что Дильтей понимал и разделял изначальное стремление феноменологии, и что он сам оказал на нее определенное воздействие именно в плане вопроса,

¹ Ср. § 4с, стр. 20 и сл.

который нас здесь занимает. Усилия Дильтея по своему внутреннему характеру были нацелены на то, чтобы в противовес естественнонаучной психологии выработать такой подход к человеку, при котором человек не превращался бы, подобно природным вещам, в объект конструирования и объяснения, исходящего из каких-либо всеобщих объективных законов, но понимался бы как *живая личность действующей истории* и именно в таком качестве стал бы предметом *описания и анализа*. В этом нетрудно видеть стремление к новой, *персоналистической*, психологии. Я уже указывал ранее на то, что после выхода "Логических исследований" (1900/1901), когда усилия Гуссерля были направлены на дальнейшее развитие его позиции, Дильтей оказал на него особое влияние, и именно в плане выработки новой психологии. Но задача определения бытия самих актов исключительно из них самих, не прибегая к чисто натуралистическому объективирующему способу рассмотрения актов и психического как природных явлений, входит и в горизонт нашего вопроса. В аспекте собственной темы феноменологии это означает: необходимо переосмыслить отправную точку дальнейшего развития феноменологии, а именно определить бытие сознания соответственно способу его данности в естественной установке. Эта первичная форма опыта, предоставляющая почву для всех дальнейших характеристик сознания, оказывается теоретической, не естественной в собственном смысле слова — не такой, в которой предмет мог бы быть дан в соответствии со своим изначальным смыслом. Напротив, вид и способ данности предмета определены здесь характером предметности для теоретического рассмотрения природы и ничем иным. Так выясняется, что исходная позиция для выделения чистого сознания есть позиция *теоретическая*, что само по себе, конечно, корректно и продуктивно, но лишь до тех пор, пока не выдвигается притязание определить, исходя из чистого сознания, полученного на такой теоретической основе, также и все поле отправлений, прежде всего — практического характера. Впрочем, в дальнейшем развитии феноменологии уже сказываются воздействия названной новой тенденции, стремления к тому, чтобы выйти за рамки специфически натуралистической установки и утвердить установку персоналистическую.

Следует спросить: как дано человеческое вот-бытие (Dasein) в специфически личностном опыте, насколько успешной может оказаться попытка определить бытие актов и человека, исходя из этой данности? Если эта попытка будет иметь виды на успех, если окажется возможным определить на этом пути бытие интенционального, актов и конкретного вот-бытия человека, то наша критика окажется безосновательной. Остается только выяснить, в какой мере в этой

новой установке спрашивается о бытии вот-бытия человека, бытии актов и того, кто их исполняет, и насколько это бытие в ней определено. Для этого нужно еще раз ненадолго остановиться на *Дильтее*.

Дильтей был первым, кто понял намерения феноменологии. Его работа уже начиная с шестидесятых годов, была направлена на выработку новой психологии, говоря предельно общо, на выработку науки о человеке, которая бы схватывала его изначально: так, как он существует в качестве личности — личности, действующей в истории. Имея в виду такую идею человека, он попытался определить научно само это сущее. Это шло вразрез с господствовавшей тогда психологией, которая была в радикальном смысле натуралистической, естественнонаучной, или даже — в более узком смысле — психологией чувства. Перед ним стояла задача выработать в противовес этой *объясняющей психологии*, объясняющей из гипотез, *описательную психологию*, в противовес конструктивной *расчленяющую*. Первым результатом исследований, связанных с этой новой психологией, которая является таковой лишь номинально, стали два сочинения: "Идеи к описательной и аналитической психологии"¹ и "К исследованию индивидуальности"². После выхода "Логических исследований" (1900/01) *Дильтей* вновь обратился к проблеме подлинно персоналистической психологии. Первые после знакомства с феноменологией результаты представлены в примечательном фрагменте "Наброски к основаниям наук о духе"³ и еще раз — весьма масштабно в позднем труде "Построение мира истории в науках о духе"⁴. Существенно то, что *Дильтей* разъясняет в "Идеях" (глава 7, "О структуре душевной жизни") фундаментальные положения, воспринятые и феноменологически более глубоко проработанные *Гуссерлем* и *Шелером*: что личность как определенная самость обнаруживает себя в своей соотнесенности с миром, на который она воздействует, и который в свою очередь воздействует на нее; что реакция целокупной личности на то или иное событие всегда, в каждый момент ее бытия, представляет собой не только чувство, созерцание или волевое решение, но и то, и другое, и третье одновременно; что единство жизненных отношений личности в любой ситуации является единством развития. Что касается

1 Diltney W. Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1874, bes. Kapitel 7.

2 Diltney W. Beiträge zum Studium der Individualität, Gesammelte Schriften, V, 1, 1921, S. 139 ff.

Diltney W. Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1905.

3 Diltney W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt im den Geisteswissenschaften, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1910.

анализа и экспликации, то эти положения выражены грубыми и примитивными средствами старой традиционной психологии, но существенна здесь не понятийная проработка, но сам факт раскрытия новых горизонтов для вопроса о бытии актов и, в самом широком смысле, о бытии человека.

с) ВОСПРИЯТИЕ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ
ТЕНДЕНЦИИ ГУССЕРЛЕМ В "ФИЛОСОФИИ
КАК СТРОГОЙ НАУКЕ"

Этот проект персоналистической психологии был воспринят Гуссерлем и тем самым вошел в контекст дальнейшего развития феноменологии. Литературно первые результаты этих штудий были представлены в уже упомянутой статье в "Логосе" от 1910 г.: "Философия как строгая наука".

Эта статья важна в ряде аспектов: прежде всего как переходный этап от "Логических исследований" к "Идеям"; затем в аспекте понятия редукции: в этой статье еще не прояснено отношение между эйдетической и трансцендентальной редукциями; примечательны, далее, понятия феномена и психического, а также неясности, связанные с "ноэтическим" и "ноэтическим"; но более всего привлекает внимание вторая часть этой статьи, в которой Гуссерль разъясняет свой подход к проблеме истории — подход, который следует признать невозможным и который вызвал вполне обоснованный ужас Дильтея. Но сейчас нас интересует не эта проблема, но исключительно только вопрос о том, в какой мере в этой работе сказываются тенденции персоналистической психологии, и выходят ли они за рамки первоначальной натуралистической позиции.

Лучше всего это выяснить с помощью другого вопроса: как здесь определяется смысл тематического предмета феноменологии — чистого сознания? В отличие от трансцендентного, от физической природы, психическое есть имманентное данное и, как говорит здесь Гуссерль, "противоположностью природы"¹. Теперь относительно этого имманентного психического встает вопрос: что мы исследуем в нем в качестве его бытия? Этот вопрос — что в сознании мы исследуем в качестве его бытия? — Гуссерль формулирует еще и так: что мы можем в нем схватить, определить, зафиксировать в качестве объективных единств? *Бытие* означает для него не что иное, как истинное бытие, *объективность, истинность для теоретического, научного познания*. При этом не спрашивается о специфическом бытии сознания, переживаний, спрашивается только об *особом предметном бы-*

тии для объективной науки о сознании. Как я должен подходить к взаимосвязи переживаний, если я хочу определить бытие сознания в общезначимых суждениях? Ответ гласит: если речь идет о психических, стало быть, неприродных феноменах, то их сущность можно схватить, притом адекватно, в непосредственном усмотрении. Переходя от индивидуального описания психического к сущностному рассмотрению, я тем самым достигаю бытия сознания, которое может быть определено объективно. Первичным при характеристике сознания в аспекте его бытия оказывается смысл возможной научной объективности, но не присущее ему специфическим образом бытие, которое предшествует какой бы то ни было научной обработке и имеет свой собственный смысл. В этом горизонте и следует понимать то, что Гуссерль говорит теперь по поводу персоналистического определения сознания: "Конечно, стремление рассмотреть психологию, науку о "психическом", лишь как науку о "психических феноменах" и их отношениях с телом не лишено затруднений. De facto она все же повсюду руководствуется теми первородными и неизбежными объективациями, коррелятами которых являются эмпирические единства человека и животного, а с другой стороны — единства души, личности, или же характера, склада личности. Между тем, для наших целей нет надобности следовать по пятам за сущностным анализом этих единых образований и заниматься вопросом о том, как они определяют собой задачу психологии. Что такие единства принципиально отличны от вещей природы, это вполне ясно уже потому, что последние по своей сущности представляют собой явления, данные в оттенках, в то время как этого ни коим образом нельзя сказать о первых. Только фундирующая основа, "человеческое тело", — но не сам человек есть единство вещного явления; и таковым во всяком случае, не является личность, характер и т. п. Все такие единства с очевидностью указывают нам на имманентное жизненное единство соответствующего потока сознания и на морфологические особенности, отличаются друг от друга такие имманентные единства. Сообразно с этим и всякое психологическое познание приводится к подобным единствам сознания и, следовательно, к изучению самих феноменов и их сплетений, даже там, где оно первоначально имеет дело с человеческими индивидуальностями, характерами, душевным складом"¹.

Здесь отчетливо прозвучало, что единые образования в смысле единств взаимосвязи переживаний, называемые персоной, личностью, имеют принципиально иной характер, нежели вещи природы, что в действительности человек

1 Logos, Bd. 1, Heft 3, S.319 f.

5 Заказ № 321

должен рассматриваться именно как *не-природа*. Хотя если спросить, каков положительный смысл этого личностного бытия, то ответ вновь будет сведен к указанию на имманентную структуру сознания, которую мы распознаем уже в наименовании "чистое сознание"; и мы вернемся к той же основе, а именно к имманентной рефлексии над актами и переживаниями, тогда как сами эти акты останутся неопределенными.

Затем, в 1914/15 г., *Гуссерль* еще энергичнее взялся за построение персоналистической психологии и одним непрерывным усилием разработал ее одновременно с первой частью опубликованных "Идей к чистой феноменологии..." Эта первая фрагментарная разработка персоналистической психологии не была опубликована¹, но успела прожить бурную литературную жизнь в писаниях учеников *Гуссерля*. После этой первой разработки 1914 г. *Гуссерль* еще неоднократно принимался за переработку персоналистической психологии, а именно с начала своей жизни во Фрайбурге, с 1916 г., в лекционном курсе "Природа и дух", который он несколько раз возобновлял. Насколько сильной стала в его мысли эта тенденция сегодня, показывает курс "феноменологической психологии", который он читает в этом семестре и который целиком и полностью посвящен феноменологии духа. Для *Гуссерля* характерно, что его вопрошание никогда не останавливается, так что мы должны быть осторожны с критическими выводами. Я недостаточно осведомлен о содержательном характере его нынешних исследований. Но я могу отметить, что, ознакомившись с моими фрайбургскими лекциями и с настоящим курсом, а также в наших личных беседах, *Гуссерль* в значительной мере признал правоту моих возражений, и потому моя критика сегодня уже утратила некоторую долю актуальности. Но ведь речь идет не о критике ради критики, а о критике для прояснения вещей и для понимания. И едва ли нужно еще особо оговаривать, что я до сих пор продолжаю учиться у *Гуссерля*.

Посылая мне зимой рукопись второй части "Идей"², *Гуссерль* сказал: "Со времени фрайбургских начинаний я настолько существенно продвинулся именно в вопросах природы и духа, что мне следовало бы совершенно изменить ход изложения, а отчасти и содержание". (Письменное сообщение от 7. II. 1925). Так что характеристика, которая была дана здесь вначале, в какой-то мере уже устарела. Для подхода к этой персоналистической психологии характерен

1 Husserl E. Phänomenologische Psychologie, in: Husserliana Bd. IX, hrsg. v. W. Biemel, Haag, 1962.

2 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2 Buch, in: Husserliana Bd IV, hrsg. v. W. Biemel, Haag, 1952.

контекст, в который она помещается. В первой части "Идей" это вопрос о чистом сознании как основе конституции всякой реальности. Вторая часть должна была содержать исследование самой конституции. Первая часть: *Конституция материальной природы*. Вторая часть: *Конституция ани-мальной природы*. Третья часть: *Конституция духовного мира с подзаголовком "Персоналистическая установка в противоположность натуралистической"*.

Теперь главное — увидеть взаимосвязь переживаний не как придаток физической вещи, но как таковую, и увидеть Я в качестве душевного Я-субъекта.

Разъясняя натуралистическую установку, Гуссерль анализирует ее на примере первоначальной данности кошки как одной из наличных вещей мира: кошка — материальная вещь, обладающая качеством телесности с физическими, но прежде всего эстеziологическими свойствами; т. е. в этой вещи обнаруживаются определенные структуры и моменты, которые мы обозначаем как раздражимость, чувствительность и т. п. Дополнительная реальность живой вещи по сравнению с чисто физической не есть нечто самостоятельное и отделимое, существующее наряду с физическим: она реальна вместе с последним в нем самом. В силу этой своеобразной связи мы можем говорить, что психическое, душевное в самом широком смысле, хоть и не обладая протяженностью, пространственностью, тем не менее находится в пространстве; я могу сказать, что кошка сидит там-то, я, стало быть, локализирую психическое. Это вполне обоснованно и корректно в силу внутренней связи эстеziологического с физическим. Таким же образом можно чисто объективно рассматривать и человека. В противоположность этому мы теперь нацелены на новую установку, которая в известном смысле *вполне естественна, но не натуралистична*. Данное в ней — не природа, но, так сказать, *психический антипод природы, ее противоположность*. Мы постоянно и совершенно без усилий переходим из одной установки в другую: из натуралистической в персоналистическую. Когда мы живем друг с другом, когда мыслью или поступком мы обращаемся друг к другу, мы воспринимаем друг друга в качестве *личностей*. Этот естественный опыт не является искусственным, опытом, который обретался бы с помощью специальных средств. Пожалуй, эти установки даже не равноправны, но натуралистическая *подчинена* персоналистической.

Здесь теоретически отчетливо выражены суть и преимущество персоналистической установки. Однако при ближайшем рассмотрении того, как определяется личность, данная в личностном опыте, мы вновь возвращаемся к тому, что нам уже известно. Персоналистическая установка и персоналистический опыт обозначаются как *inspectio sui*, внутреннее

рассмотрение себя самого в качестве Я интенциональности, Я как субъекта когитаций. Здесь уже само это выражение вполне определенно напоминает о *Декарте*. Каждое из таких Я имеет одновременно и свою природную сторону в качестве подосновы субъективности. Дух — не абстрактное Я, но целостная личность; Я, человек, субъект, взятые в качестве личности, не могут быть растворены в природном бытии, поскольку тогда не было бы того, что дает природе смысл¹. "Потому что если мы вычеркнем из мира какой бы то ни было дух, то не будет более и природы. Но если мы вычеркнем природу, "истинное", объективно-интерсубъективное наличное бытие, то нечто все же останется: дух как индивидуальный дух; лишь исчезнет возможность социальности, возможность компрегензии, которая предполагает определенную интерсубъективность тела"². "Но в текущем сознании духа в любом случае выражается его единство, его индивидуальность"³. Дух, в отличие от вещей, имеет свою индивидуальность в себе самом⁴. "*Всякий индивидуальный дух — как раз-таки не единство явлений, но единство абсолютной взаимосвязи сознания*"⁵ — имманентно данное. "Природа представляет собой X и в принципе не что иное, как X, определяемое посредством всеобщих определений. Дух же — не X, но само данное в духовном опыте"⁶.

Это тот же самый ход мысли, что и относительно чистого сознания как того, что остается после уничтожения мира. *Гуссерль* здесь только воспроизводит в других понятиях свое разграничение бытия. Онтологически все остается по-прежнему. Характерны завершающие исследования третьей части: § 12. Духовное Я и его "подоснова"; § 13. Взаимпроникновение персоналистической и естественной установок (соотношение духа, души, тела, физической природы); § 14. психофизический параллелизм и взаимодействие; § 15. Реальность природы — абсолютность духа. Здесь отчетливо видно, как этот анализ личности вновь возвращается к прежним результатам, что он в конечном счете ориентирован на *Декарта*. Определения личности и ее конституции завершаются характерными рассуждениями по вопросу о взаимпроникновении персоналистической и естественной установок. Спрашивается о соотношении души и тела, духовной и физической природы, вновь ставится старая проблема, вокруг которой в XIX веке велось множество дискуссий. —

1 Ideen II, S. 297.

2 Там же.

3 Там же, S. 297 f.

4 Там же, S. 297 ff.

5 Там же, S. 301.

6 Там же, S. 302.

проблема психофизического параллелизма; в конце же концов определяется реальность природы и абсолютность духа.

d) ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ КРИТИКА
ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ
НА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ

Ответ на вопрос, насколько это рассмотрение личности в персоналистической установке приблизилось к собственной определенности самого бытия актов и жизни, опять же едва ли окажется однозначным. Тот факт, что *Гуссерль* признает персоналистическую установку, не отменяет и не изменяет нашу критику. Напротив, мы увидим, что именно персоналистическая установка скрывает от взора вопрос о собственном бытии актов, о бытии интенционального, причем это относится и к позиции *Дильтея*. Таким образом, принципиальная основа нашего рассмотрения остается той же, что и в случае критики бытийных определений чистого сознания.

Хотя само по себе стремление построить персоналистическую психологию на феноменологическом базисе следует оценить положительно, но в отношении к нашей главной проблеме оно остается в пределах принципиально устаревшей постановки вопроса. Об этом говорит первая разработка персоналистической психологии, которая планировалась как вторая часть "Идей" и была одним усилием осуществлена одновременно с первой частью. Мы должны критически разобрать позицию персоналистической психологии в трех аспектах. Нам следует обдумать: во-первых, то обстоятельство, что это рассмотрение не выходит за рамки вопроса о конституции реальности и объективности; во-вторых, что данный подход к личности представляет собой не что иное, как определенную выше имманентную рефлексию (*inspectio sui*) над переживаниями, из которой выводятся все положения об абсолютной данности и т. п.; в-третьих, что исходное определение единства взаимосвязи переживаний в качестве духа и личности направляется традиционной дефиницией человека — *homo animal rationale*. Последнее в данном контексте наиболее важно.

Уже контекст и последовательность исследования, в котором возникает вопрос о личности, показывают, что оно не выходит за рамки конститутивного подхода. Контекст задан тематикой "Идей I". Там говорится о том, как сущее в качестве реального репрезентируется в своей реальности, как должно быть определено единство потока переживаний в качестве единства некоторого предметного многообразия. И вопрос о личности ставится в той же последовательности, в которой расположены и области самого реального. *Фундаментальным слоем* остается *природно-действительное*,

над ним надстраивается душевное, над последним — духовное. Поэтому вопрос направлен теперь на конституцию духовного мира. И хотя теоретически акцентируется подлинная естественность персоналистической установки, все же в самом ходе рассмотрения первенство сохраняется за исследованием природы. *Бытие личности как таковое не обнаруживается в первоначальном опыте.*

Все ограничивается рефлексией над актами — *inspectio sui*, — разве что теперь темой является не чистое сознание и чистое Я, но единичное, индивидуальное. Единичность, однако, всегда обусловлена телом. Хотя и подчеркивается, что взаимосвязь переживаний имеет свою индивидуацию в себе самой, всегда принадлежит определенному Я-субъекту, но способ бытия актов остается неопределенным. Акты кем-то исполняются; Я представляет собой полюс актов, осуществляющий себя самое субъект. Это, впрочем, не последний шаг, который Гуссерль делает при разъяснении единства потока переживаний. Последний его шаг (ключевые понятия: поток переживаний и абсолютное сознание времени) более уместно будет обсудить в ходе анализа времени.

Но даже если бы бытие актов и единство целокупности переживаний были бытийно определены, то и тогда еще оставался бы вопрос о *бытии целостного конкретного человека*. Можно ли, так сказать, *составить* его бытие из бытия материальной подосновы, тела, души и духа? Является ли бытие личности *продуктом* бытийных модусов этих слоев бытия? Или же именно здесь выясняется, что на пути первоначального разделения и последующего соединения невозможно достигнуть феноменов, что на этом пути — при всем стремлении к личностному — личность превращается в *многоуровневую внутримировую вещь*, бытие которой никогда не будет достигнуто посредством определения реальности ее уровней, даже если это будет в высшей степени проницательное определение? Так можно достигнуть лишь бытия преданной объективности, реального объекта, т. е. в конечном счете все будет сведено лишь к бытию объективности в смысле предметного бытия для того или иного рассмотрения.

Это разделение уровней человеческого бытия и включение актов, интенционального, в контекст взаимосвязи физического, тела, души, духа словом, персоналистическая установка — лишь воспроизводит тот же способ рассматривания, который направлял уже исследование структур чистого сознания, т. е. традиционную дефиницию человека как *animal rationale*, причем *ratio* понимается здесь в смысле *разумной личности*. Охарактеризованная выше позиция остается в силе вопреки персоналистической установке, или, скорее, именно благодаря ей. Она, правда, уже не предписывает рассмотрение человека в качестве природной реаль-

ности, но все еще — в качестве *внутримировой реальности, которая конституируется в абсолютном сознании как трансценденция*.

Гуссерль не преодолевает позицию *Дильтея*, хотя в частностях его исследования имеют бесспорное преимущество. Напротив, по крайней мере мне думается, что, хотя *Дильтей* и не ставил вопроса о бытии, да и не располагал к тому необходимыми средствами, все же в нем не угасало стремление к этому. Однако большая неопределенность формулировок *Дильтея*, и именно на уровне фундаментальных феноменов, делает невозможным объективное доказательство этого утверждения.

Рассмотрение возможностей персоналистической установки привело нас к ясному пониманию того, что за всеми вопросами об интенциональном, психическом, о сознании, переживаниях, жизни, человеке, разуме, духе, личности, Я, субъекте стоит древняя дефиниция человека — *animal rationale*. Но почерпнута ли эта дефиниция из опыта, направленного на первичную данность человеческого бытия? Или же она основана на опытной данности человека как наличной вещи мира (*animal*), наделенной разумом (*rationale*)? Как мы увидим ниже, такой опыт, не обязательно натуралистический в радикальном смысле, в определенной мере правомерен не только при зоологически-психологическом рассмотрении человека. Скрытое или явное господство этой дефиниции дает путеводную нить для постановки вопроса о реальности, поскольку он направляется на акты, независимо от того, ставится ли он натуралистически или персоналистически.

е) НЕУДАВШАЯСЯ ПОПЫТКА ШЕЛЕРА
ОПРЕДЕЛИТЬ СПОСОБ БЫТИЯ АКТОВ
И ИХ ИСПОЛНИТЕЛЯ

Также и *Шелер* на своем пути к определению интенционального и актов, личности и человека, в принципе не может продвинуться дальше, поскольку и он ориентируется на традиционную дефиницию человека как *animal rationale*, а значит, не выходит за рамки традиционной постановки вопросов. Хотя он, — именно по этой причине мы здесь специально на нем останавливаемся, — под более сильным влиянием *Бергсона* и *Дильтея* ближе подходит к интересующему нас вопросу, а именно поскольку он эксплицитно подчеркивает своеобразие личностного бытия, а также строго отмежевывается при определении переживаний, актов и Я от специфической ориентации *Гуссерля* на теорию разума. Но и у *Шелера* заметна тенденция к отграничению актов в качестве не-психического от психики. Он тоже остается в

рамках, задаваемых определением личности как *исполнителя актов*. Правда, в то же время, он подчеркивает, что единство личности не является продуктом переживаний, единством в смысле производного образования, но наоборот: в первую очередь именно бытие личности определяет бытие актов. Далее Шелер подчеркивает как сущностный закон, что бытие личности — не всеобщая яйность, но всегда *индивидуальная личность*. Отметим еще лишь несколько характерных определений; более детально разбирать *шелеровскую* теорию личности здесь нет необходимости, поскольку это не даст ничего нового для нашего критического вопроса.

Личность "нельзя помыслить как вещь или субстанцию..., которая обладала бы какими-либо способностями или силами", например, "разумом". "Личность есть, скорее, непосредственно сопереживаемое *единство переживания*", а не только лишь помысленная вещь, стоящая за непосредственно переживаемым и вне его¹. Личность не есть "вещное или субстанциальное бытие..."². Всякая личность как таковая (всякая конечная личность) представляет собой *индивидуум* уже как личность, а не только в силу особых содержаний переживания или телесно-пространственной реализации³, "бытие личности никогда не может раствориться в том, чтобы быть субъектом актов разума, подчиненных определенным закономерностям"⁴. Итак, личность — не вещь, не субстанция, не предмет. Здесь говорится о том же, что Гуссерль наметил уже в "Философии как строгой науке": что единство личности в сравнении со всякой природной вещностью обнаруживает сущностно иную конституцию.

То, что Шелер говорит о личности, он еще более настойчиво повторяет применительно к самим актам. "Но акт никогда не является также и предметом, поскольку к сущности бытия актов [здесь явно ставится вопрос о бытии актов] относится, что они переживаются только в самом их исполнении и даны в рефлексии"⁵, — не в восприятии. Дело в том, что акты суть нечто непсихическое, они относятся к сущности личности, которая существует только исполняя интенциональные акты, так что они по своей сущности не могут быть предметом⁶. Напротив, бытие самого по себе акта

1 Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants), II. Teil, IV. Formalismus und Person, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 2. Bd. (1916), S. 242-464; S. 243.

2 Там же, S. 244.

3 Ср. там же, S. 243 f.

4 Там же, S. 244.

5 Там же, S. 246.

6 Ср. там же, S. 261.

заключается в его исполнении, и именно этим он абсолютно — не относительно — отличен от предмета. Такое исполнение ничуть не затрудняется "рефлексией". Рефлексия — не опредмечивание, не "восприятие". Рефлексия представляет собой всего лишь сопровождение сознанием, отнюдь не специализированным на "рефлексиях", исполняющихся актов¹. Рефлексия обращена не на "внутреннее содержание", не на предметы, — но на бытие личности; она стремится схватить именно целостное бытие человека.

"Любая психологическая объективация", любое рассмотрение актов как чего-то психического, "равносильно *деперсонализации*"². Личность каждый раз дана как исполнитель интенциональных актов, которые связаны единством смысла. Таким образом, психическое бытие не имеет ничего общего с бытием личности³. "Единственно возможный вид ее [личности] данности — это, напротив, само исполнение ею актов (в том числе и актов рефлексии над собственными актами). — исполнение, живя в котором, она в то же время переживает себя самое"⁴. Все относящееся к акту трансцендентно по отношению к психологии как науке о внутренних явлениях⁵. Акты не относятся к психике, к психике относятся функции; акты кем-то исполняются, факты существуют сами по себе. "Акты порождаются личностью и существуют во времени..."⁶; они психо-физически индифферентны.

До сих пор говорилось: способ бытия актов не тождествен психической реальности; специфическое бытийное единство актов, равно как и личность, не являются вещью, субстанцией. Но если мы спросим, как положительно определяется бытие актов и каково бытие личности, бытие переживания и единство переживаний, то в ответ услышим не более того, что уже сказано: акты исполняются, и исполняет их личность. *О способе бытия самого исполнения актов и о способе бытия их исполнителя не говорится ни слова.* Тем не менее существенно, что эта трактовка личности по меньшей мере нацелена на дальнейшее продвижение в определении актов и их бытия, однако когда встает фундаментальный вопрос о бытийной структуре и о понятиях, в которых спрашивается об этом бытии, она останавливается на вышеупомянутых зыбких понятиях "исполнение" и "исполнитель". Более точное определение актов, связь целокупности актов, т. е. личности, с психическим, связь психического с теле-

1 Ср. там же, S. 246.

2 Там же, S. 355.

3 Ср. там же, S. 260.

4 Там же.

5 Ср. там же.

6 Там же, S. 261.

сным, телесного с физическим — все это опять же определяется в общеизвестных традиционных горизонтах, хотя в том, что касается вопроса об отношении душевного, психического, к телесному, Шелер достиг существенных результатов. По всей видимости, на сегодня Шелер, под влиянием Бергсона, продвинулся в этом вопросе дальше всех. Эти соображения разъясняются, правда, очень фрагментарно, в "Этике" — во втором томе "Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям", а затем — в "Идолах самопознания"¹.

f) РЕЗУЛЬТАТ ПРОВЕДЕННОГО КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА: УПУЩЕНИЕ ВОПРОСА О БЫТИИ КАК ТАКОВОМ И О БЫТИИ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОГО КОРЕНИТСЯ В НИСПАДЕНИИ САМОГО ВОТ-БЫТИЯ

Наш критический анализ показал, что и феноменологическое исследование тоже не свободно от влияния старой традиции и именно там, где речь идет об изначальном определении ее специфической темы — интенциональности. Феноменология, вопреки ее фундаментальному внутреннему принципу, определяет специфический для нее тематический предмет, исходя не из самих вещей, но из традиционного, хотя и ставшего в высшей степени самопонятным, предрассудка, смысл которого как раз-таки делает невозможным изначальный доступ к интендированному тематическому сущему. Поэтому в том, что касается фундаментальной задачи определения ее специфического поля, феноменология оказывается нефеноменологичной! — т. е. лишь мнимо феноменологичной! Но она такова не только потому, что в ней не определяется бытие интенционального, т. е. бытие некоего отдельного сущего, но и еще в одном фундаментальном аспекте: категориальное различие в сфере сущего (сознание и реальность) проводятся так, что при этом само основание различения, а именно бытие, не проясняется сообразно его смыслу, и о нем даже не ставится вопрос.

Но это, еще более фундаментальное, упущение столь же мало является простой небрежностью, простым недосмотром в отношении необходимости вопроса о бытии, как и ориентация на традиционную дефиницию человека — случайной ошибкой. Трудно переоценить силу давления традиции, которое сказывается в этом упущении первичного вопроса о бытии как таковом. Там, где речь заходит о бытии сущего, минуя явную постановку вопроса о нем, — не только

1 Scheler M. Idole der Selbsterkenntnis, in: Abhandlungen und Aufsätze, Leipzig, 1915.

в тематическом исследовании бытия, например, в так называемых онтологиях, — там действуют бытийные определения и категории, в своих основных чертах открытые *Платоном* и *Аристотелем*. Но хотя результаты их размышлений в известной мере сохраняют господствующее положение, тем не менее почва, на которой они выросли, *не удерживается* в сфере эксплицированного исследовательского опыта и поиска, и сама артикуляция вопроса, т. е. все в целокупности состояние опыта и экспликации исследования, породившего эти категории, уже не является живой проблемой.

Вопрос, который *Платон* ставит в "*Софисте*": τί ποτέ βούλεσθε σημαίνειν ὀνόταν ὃν φθέγγεσθε (244 a); "Что вы хотите обозначить, когда произносите "бытие"?" Коротко говоря: что значит "бытие"? Этот вопрос, столь живой у *Платона*, после *Аристотеля* онемел, причем настолько, что о том, что он онемел, уже не догадываются — и именно потому, что с тех пор о бытии мыслят в определениях и в перспективе, унаследованных от греков. Этот вопрос онемел настолько, что когда философы намереваются его поставить, они на самом деле вообще не входят в сферу его действия и просто используют старые понятия — явно осознанные в качестве традиционных или, что случается еще чаще, неосознанные, самопонятные, — не замечая, что одним только этим они отнюдь еще не достигают вопроса о бытии, и их исследования остаются за пределами, очерченными этим вопросом.

Оба упущения — во-первых, упущение вопроса о бытии как таковом, и, во-вторых, упущение вопроса о бытии интенционального — суть не случайный недосмотр философов, поскольку в этих упущениях раскрывается история самого нашего вот бытия — история не в смысле совокупности общественных событий, но как способ осуществления самого вот-бытия. Это значит: вот-бытие в своем способе бытия — в неизбежном для него ниспадении (Ver-fallen) — приходит к своему бытию именно тогда, когда оно само противится этому. Господство онтологической и антропологической, а вместе с тем и онтологической и антропологической и, следовательно, просто "логической" традиции тем более легко и самопонятно утверждается в философии, чем более явно сама философия в постановке своих задач и вопросов и в путях и средствах их решения в свою очередь включаются в традицию — не в любую возможную, но в ту, которая диктуется настоятельной необходимостью обращения к самим вещам и определяется работой с ними. У *Гуссерля* это проявляется в его восприятии *картезианской* традиции и исходящей от *Декарта проблематики разума*. В более точной формулировке это антипсихологический момент, заключающийся в том, что натурализму указывается на сущностное бытие, на первичность пробле-

матики разума и, в особенности, познания (идея чистого конституирования реального в нереальном) и на *его идею абсолютной и строгой научности*.

У *Шелера*, по меньшей мере в отдельных местах, заметно присутствие *августинианско-неоплатонических* и *паскалевских* мотивов мысли в их традиционной интерпретации. В обоих случаях имеет место неявное воздействие классической греческой традиции. Поскольку обсуждается специфический вопрос о духе, разуме, Я, жизни, постольку традиция сохраняет свое влияние благодаря вышеназванной дефиниции человека — *animal rationale*, — причем *Гуссерль* более ориентируется на профанную дефиницию, тогда как *Шелер* в своей формулировке идеи личности открыто примыкает к специфически христианской трактовке человека, тем самым делая свою позицию еще более догматической. Я не могу здесь остановиться подробнее на истории этой дефиниции и на ее существенном значении для постановки вопросов в рамках философии, а затем, и прежде всего в эпоху христианства, в рамках теологии. Я лишь вкратце охарактеризую связь дефиниции личности, которую дает *Шелер*, со специфически христианским определением человека.

Шелер, поскольку он рассматривает личность как единство актов, т. е. как интенциональность, говорит: сущность человека — это интенция на нечто, или, его словами, жест в самой трансценденции. — Человек есть вечное "отсюда — туда" (*Hinaus-zu*), что перекликается с *паскалевской* характеристикой человека как богоискателя. Единственно осмысленная идея человека (по *Шелеру*) — это целиком и полностью теоморфная идея некоего X, представляющего собой конечный и живой образ Бога, его подобие, одну из его бесчисленных теней на стене бытия. Конечно, это более литературный троп, нежели научная формулировка, но тем не менее характеризует *шелеровское* определение бытия человека.

На эту трактовку человека можно указать уже у древних авторов, например у *Татиана* в *Λόγος πρὸς Ἑλληνας*¹: "Человека я разумею здесь не как ζῷον и не в животных его проявлениях, но таким, каков он, будучи некоторым образом на пути к Богу". Это та же дефиниция, которую позже сходным образом сформулировал *Кальвин*, сказав: "*His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenaе vitae gubernationem suppetere, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem*"². Здесь бытие человека отчетливо определяется на основе его трансценденции, т. е.

1 Tatian. Rede an die Griechen, übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. V. Gröne, Kempten, 1872, cap. 15, S. 49.

2 Calvin. Institutio I, 15, § 8.

из этой обращенности вовне, на нечто. Аналогично у Цвингли: "Вот и человек... *внимая* Богу и Его слову, тем ясно показывает, что он по своей природе рожден в близости к Богу, в чем-то *подобен* Ему, как-то *устремлен к Нему*, и все это, несомненно, проистекает от того, что он сотворен по образу Божию"¹. Здесь подчеркивается не только характерное определение человека как находящегося на пути к Богу, но одновременно и неизменная ориентация на стих из книги Бытия: "Faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram"², -- стих, также и в средние века определявший всю антропологию и постановку вопросов в ней. Впоследствии Кант, в своей манере определяя разумную человеческую личность, воспроизвел старую христианскую дефиницию человека, лишь несколько нейтрализовав ее теологическое содержание.

Эта лишь беглая характеристика была дана только для того, чтобы показать, что обнаруженные в критическом анализе упущения не являются легко устранимыми "недочетами", но обусловлены могуществом исторического вот-бытия, быть каковым обречены или призваны мы сами. Что касается последней альтернативы, то здесь может иметь силу только личное убеждение, но не суждение науки; возможно, что и сама альтернатива не является подлинной.

1 Zwingli. Von klarheit und gewüsse des worts Gottes. (Deutsche Schriften I. 58).

2 Genesis I, 26.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА И ВЫРАБОТКА ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ

РАЗДЕЛ I

ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЕ ОПИСАНИЕ ПОЛЯ, В КОТОРОМ СТАНОВИТСЯ ЗРИМЫМ ФЕНОМЕН ВРЕМЕНИ

ГЛАВА I

Феноменология на основе вопроса о бытии

§ 14. Экспозиция вопроса о бытии на основе радикально понятого принципа феноменологии

Критическое осмысление феноменологии сделало ясным, в какой бытийный горизонт помещается ее тема — интенциональность; мы также выяснили, что при таком определении тематического поля дело все же не доходит до того, чтобы это поле обреталось на основе предварительной и изначальной экспликации бытия интенционального, -- и что вопрос о смысле бытия как такового в феноменологии вообще не ставится, хотя задача постановки этого вопроса фундирует

и предваряет выработку базовых бытийных различий. Вместе с тем стало понятно, что оба эти вопроса — о бытии вообще и о бытийном характере интенциональности — должны быть поставлены в самой феноменологии, в соответствии с ее собственным принципом; что сама фиксация феноменологической темы менее всего осуществима в противофеноменологическом духе. Уяснение этого обстоятельства отнюдь не выводит феноменологию за ее пределы, но как раз-таки впервые возвращает ее к себе самой и в чистом виде раскрывает для нее ее собственную возможность.

Великое открытие феноменологии заключается не в реально достигнутых результатах, которые можно как-то оценивать и критиковать, хоть они и привели к существенному преобразованию нынешних вопросов и исследований, но в том, что она *раскрывает возможность для исследовательской работы в философии*. Но возможность может быть верно понята в ее собственном смысле лишь тогда, когда она принимается как возможность и как таковая сохраняется. Сохранить же возможность как таковую означает: не допустить, чтобы случайное положение исследования и случайная постановка вопроса утвердились как некая завершенная истина, поддерживать стремление к самим вещам, освободив его от постоянного давления и скрытого воздействия неподлинных ограничений. Именно это означает девиз "к самим вещам": позволить им вернуться к себе самим.

Сам ход феноменологического вопрошания таков, что оно приводит к вопросу о бытии интенционального, а прежде всего подводит к вопросу о смысле бытия как такового. Так что феноменология, радикализируемая в своей собственной возможности, есть не что иное, как вновь оживленное вопрошание *Платона и Аристотеля: новое постижение, возобновление начала нашей научной философии*.

Но тем самым не теряем ли мы вновь необходимую критическую осмотрительность по отношению к традиции? В конечном счете не является ли и вопрос о бытии — именно в силу его почтенной древности, восходящей к *Пармениду*, — одним из предрасудков? Нужно ли спрашивать так только потому, что так спрашивали греки? Нужно ли ставить вопрос о бытии для того, чтобы феноменология могла получить более радикальное определение, только для того, чтобы феноменология имела место? Все это не может быть основанием вопроса. Так существуют ли все-таки предпосылки, которые позволили бы впервые извлечь основание вопроса о бытии из него самого? Единственным основанием для возможности вопроса о бытии вообще является *само вот-бытие как возможное бытие, его раскрытость в сфере возможностей*.

Можно назвать четыре предпосылки: во-первых, сам принцип; во-вторых, тот факт, что вопрос о бытии уже так или

иначе присутствует и акцентирован в понимании; в-третьих, данность сущего в опыте; наконец, в-четвертых, искажение и вытеснение вопроса о бытии лишь тогда может иметь основание в истории вот-бытия и в нем самом, когда самому бытию вот-бытия и его историчности бытийно присуще нечто такое, как стремление к этому вопросу. Упущение этого вопроса имеет место лишь потому, что вот-бытие определено как *забота*.

Все это действительно было бы догматично и шло бы вразрез с принципом феноменологической работы и постановки вопросов — исходить из самих вещей. Это было бы так, если бы в самой феноменологии содержался один или несколько тезисов, которые уже высказывали бы что-то об определенных предметных областях или о преимуществе определенных понятий. Но было сказано, что феноменология — это прежде всего *чисто методическое понятие*, которое фиксирует только *Как* исследования. Стремление к его реализации означает не что иное, как начинание радикальнейшего философского исследования. Но поскольку феноменология в то же время определяется в соответствии со своей темой (интенциональностью), в ней все же имеется некая предзаданность того, что именно из многообразия сущего является ее темой. Почему таковой должна быть именно интенциональность, мы основательным образом не показали. Было лишь отмечено, что интенциональность фактически была главной темой феноменологии в момент ее прорыва и на этапе ее формирования.

В упущении вопроса о бытии интенционального раскрывается еще одно, более изначальное упущение — вопроса о бытии как таковом. Правда, и этот вопрос уже имеет свою определенность, но нам надо будет продумать, может ли он в качестве научного вопроса быть также и предрассудком, предполагается ли в нем что-либо догматическое?

Вопрос оказывается предрассудком тогда, когда в нем уже кроется определенный ответ относительно соответствующего предмета, или когда это слепой вопрос, обращенный к тому, что не может быть его адресатом. Но вот сущее известно, и бытие в некотором смысле понято. Однако вопрос о бытии как таковом, поставленный достаточно формально, есть *наиболее общий и пустой*, хотя, быть может, и *самый конкретный* из всех вопросов, который только может поставить наука. *Этот вопрос можно поставить по отношению к любому сущему*, необязательно именно интенциональному. Но точно так же необязательно, чтобы это сущее было темой какой-либо науки. Однако вопрос о бытии как таковом может быть обретен лишь тогда, когда он направляется *вопросанием до-конца*, или *вопрошающим вложением в-начало*, т.е. когда вопрошание определяется радикальным смыслом феноменологического принци-

па -- позволить видеть сущее как само сущее в его бытии, -- самими вещами.

Поставить этот вопрос феноменологически, значит -- следуя его смыслу -- поставить его так, чтобы он стал вопросом исследовательским, исходящим из самих вещей. И в этом же заключается суть вышеупомянутого радикальнейшего исследовательского начинания в философии -- именно "в философии", а не в какой-либо теории, обремененной определенными проблемными горизонтами, дисциплинарным строем и понятийными схемами; философия -- на путеводной нити феноменологического принципа -- должна быть приведена к себе самой.

Когда *фундаментальный вопрос* о бытии обретен феноменологически и представлен в качестве того самого вопроса, который обеспечивал жизненность классической научной философии греков, этому историческому факту нельзя придавать значение некой ссылки на авторитет, которая доказывала бы правомерность вопроса. Напротив, это говорит лишь о том, что данный вопрос сам пребывает открытым в ходе исследовательского вопрошания вообще. Почему же философия должна поставить именно этот предельно общий вопрос о бытии? И почему этот вопрос должна поставить именно философия? -- Что такое философия и из чего следует понимать ее бытие? Подробнее мы рассмотрим это в дальнейшем.

а) ВОСПРИЯТИЕ ТРАДИЦИИ КАК ПОДЛИННОЕ ВОЗОБНОВЛЕНИЕ

Восприятие традиции -- не обязательно традиционализм и перенятие предрассудков. *Подлинное возобновление* какого-либо традиционного вопроса как раз-таки лишает значения его внешнюю традиционность и, отступая от предрассудков, оставляет их позади.

Именно это обращение феноменологии к прошлому, ее стремление к воссоединению с традиционными философскими учениями, предопределило ее восприятие широкими научными кругами. Феноменологию в этих ее главных направлениях -- *гуссерлевском* и *шелеровском* -- увидели лишь в той мере, в какой она находит контакт с тем, что уже имеется налицо, тогда как понять и оценить собственно позитивные тенденции и саму позитивную работу сумели в значительно меньшей степени. Вновь открытые вещи не поняли феноменологически, но отнеслись к ним так, будто их предлагается принять на веру; новые горизонты предметного исследования превратным образом осмыслили с точки зрения известной традиции и в модифицированном виде встроили в нее. Однако обращение к традиции, стремление

присоединиться к ней, это также и восприятие определенных связей вопрошания, определенных понятий, которые затем получают сравнительную ясность и строгость в самой феноменологии. Мы же хотим не только понять, что это присоединение к традиции влечет за собой предрассудки, но и обрести подлинное единство с нею; ибо столь же фантастичен и противоположный путь — когда думают, будто можно начать на пустом месте и построить философию в воздухе, что философы и делали уже не раз. Стало быть, присоединение к традиции, возвращение к истории могут иметь двойной смысл: во-первых, это может означать голый традиционализм, в котором само воспринятое не подлежит критике; во-вторых, это возвращение может быть таким, что мысль отступает от поставленных в истории вопросов, оставляя их *позади себя*, и впервые вновь осваивает эти вопросы в их изначальности. В свете этой возможности восприятия истории можно понять, что и восприятие вопроса о смысле бытия есть не просто внешнее повторение вопроса, который уже поставили греки. Напротив, подлинное восприятие вопроса о бытии позволяет понять, что его постановка у греков была, причем по необходимости, ограниченной и предварительной.

б) МОДИФИКАЦИЯ ТЕМАТИЧЕСКОГО ПОЛЯ,
СПОСОБА ЕГО НАУЧНОЙ РАЗРАБОТКИ
И СОВРЕМЕННОГО САМОПОНИМАНИЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ В РЕЗУЛЬТАТЕ
КРИТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА
О БЫТИИ КАК ТАКОВОМ

Итогом критического осмысления стал фундаментальный феноменологический вопрос о бытии как таковом, но при этом само основание этого вопроса осталось неясным. Однако основание, а вместе с тем и предпосылку этого вопроса можно прояснить лишь тогда, когда вопрос уже поставлен, ибо произнести вопросительное предложение — еще не значит поставить вопрос. Есть вопросы, которые — подобно утверждениям молвы — представляют собой пустой звук (*nur Hingesagtes*). Наше критическое осмысление показало, что феноменологическое вопрошание может оказаться состоятельным именно в том, что наиболее самопонятно, — а это значит, что феномены как раз-таки не являются чем-то общедоступным, что подходы к вещам еще требуют подготовки, что существует постоянная опасность сбиться с пути и потерять ориентиры, и именно этим определяется смысл феноменологического исследования как выявления вещей.

Мы уже слышали о присущей феномену возможности выдавать-себя-за... — о *кажимости*. Одновременно это имеет и позитивное значение: сколько кажимости — столько и бытия, т.е. всегда, когда что-либо выдает себя за то-то и то-то, существует возможность сделать его зримым и определить его в нем самом. Стало быть, там, где обнаружена некоторая кажимость, где она установлена и понята, уже содержится указание на то позитивное, что кажется в этой кажимости. Это позитивное существует не "за" явлением, но искаженно — в нем самом; именно в этом заключается сущность кажимости.

Как феномены не даны с самого начала, так что их обретение оказывается исследовательской задачей, точно так же невозможно раз и навсегда определить понятие феноменологии. Наше критическое осмысление поставило под сомнение именно определенность тематического поля феноменологии. Но одновременно это означает, что более радикальное понимание тематического поля модифицирует и смысл научного подхода к теме. Также и данное выше определение феноменологии как "аналитической дескрипции интенциональности в ее априорности" теряет свою однозначность в результате критического осмысления. Возможно, феноменологически изначальное определение интенциональности и особенно основополагающее постижение ее бытия модифицируют и метод "аналитической дескрипции в априорности". В конечном счете изменится и принятое в феноменологии разделение различных сфер исследования — таких как феноменология актов, феноменология вещей и феноменология их соотношения. Ведь интенциональность представляет собой двуединство интенции и интендированного, поэтому принято различать выявляющее исследование интенции, или акта, интендированного — того, на что акт направлен, — и наконец отношения между ними. Поняв сущее интенционального характера более детально, мы сможем увидеть и вместе с тем снять троякое основание этого различения. Затем, уточнив определение бытия, мы яснее поймем смысл априори; ибо до сих пор априори определялось как то, что всегда уже есть налицо, т.е. как некая характеристика на почве определенного понятия бытия, а именно специфического понятия, данного греками.

Более радикальное постижение бытия вообще модифицирует понятие априори, а вместе с тем и смысл схватывания априори — идеации. Как до сих пор в феноменологии не понимали собственный смысл априори, но трактовали его в опоре на греческое понятие бытия, так и идеацию трактовали в духе соответствующей логики — логики опытного постижения этого специфического бытия, которая затем оказывается логикой схватывания общего, логикой генерализации. В дальнейшем, благодаря более точному определе-

наши тематического поля, станет возможно более адекватно понять и способ схватывания, который мы до сих пор рассматривали лишь в качестве дескрипции, дескриптивного описания самих вещей, данных в простом схватывании. Это ничего не говорит о смысле схватывания вещей. Что-либо сказать об этом можно будет лишь тогда, когда сами вещи в их бытийном смысле получат ясное определение. Тогда обнаружится, что дескрипция имеет характер *интерпретации*, поскольку предмет описания становится доступен лишь в специфическом *истолковании*.

Но пока наша единственная задача состоит в том, чтобы в соответствии с феноменологическим принципом феноменологически радикально разработать фундаментальный вопрос: *Что значит бытие?* Вопрос же о результатах феноменологического исследования и о самом определении этой науки мы пока оставляем открытым.

с) РАЗВОРАЧИВАНИЕ ВОПРОСА О БЫТИИ НА ПУТЕВОДНОЙ НИТИ ВРЕМЕНИ

Вводные рассуждения в качестве имманентной критики привели к фундаментальному вопросу: что значит бытие? Каково бытие интенционального? В предварительных замечаниях по прояснению темы курса уже было указано, что при исследовании типов бытия *время* выполняет особую функцию, что в традиции области бытия различаются как временное, надвременное и вневременное бытие. Было даже сказано, что *история понятия времени, т.е. история его открытия, есть история вопроса о бытии сущего*. Было отмечено и то, что история попыток определить сущее в его бытии — это, вполне возможно, *история упадка и искажения этого основного вопроса научного исследования*¹.

Если мы теперь беремся за вопрос о бытии, то ход наших рассуждений приведет нас к феномену "времени" и — в духе нашего вопроса — к экспликации времени. Соответственно этому первой частью наших собственных рассуждений станет *экспозиция вопроса о бытии*. Напомним данную выше диспозицию: Первая [т.е. основная] часть посвящена *анализу феномена времени*:

1) подготовительное описание поля, в котором феномен времени становится зримым. Это не что иное, как *экспозиция вопроса о бытии*, необходимость которой показали наши критические размышления;

2) выявление самого времени;

3) понятийная интерпретация¹.

При таком способе продвижения может показаться, будто то, что мы рассмотрели и прошли выше, не связано с последующим, и что мы могли бы воздержаться от этого обзора феноменологии в смысле имманентной критики, тем более что вопрос о бытии сущего, как было подчеркнуто, может быть основополагающим образом поставлен в отношении любого сущего; сущее, привлекающее внимание к вопросу о бытии, — это совсем не обязательно специфическое сущее интенциональности. К чему же столь обстоятельно разбирать это учение, особенно если оно в чем-то уже устарело? К чему эти рассмотрения, если мы не можем принять от феноменологии ни одного тезиса, а если какой-либо тезис и принимаем, то — в феноменологическом же духе — перед нами тут же встает задача привести его к достоверности?

Однако связь дальнейших рассмотрений и их предпосылок не так проста. Но в ближайшее время мы не станем развивать эту тему, только подчеркнем, что хоть мы и не принимаем никаких феноменологических результатов в качестве посылок для дедукции, однако постоянно ставим вопросы, причем исключительно феноменологически, не присоединяясь к тем, кто выдвигает определенные утверждения и отстаивает определенные результаты. Между тем, что мы разбирали во введении, и тем, к чему обращаемся теперь, существует *внутренняя, предметная взаимосвязь*, и вскоре мы увидим, что уже первые наши шаги вновь приведут нас к тому, что мы в определенном аспекте уже обсудили в первом разделе главной части: "*Подготовительное описание поля, в котором становится зримым феномен времени*". Эта задача станет предметом более обстоятельных штудий под заголовком, который указывает на взаимосвязь проведенных рассмотрений: "*Разработка вопроса о бытии в смысле первоначальной экспликации вот-бытия*".

1 Ср. § 3, стр. 14. Названные здесь пункты соответствуют заголовкам разделов. Третий названный пункт содержательно не разработан.
Прим. редактора немецкого издания.

ГЛАВА II

Разработка вопроса о бытии в смысле первоначальной экспликации вот-бытия

§ 15. Возникновение вопроса о бытии из неопределенного предпонимания вот-бытия — вопрос о бытии и понимание бытия

Вопрос о бытии нужно *поставить*, а это отнюдь не то же, что взять и ни с того, ни с сего сказать: "Что такое бытие?" И ответ на этот вопрос нельзя отыскать наугад, вслепую и где попало. Вопрос нужно *поставить*, т.е. *выдвинуть его в качестве вопроса для исследования*, с прицелом на исследовательскую работу. Постановка вопроса о бытии означает такую его разработку, которая позволяет обрести ясный горизонт вопрошания о бытии сущего (горизонт вопроса), а вместе с тем и предварительную разметку пути и отдельных шагов исследовательского поиска ответа, предварительное указание на то, из чего ответ будет почерпнут и чем он будет подтвержден.

Наш вопрос — это вопрос о бытии. Что значит бытие? Формально ответ гласит: бытие есть то-то и то-то. Вопрос ищет ответ, который каким-то образом предопределен тем, что уже дано в самом вопрошании. Этот вопрос относится к так называемым *вопросам об определении*. Спрашивается не о том, есть ли вообще нечто такое, как бытие, но о том, что под ним подразумевается, что понимается под этим самым "бытием". Если таким манером спрашивается о смысле бытия, то бытие, которое должно быть определено, уже некоторым образом понято, — некоторым образом, т.е. в смысле *совершенно неопределенного предпонимания*, неопределенность которого, однако, может быть постигнута феноменологически. Мы ("некто") не знаем, что значит "бытие", и все же это слово в некотором смысле понятно каждому. Откуда приходит это понимание к отдельному человеку, происходит ли оно из традиционных теорий и мнений, воспринимаются ли эти последние путем отчетливого усвоения или перенимаются безотчетно, осознаются ли эти приобретения и их источник, — поначалу все это безразлично. Налицо некоторое понимание слова "бытие", хоть и граничащее с голым словоупотреблением.

Вопрос базируется на этом неопределенном предпонимании слова "бытие". Что значит "бытие"? Даже это шаткое.

лишенное ориентиров предпонимание все еще остается *по ниманием*. Оно как бы несет в себе возможность вопроса, из него вырастает постановка вопроса в смысле стремления в опоре на вещи выявить это еще непонятое, или точнее: смысл отчетливой постановки вопроса понимается непосредственно из этого понимания. Она сама еще не определена. Мы постоянно используем это "бытие" как слово и понятие с неопределенным значением, используем настолько широко, что даже не догадываемся о его неопределенности. Эта ситуация сохраняется и при разработке вопроса "Что *"есть"* бытие?", "Что *"есть"* в его *"бытии"*?" Мы *всегда уже живем в понимании этого "есть"*, не умея сказать точнее, что, собственно, это значит. Это обстоятельство указывает на то, что понимание "бытия" и некоторое понятие "бытия" имеется налицо уже всегда. Почему это так, и каков более точный смысл этого факта, мы обсудим ниже.

§ 16. Структура вопроса о бытии

Наш вопрос — это вопрос о том, что значит бытие. *Смысл бытия* есть то, что в вопросе *выспрашивается*, что должно быть вопросом достигнуто. Иначе говоря, то, что вопрос как таковой стремится обрести, что должно быть явлено в ответе, — это смысл бытия. Тогда — при таком выспрашиваемом — о чем *спрашивается*? То обстоятельство, что таким образом выспрашивается бытие, означает, что вопрошание направлено на базовый характер сущего, на то, что определяет сущее как сущее. Сущее как сущее определяется *его бытием*. Сообразно смыслу бытия *то, о чем спрашивается*, — это *бытие сущего*. В выспрашиваемом содержится спрашиваемое. Коль скоро сущее должно быть определено в своем бытии, оно должно быть опрошено на предмет его бытия. Спрашиваемое (бытие сущего), а вместе с тем и выявляющее определение смысла бытия становится доступно для удостоверения лишь тогда, когда само сущее как сущее *опрашивается* на предмет его бытия; иными словами, сущее само по себе должно быть доступно в его бытии. *Опрашиваемое* — это само сущее. В спрашиваемом заключено *опрашиваемое*, в смысле бытия некоего сущего заключено само это сущее. Таким образом, в структуре вопроса и вопрошания мы выделяем прежде всего три сугубо формальных момента: 1. *Выспрашиваемое* — смысл бытия. 2. *Спрашиваемое* — бытие сущего. 3. *Опрашиваемое* — само сущее.

Вопрос ставится собственным образом, когда вопрошание по-настоящему проработано в этих его существенных соста-

вляющих. Стало быть, мы должны более отчетливо представить вопрос в аспекте его трехчленного строения.

Начнем с третьей составляющей. Чтобы вопрос достиг бытия сущего, он должен быть обращен к самому сущему. Для этого необходимо, чтобы *опрашиваемое* постигалось в опыте само по себе. Сущим, или тем, что есть, мы называем многое и в различных смыслах. В известном смысле сущее — это все, о чем мы говорим, что подразумеваем, к чему как-то относимся, даже если относимся к чему-то как к недоступному, все, в отношении к чему мы существуем, и все то, что мы есть и как. *Какое же именно* сущее должно постигаться в опыте само по себе? Каково то сущее, при посредстве которого можно обрести смысл бытия, с которого можно его считать? И если это сущее можно определить, то какого рода опыт и подход к нему сделают возможным, чтобы оно было зримо само по себе? В плане определений *опрашиваемого* разворачивание вопроса о бытии включает в себя два момента: во-первых, определение *именно того* сущего, которое должно явить смысл бытия изначально и собственно; во-вторых, определение *правильного подхода* к этому сущему, необходимого для выявления смысла бытия.

Второй компонент вопроса — *спрашиваемое*. Это значит, что *опрашиваемое* — сущее — *опрашивается на предмет чего-то*. В вопрошании это сущее берется не просто так, само по себе, но заранее берется "как" и воспринимается как *то-то и то-то*; оно берется в аспекте его бытия. Вопрос обращается к *опрашиваемому*; его словно бы *запрашивают* о его бытии. *Опрашиваемое* — это сущее, от которого чего-то добиваются. В вопрошании заключено это запрашивание о чем-то. Этому запрашиванию должно быть указано направление, в котором оно может усмотреть в сущем его бытие. Необходимо не только зафиксировать правильный способ опытного постижения самого сущего, но и определить *аспект*, в котором я должен взять *опрашиваемое* сущее, если хочу вообще увидеть в нем нечто такое, как "бытие". Предварительно мы определим аспект по этим двум пунктам: по поисковому направлению взгляда и по тому в сущем, на предмет чего оно должно быть опрошено.

Наконец, в *спрашиваемом* заключен третий момент вопроса — само *выспрашиваемое* — бытие, смысла которого мы доискиваемся: вопрошание — это поиск того, что *значит* бытие, того, в качестве чего оно должно быть понято. *Выспрашивая*, мы ищем его *понятие*. В постановке вопроса — если мы хотим, чтобы она сама была прозрачным и аналитически осуществимым исследовательским вопросом, должны быть формально определены возможность и способ понятийного постижения *выспрашиваемого*, его смысловой характер, будь то категория или что-либо подобное. Говоря точнее, нам предстоит решить, что же, собственно,

есть "бытие" — помимо его содержательной характеристики — в плане его определенности: нечто вроде категории или что-то подобное. Таким образом, вопрошание включает в себя три момента: во-первых, предварительный оригинальный опыт первоначального адресата вопроса и определенный способ его опытного постижения; во-вторых, аспектное рассмотрение, берущее начало в опрашиваемом и через него самого направленное на искомое в нем бытие; и, в-третьих, характеристику смысла спрашиваемого как такового, его постижимость в понятиях.

Таким образом, формальное оснащение вопроса о бытии фиксируется сравнительно легко. Напротив, необходимая конкретная разработка его постановки сопряжена с рядом своеобразных задач, и в особом смысле это относится к формированию исследовательских ориентиров. Что же должна дать разработка постановки вопроса?

Коль скоро мы исходим из опрашиваемого, нам нужно определить изначальную форму опыта и подход применительно к спрашиваемому, способ аспектного рассмотрения и содержание этого аспекта. В отношении выспрашиваемого следует прояснить специфический способ понимания и осмысления понятий, в которых должен выражаться ответ, его специфическую понятийность. Но то, что должно быть определено: подход к некоему существу, его опыт и аспектное рассмотрение, обращение к нему как к такому-то, его понимание и осмысление в качестве чего-то — что представляет собой все это? Разве уже сами эти подходы и формы опыта не являются сущим? Должны ли мы, желая правильно поставить вопрос о смысле бытия сущего, предварительно определить еще и само сущее и очертить его сферу? Вопрос о бытии и его постановка станут тем прозрачнее, чем более ясно и непредвзято мы сумеем увидеть это сущее, а именно само бытие вопрошания вопрошающего. Следовательно, чтобы ответить на вопрос о бытии сущего, требуется *предварительная разработка сущего в аспекте его бытия* — того сущего, которое мы обозначили как само вопрошание.

Но разве не очевидно, что это — круг? Мы оставляем в силе это возражение, чтобы потом на него ответить. Сейчас же лишь подчеркнем, что упрек в круговом ходе мысли имеет смысл лишь тогда, когда речь идет о выведении и доказательстве одного положения другим, когда положения С и D должны быть выведены из А и В, но сами используются для доказательства А и В, для доказательства собственных оснований. У нас же речь идет не о дедукции тезисов и их следствий, но о разработке подхода к вещам, из которых тезисы впервые должны быть почерпнуты. Но прежде всего стоит заметить, что формальные возражения — вроде вышеназванного упрека в круговом ходе мысли — первоначально и именно в отправной точке такого рода основополагающих

размышлений всегда бесплодны, они ничуть не способствуют самому пониманию вещей, но лишь тормозят исследование; начало же этого исследования совершенно недвусмысленно, ибо мы либо ставим вопрос о бытии сущего, либо не ставим его и оставляем ответ в темноте. Но, отказавшись от этого вопроса, мы тем самым лишаем себя права высказывать какие бы то ни было научные суждения о бытии и сущем как сущем. Если же этот вопрос ставится, то не может быть и речи о каких-либо договоренностях, ибо тогда сам этот вопрос должен быть прозрачен и как таковой проработан; само сущее, имеющее характер подступа к чему-то, опыта чего-то и т.п., должно быть прояснено в своем бытии, даже если мы рискуем пойти по кругу, — это круг исследования, движения и бытия, "бытийный круг" — круговой характер сущего, который нужно понять и из которого проистекает столь обычный и популярный критический аргумент, как указание на круг в доказательстве. Но как бы то ни было, в нашем случае круга в обосновании нет.

§ 17. Взаимосвязь вопроса о бытии и вопрошающего сущего (вот-бытия)

Чем более собственно и чисто проработано в своем бытии это сущее вопрошания, опыта и понимания, тем радикальнее должен быть ответ на вопрос о бытии. Чистота проработки этого сущего зависит от того, насколько изначальноным будет его опыт, насколько соразмерным ему окажется определение его понятия, и насколько собственно будет обретено и понято бытийное отношение к нему. Такого рода бытийное отношение обретается тем более подлинно, чем менее мы судим о нем на основе тех или иных предмнений и воззрений, пусть даже самопонятных и общепризнанных, чем яснее оно показывает себя из себя самого, чем точнее его можно определить как феномен.

Поскольку перед нами стоит задача проработать само это вопрошание о бытии, мы должны вспомнить, что и само оно есть уже некое сущее. Само вопрошание — это сущее, и в ходе вопрошания оно дано вместе с вопросом о бытии сущего, даже если это явно не осознается. Прежде всего мы должны обрести более отчетливое видение этого сущего, ибо подлинность этого обретения обеспечивает прозрачность вопроса о бытии, который мы ставим. Таким образом, мы имеем совершенно особое вопрошание, поскольку в содержании вопроса, в выспрашиваемом, то, что есть само вопрошание, есть не что иное, как выспрашиваемое. При этом то, что выспрашивается — смысл бытия — дано во всей неопределенности, какая только возможна для искомого.

Если вопрошание подлинно, оно должно быть насколько это возможно соразмерным своему выспрашиваемому, т.е. должно опираться на верное понимание того, что оно спрашивает именно о бытии. Тогда выспрашиваемое этого вопроса в свою очередь сказывается на самом вопрошании, поскольку последнее есть сущее. Но в вопрошании о бытии мы не ставим вопроса о бытии того сущего, которое есть само вопрошание: сообразно смыслу вопроса о бытии, мы прежде всего должны сначала раскрыть вопрошание как сущее только в том, что оно есть. Мы еще не можем эксплицитно спрашивать о его смысле, поскольку ведь именно оно само стремится точнее определить это вопрошание и эту постановку вопроса как сущее в его "Что", в его предварительной данности. В качестве чего нам предварительно дано это сущее, о котором мы говорим, что оно спрашивает, смотрит на что-то, к чему-то обращается и относится? Это *именно то* сущее, которое суть мы сами; это сущее, которым всегда являюсь я сам, мы называем *вот-бытием*.

Разработать постановку вопроса о смысле бытия — значит выявить вопрошание как сущее, т.е. само вот-бытие; ибо лишь так искомое становится по своему глубинному смыслу подлинным искомым. Здесь вопрошание испытывает воздействие со стороны самого выспрашиваемого, т.к. вопрос ставится о бытии, а само вопрошание есть сущее. Это воздействие на вопрошающее сущее со стороны выспрашиваемого принадлежит глубинному смыслу самого вопроса о бытии, поэтому если мы стремимся к его прозрачной постановке, мы должны принять в расчет феноменологический принцип. Вопрошание есть сущее, которое явным образом дано вместе с вопросом, но в то же время эта данность такова, что именно в ходе вопрошания оно сразу же и прежде всего прочего выпадает из поля зрения. Мы должны попытаться с самого начала не упустить из вида именно это сущее, и именно при рассмотрении самого вопрошания о бытии.

Таким образом, действительная разработка постановки вопроса оказывается *феноменологией вот-бытия*, но она ищет уже именно ответ, и ищет его в качестве чистого итога исследования, потому что эта работа касается сущего, которое содержит в себе *особое бытийное отношение*. Вот-бытие оказывается здесь решающим фактором не только в *онтическом* смысле, но одновременно — для нас как феноменологов — и в смысле *онтологическом*.

Если мы вновь обратимся к истории и возьмем за ориентир эпоху, когда *Парменид* впервые поставил вопрос о бытии, то уже там мы обнаружим своеобразное сочленение того, о чем спрашивается и что определяется в своем бытии, с вопрошающей и испытывающей установкой мысли, — сочленение, понятное еще настолько узко, что эти вещи в известном смысле отождествляются. Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε

καὶ εἶναι. Бытие — это то же самое, что и внятие сущему в его бытии. Здесь уже в вопросе о том, что есть бытие, явным образом берется в расчет опыт самого опрашиваемого, хотя сама структура вопроса еще не эксплицирована. Впоследствии, когда вопрос о бытии разрабатывался на более высоком уровне *Платоном* и *Аристотелем*, вопросу об οὐσία соответствовало внимание к вопрошающему определению λόγος¹у; вопросу о бытии — διαλέγεσθαι, диалектика; постижению εἶδος²а — ἰδεῖν. Но характерно, что λόγος и ἰδεῖν, обращение к... и взгляд на..., рассматриваются как бы параллельно, взаимодополнительно, потому что это необходимо для того, чтобы вообще осмысленно подойти к вопросу. Тот факт, что *Платон* приходит к вопросу о логосе в духе диалектики, обусловлен просто-напросто смыслом самого вопроса, который он ставил, и тем, как он его ставил, смыслом вопроса о бытии, который сам требует, чтобы вопрошание было определено как сущее.

Сама выпрашиваемая вещь, в данном случае бытие, требует достоверности относительно сущего — *вот-бытия*. Лишь феноменологическое стремление прояснить и понять бытие как таковое несет в себе задачу экспликации сущего, которое есть само вопрошание, которое есть мы, сами спрашивающие. Экспликация *вот-бытия* проистекает не из какого-то особого интереса к психологии человека и не из мировоззренческих вопросов о смысле и цели нашей жизни. К этой первозадаче анализа *вот-бытия* приводит не какая-либо из пока еще нерешенных задач, скажем, задача построения философской антропологии как одной из философских дисциплин, но единственно только феноменологически раскрытый и понятый в своей целокупности смысл вопроса — выпрашиваемое, спрашиваемое, опрашиваемое, вопрошание.

Разработка постановки вопроса представляет собой предварительный опыт и экспликацию самого спрашивающего сущего — *вот-бытия*, которое есть мы сами. Речь идет о сущем, к которому мы стоим в специфическом, во всяком случае примечательном бытийном отношении: мы суть само это сущее, оно есть лишь постольку, поскольку я уже емь оно. Стало быть, речь идет о сущем, которое к нам ближе всего. Но дано ли оно ближайшим образом? Скорее, в этом плане оно самое далекое. Дело обстоит так, что когда об этом сущем спрашивают, когда его исследуют, оно не склонно предъяслять себя самое в оригинальной данности. Это сущее, которое есть мы сами и которое в смысле данности от нас наиболее далеко, должно быть определено феноменологически, приведено к феноменальной данности, т.е. испытано так, чтобы оно показало себя в себе самом, — чтобы из такой его данности мы извлекли основные структуры, которые должны обеспечить прозрачную постановку конкретного вопроса о бытии. Это положение — что прежде всего

правомерно и даже необходимо задаться вопросом об этом сущем, о вот-бытии, что мы неизбежно начинаем с предварительного выявления этого сущего. — будет обосновано по мере роста наших знаний о бытийной структуре самого этого сущего. Мы обнаружим, что само это сущее, само вопрошание требует, чтобы отправной точкой вопроса о бытии стало прояснение вопрошания как сущего. Это вопрошающее сущее само располагает определенным смыслом бытия, и именно тем смыслом, о котором мы говорили, что он остается непонятым, и именно это непонимание мы должны определить. Поэтому наша следующая задача состоит в экспликации вот-бытия как сущего, способом бытия которого является само вопрошание.

ГЛАВА III

Первоначальная экспликация вот-бытия на основе его повседневности. Фундаментальная конституция вот-бытия как бытие-в-мире

В этой экспликации вот-бытия мы столкнемся с рядом положений, которые на первый взгляд покажутся странными и, возможно, излишне педантичными в формулировках. Но эта нескладность формулировок и определений проистекает из самой темы и способа исследования, ибо одно дело — повествовать о сущем, другое — постигнуть сущее в его бытии. Для последней задачи — постигнуть сущее в его бытии — зачастую недостает не только слов, но даже и грамматики, т.к. первоначально — в силу причин, которые станут понятны ниже, — наш язык естественным образом обращен к сущему в качестве мира и высказывает именно это сущее, но не то, которое есть сама речь, — так что по своему первоначальному смыслу слова и выражения, которыми мы располагаем, ориентированы на сущее, которое сейчас как раз-таки не является нашей темой. Впрочем, если мы попытаемся эксплицировать бытие того сущего, выражение которого составляет первоначальную цель языка, — сущее мира, как он нам дан, — даже и в этом случае мы обнаружим, что соразмерная сущему формулировка структур бытия представляет немалую трудность, поскольку и здесь первоначальное стремление языка точно так же направлено на сущее, а не на бытие. Поэтому те тяжеловесные и,

видимо, неблагозвучные формулировки, с которыми нам придется иметь дело, я ввожу не по прихоти и не ради особой склонности к приватной терминологии, но в силу давления со стороны самих феноменов. Те, кто в своих исследованиях неотступно следовали за самими вещами, те великие, сравняться с которыми мы не смеем даже в мыслях, — даже они в том, что касается бытия, не избежали трудностей адекватного выражения. При сравнении фрагментов, посвященных анализу бытия, в *платоновском* диалоге "*Парменид*" или в "*Метафизике*" *Аристотеля* с какой-нибудь повествовательной главой у *Фукидида* различие языковых стилей очевидно, и тот, кто имеет хоть какое-то чувство языка, обратит внимание на неслыханные формулировки, понимание которых было для греков того времени весьма непростою задачей. Мы же беремся за анализ куда более трудного сущего, нежели то, которое исследовал *Платон*, тогда как наших куда более скудных способностей явно недостаточно, чтобы с ходу добиться ясности относительно него. Поэтому такого рода формулировки, как бы часто мы с ними ни сталкивались, не должны нас шокировать. Наука вообще не должна быть изящной, и видимо, философия — тем более.

§ 18. Выявление базовых структур фундаментальной конституции вот-бытия

В связи с последующими рассмотрениями следует подчеркнуть обстоятельство принципиальной важности: мы не намерены представить здесь тематический анализ вот-бытия как такового, наша цель — только выявить некоторые сущностные базовые структуры, что сделает возможным более фундаментальное вопрошание. Для того, чтобы сделать прозрачным вопрос о бытии, мы должны выявить вот-бытие в его *фундаментальной конституции*, в его *усредненной* понятности. В первой экспликации нам предстоит выявить лишь немногие феномены, но именно те, которые мы должны понять как *базовые структуры* вот-бытия. Первоначальная задача нашего анализа — не столько исчерпывающее постижение всех специфических структур этого сущего, сколько выявление его фундаментальной конституции в целом; для этого не обязательно рассматривать все эти структуры, их полную целокупность, и нет нужды полностью эксплицировать соответствующий исследовательский горизонт. Но тем более важно обеспечить себе верное направление взгляда и уверенно удерживать перед глазами предмет исследования, который представляет собой не что-то чуждое и неизвестное, но, напротив, нечто ближайшее.

и, видимо, именно поэтому столь трудноуловимое. Феноменальные связи, которые мы хотим обнаружить в этом сущем, постоянно скрыты от нас его искаженным видением и ложными толкованиями — обычными уже при самом первом ознакомлении с этим сущим. В определенном аспекте это сущее особенно близко к исследователю, но тем легче оно ускользает от взора. Самопонятное не может стать научной темой. Поскольку отыскание верного аспекта и устранение уведящих в сторону вопросов остается нашей ближайшей задачей, мы должны приложить усилия к тому, чтобы впервые увидеть ближайшую феноменальную связь базовых структур.

а) ВОТ БЫТИЕ СУЩЕСТВУЕТ В ТОМ, ЧТО ОНО
"ВСЯКИЙ РАЗ ИМЕЕТ БЫТЬ СОБОЙ"
(DASEIN IST IM "JEWELIG-ES ZU-SEIN")

Фундаментальное определение рассматриваемого нами сущего уже было дано: вот-бытие есть сущее, которое *всегда есмь я сам*, к бытию которого я как сущее "причастен"; это сущее, которое всегда *существует* тем способом, каким я имею быть в качестве этого сущего. Это определение показывает особое бытийное отношение, которое мы "имеем" к этому сущему: *мы имеем быть им самим*, а не просто постигаем его или каким-либо образом им распоряжаемся, как в случае природного сущего. И как раз это определение (сущее, всегда имеющее быть самим собой) составляет феноменальный мотив для именованя этого сущего *вот-бытием*. Именно эту фундаментальную особенность, которую сейчас мы можем видеть лишь формально, нам надлежит детально рассмотреть в дальнейшем.

Данное этому специфическому сущему название — "вот-бытие" — не обозначает его "*Что*" и не отличает его от иного сущего по чьей-либо содержанию, подобно тому как стул отличается от дома, но по-своему выражает его *способ бытия*. Это совершенно особое бытийное выражение, взятое здесь для обозначения сущего, хотя обычно мы называем сущее прежде всего по его чьей-либо содержанию, оставляя неопределенным его специфическое бытие, считая последнее самопонятным.

Такое бытийное отношение к сущему, которое есмь я сам, характеризует его бытие, заключающееся в том, что оно "*имеет быть*", как "*всегда мое*". Бытие такого рода *всегда и сущностным образом мое*: я имею быть в качестве вот-бытия, осознаю я это или нет, потерял ли я в моем бытии (ср. "некто" (das Man)) или нет. Таким образом, базовый характер бытия вот-бытия впервые достаточно отчетливо зафиксирован в определении: *сущее, которое существует так, что оно всякий раз имеет быть собой*. Это "*всегда*",

"всякий раз". эта структура "*ситуативности*", имеет конститутивное значение для всякой бытийной характеристики этого сущего, т.е. вот-бытие, будучи таковым, по своему смыслу не может не быть *соотнесенным с обстоятельствами данного момента*. Эта особенность неотъемлемо присуща вот-бытию, поскольку оно существует. Но это как раз и означает, что вот-бытие, поскольку оно есть *возможное бытие*, может модифицировать себя — в направлении "Некто" и обратно. Эти модификации осуществляются в форме *историчности* и *временности* и вовсе не являющиеся безостановочным превращением! Это важно иметь в виду при рассмотрении "*некто*", а также понятий "*собственное*" и "*несобственное*".

Структуре бытия вот-бытия принадлежит *ситуативность* как таковая. Выделив эту фундаментальную особенность вот-бытия — что я есмь оно, поскольку я "всегда имею быть им" мы получили его исходное, но в то же время и конечное определение — то самое определение, к которому возвращается всякий бытийный анализ; любой бытийный характер вот-бытия целиком и полностью подпадает под это базовое определение. Поэтому все бытийные структуры такого рода, которые мы выявим в дальнейшем, с самого начала следует рассматривать в свете этой фундаментальной особенности вот-бытия.

Предварительное указание на эту особенность определенным образом ориентирует нас и в отношении последующего анализа. Определение вот-бытия как сущего, которое в своем бытии "имеет быть", указывает на то, что первоначально все феномены, связанные с этим сущим, нужно понимать как формы такого его бытия. В отрицательном смысле это означает запрет на опыт и опрашивание этого сущего с точки зрения его "внешнего вида", строения и составных частей, которые обнаруживаются при определенном способе его рассмотрения. Внешний вид сущего, сколь бы детально он не был определен, никогда и в принципе никогда не даст нам ответа на вопрос о том, как это сущее "имеет быть". Тело, душа, дух — в известном смысле эти понятия маркируют то, из чего вот-бытие состоит, однако состав и композиция ни в коей мере не определяют способ его бытия. Способ бытия невозможно, так сказать, извлечь из состава сущего задним числом, потому что если я определяю сущее посредством понятий тела, души и духа, я тем самым попадаю в бытийное измерение, совершенно чужеродное по отношению к вот-бытию. Здесь вопрос о том, "состоит" ли это сущее из психического, физического и спиритуального, и как следует определить эти реалии, не имеет никакого значения. Наш подход к этому сущему и наши вопросы принципиальным образом остаются вне того горизонта, который очерчивает значение всеупотребитель-

ного его имени — *человек, homo animal rationale*. С самого начала и до конца исследования определению подлежит не внешний вид этого сущего, но исключительно только *его способ быть*, не "Что" его составных частей, но "Как" его бытия и особенности этого "Как".

б) ВОТ БЫТИЕ, КАК ОНО "ИМЕЕТ БЫТЬ"
В ПОВСЕДНЕВНОЙ СИТУАТИВНОСТИ

Теперь мы должны понять вот-бытие, *как оно есть*, причем способ его бытия, интересующий нас в первую очередь, не должен быть каким-то особенным, исключительным. Мы не полагаем для вот-бытия каких-либо целей, не рассматриваем его как "homo", тем более — "sub specie humanitatis", напротив, мы должны обнаружить способ его бытия в его *ближайшей повседневности*, выявить фактическое "Как", способ, каким фактическое вот-бытие "имеет быть собой". Это, однако, вовсе не означает, что мы теперь возьмемся на манер биографа повествовать о буднях некоего вот-бытия как такого-то и единственного: мы не описываем будни, но стремимся раскрыть *повседневность буден*; нас интересует факт в его фактичности — не будничное существование того или иного вот-бытия, но *повседневная ситуация вот-бытия, как оно имеет быть собой*.

Эта задача — постигнуть вот-бытие в его повседневности — не предполагает также и описания примитивной стадии его бытия. *Повседневность — отнюдь не то же, что примитивное существование*. Напротив, повседневность остается специфическим способом бытия вот-бытия и тогда — и именно тогда, — когда это вот-бытие обладает высоко-развитой и внутренне дифференцированной культурой. С другой же стороны, примитивное вот-бытие имеет свои особые возможности исключительного, неповседневного и необычного существования, а значит, ему присуща и своя специфическая форма повседневности. Тем не менее, внимательное отношение к примитивным формам вот-бытия помогает увидеть и удостоверить многие феномены вот-бытия, поскольку здесь еще не так велика опасность сокрытия посредством теорий, которые, впрочем, характерным образом создает само вот-бытие, и только оно, в его характерной озабоченности. Однако именно здесь требуется особо критичная позиция, т.к. то, что нам известно о примитивных стадиях вот-бытия, обычно весьма удалено от нас чисто исторически и географически и чуждо нашей культуре в мировоззренческом смысле. Поэтому сообщения о "первобытной жизни" доходят до нас всегда уже в какой-либо интерпретации, причем эти интерпретации не могут опираться на действительно фундаментальный анализ самого вот-бытия, ибо оперируют категориями человека и человеческих отно-

шений, почерпнутыми из той или иной психологии. Именно фундаментальный анализ вот-бытия является первым условием верного понимания примитивного человека, но не наоборот: неверно думать, что через сопоставление сообщений о примитивном вот-бытии можно в известной мере сконструировать смысл этого сущего. Мы подчеркиваем это, так как иногда, впрочем, в очень ограниченных пределах, мы будем использовать примеры из примитивного вот-бытия. К этим примерам всякий раз следует относиться критически, ибо они суть не более, чем примеры: все содержания и структуры, которые мы выявим, будут почерпнуты из самих вещей, из рассмотрения того сущего, которое суть мы сами.

Мы должны постоянно иметь в виду фундаментальную особенность этого сущего: оно существует в том, что я "всегда имею быть им". В дальнейшем мы будем использовать сокращенную формулировку: наш предмет — это вот-бытие, как оно *имеет быть*, т.е. бытие вот-бытия — конституция его бытия. Под сокращенной формулировкой "*конституция вот-бытия*" мы всегда будем подразумевать вот-бытие, как оно *имеет быть*.

Вот-бытие, рассмотренное в его повседневности, определяет этот высокосложный феномен тем более собственным образом, чем разнообразнее его жизнь. То, что мы исследуем вот-бытие именно в аспекте его повседневности и повседневного бытия, вовсе не означает, что мы пытаемся вывести из повседневности все прочие бытийные возможности этого сущего: наше рассмотрение бытийных возможностей вот-бытия не является генетическим в смысле выведения одного из другого. Повседневность как раз-таки пребывает повсюду и всегда, пронизывая каждый момент каждого дня; мы все, хоть и по-разному, можем наблюдать, как вот-бытие имеет быть и как оно есть в повседневности. И с самого начала нетрудно видеть, что "повседневность" представляет собой специфическое понятие *времени*.

Эти предварительные рассуждения показали, что даже тогда, когда мы не связаны философскими предположениями и теориями, трактующими о субъекте и сознании, когда мы подходим к этим феноменам более или менее непредвзято, наша задача — увидеть собственно то, что нужно — остается достаточно трудной. Дело в том, что естественное видение, даже когда оно не отрелектировано философски и не определено в понятиях, направлено не на вот-бытие как таковое, напротив, поскольку оно представляет собой один из способов бытия этого сущего, оно устремлено *прочь от себя*. Именно эта своеобразная жизненная тенденция прочь от себя и определяет способ познания вот-бытием самого себя. Предварительный ориентир в отношении общего смысла всех характеристик этого бытия задаст указание на то, что это сущее есть сущее, которое суть мы сами.

Обратившись к истории, мы можем сказать (хотя здесь весьма рискованно даже сравнение), что *декартовское cogito sum*, будучи эксплицированным, направлено на определение именно *cogito* и *cogitare*, не затрагивая *sum*, тогда как в нашем исследовании мы первоначально оставляем без внимания *cogitare* и его определение и сосредоточиваемся на том, чтобы обрести и определить *sum*. Это рискованное сравнение, поскольку оно наводит на мысль, что мы могли бы мыслить вот-бытие изолированно, как Декарт мыслит Я и субъекта. Но ниже мы увидим, что этот исходный пункт Декарта является противосмысленным.

§ 19. Фундаментальная конституция
вот-бытия как бытие-в-мире.
Бытие-в (*In- Sein*) вот-бытия
и бытие-в наличных вещей

Теперь, сохраняя постоянную ориентацию на указанную базовую особенность вот-бытия, попытаемся выявить фундаментальную конституцию этого бытия, вот-бытие должно показать себя как *бытие-в-мире*. Мы должны сделать зримой эту первичную данность и выявить главные структуры этой бытийной конституции вот-бытия. Тогда станет ясно, что все структуры этого сущего целиком и полностью определяются указанной его базовой особенностью. Фундаментальная конституция вот-бытия, как мы ее сформулировали, является необходимой структурой этого сущего, однако она определяет его бытие далеко не полностью.

Определение вот-бытия как бытия-в-мире есть *единое и изначальное* определение. В этой его конституции можно выделить и, по мере надобности, феноменологически раскрыть три момента: во-первых, бытие-в-мире в специфическом смысле *мира* -- "мир" как способ бытия, или, говоря *онтологически*, *мировость мира*; во-вторых, *сущее*, определенное на основе "*Кто*" этого бытия-в-мире и "*Как*" этого бытия как оно само есть в своем бытии; в-третьих, *бытие-в как таковое*.

Когда мы анализируем эту фундаментальную конституцию в трех названных аспектах, она как она сама -- всегда присутствует в каждом отдельном рассмотрении *целиком и полностью*. То, что мы выделяем в том или ином аспекте -- это не элементы, которые существуют сами по себе, и из которых затем складывается целое. Выделение отдельных структурных моментов имеет чисто тематическое значение, но именно поэтому оно всегда оказывается не чем

нным, как *собственным постижением целостной структуры в ней самой*. Чтобы с самого начала показать, что выделение этих моментов имеет тематический характер, и что рассматривая первый из них — "в-мире" — мы в то же время имеем в виду и остальные, мы предположим развернутому анализу первого из названных феноменов ("в-мире") ориентирующую характеристику последнего — бытия-в как такового.

Прежде всего мы спросим: что значит *бытие-в*? Что в бытии самого вот-бытия обозначается и выявляется этим выражением? Поначалу мы присоединяем бытие-в к "в-мире" и склоняемся к тому, чтобы понять его как "бытие в чем-то". Так называется способ бытия сущего, которое существует "в" каком-то другом сущем, бытийное отношение, состоящее в том, что одно есть "в" другом. Когда мы удостоверяем это "в", точнее, это "нечто-в-чем-то", посредством созерцания, мы говорим: вода "в" стакане, платье "в" шкафу, скамья "в" аудитории. При этом мы подразумеваем пространственную помещенность одного в другом, бытийное отношение двух протяженных вещей, определенное местом, которое они занимают в пространстве. При этом как одно, так и другое — вода и стакан, в котором она находится, — суть "в" пространстве; оба находятся на своих местах. Оба только находятся "в" пространстве, но не имеют бытия-в.

Обе вещи, которые мы здесь рассматриваем в их отношении по типу "одно в другом", существуют одним и тем же способом — способом *наличного бытия*. Подходящим образом расширяя это бытийное отношение, мы можем пойти далее и сказать: скамья в аудитории, аудитория в здании университета, здание в городе Марбурге, что в Гессене, в Германии, в Европе, на Земле, в солнечной системе, в мировом пространстве, в мире — единое бытийное отношение, которое во всех этих переходах остается в принципе неизменным. Это "в" определяет место одного сущего по отношению к другому, а именно так, что оба они суть определенные места, которые сами находятся в пространстве. Это бытие-"в" относится к внешнему виду. Вещи, о которых мы говорим как о существующих одна в другой, существуют одним и тем же способом наличного бытия — как наличные вещи, которые имеют место в мире и потому могут быть обнаружены.

Однако "бытие-в" как бытийная структура вот-бытия — сущего, которое всегда емь я, — это не то же, что описанное бытие-одного-в-другом, "бытие-в-чем-то" в смысле пространственного местонахождения сущего, существующего способом наличности. Это не то же, что наличное бытие телесной вещи "человек" в некоем пространственном помещении (аудитория, здание), которое называется "мир". Подобное понимание этой структуры с самого начала исключено, коль

скоро мы помним о фундаментальной особенности самого вот-бытия: это сущее следует рассматривать не в аспекте его внешнего вида, не таким, каким оно выглядит со стороны, — но только в его способе быть. "Бытие-в" столь же мало означает пространственное отношение типа "одно-в-другом", как и предлог "в", взятый в его изначальном смысле.

Предлог "in" происходит от "innan", что означает "обитать" (wohnen), "habitare", а "ann" означает: "я привык" (ich bin gewohnt), "я освоился с чем-то", "ухаживаю и присматриваю за чем-то" (pflege etwas) — латинское solo в смысле habito и diligo. Мы тоже берем "wohnen" в смысле "привычным образом ухаживать за чем-то", т.е. в смысле бытия-при (Sein-bei)¹.

Это самое сущее, которое мы охарактеризовали как бытие-в, выше было определено как сущее, которое есмь (bin) я, а слово "bin" связано с "bei": "ich bin" означает то же, что "я обитаю в, пребываю при (bei) мире как освоенном". Бытие как бытие-в и "я есмь" означают "обитать при..."; а "в" первоначально означает не что-либо пространственное, но *освоенность*. Почему и каким образом с этим изначальным смыслом связан также подлинный смысл места, который, однако, все еще существенно отличается от вышеназванного пространственного отношения "одно-в-другом", — это мы увидим ниже. Сейчас же следует сказать, что смысл места, присущий также и бытию-в как таковому, — поскольку я, бытийствуя в мире, всегда есмь где-то, — не имеет ничего общего с пространственной помещенностью одного в другом; то обстоятельство, что я нахожусь здесь, в этом месте, характеризует мое бытие как бытие-в-мире, а значит, оно сущностно отлично от наличного бытия стула в этом помещении. Бытие-в, первичный смысл которого теперь ни в коем случае не следует понимать как место и пространство, представляет собой бытие-при, и как таковое, оно определено ситуативно, оно всегда мое и всегда вот это.

Такого рода возможные способы бытия-в, имеющие место в повседневности, суть: что-то обрабатывать, что-то изготавливать, что-то возделывать и возвращать, чем-то пользоваться, употреблять что-то для чего-то, что-то хранить и оберегать, от чего-то отказываться, оставлять что-то на произвол судьбы, что-то опрашивать, обсуждать, чего-то добиваться, о чем-то узнавать, что-то рассматривать и определять. Эти способы бытия-в имеют характер, который нам еще предстоит прояснить — характер *озабоченности* в том смысле, что нечто является или становится предметом моей заботы. Даже когда что-то меня не заботит, когда я оставляю что-то без внимания, отдыхаю или отстраняюсь от чего-то,

1 Cp. Grimm J. Kleinere Schriften, Bd. VII, S. 247.

— даже эти случаи принципиальным образом суть модификации этого же самого способа бытия. Даже когда я ничего не делаю, а просто дремлю на солнышке, я таким образом пребываю в мире, и мое бытие сохраняет этот специфический характер озабоченного бытия-в-мире; это относится ко всякому пребыванию при..., ко всякой вовлеченности во что-то.

Задав верное значение бытия-в, мы еще не обеспечили себе видение соответствующего феномена. Однако мы не только прояснили значение слова, но и получили важный отрицательный результат: мы установили, что определенное направление взгляда не позволяет увидеть этот феномен. Но этот запрет восполняется тем, что мы уже знаем о базовой особенности вот-бытия: для удостоверения всех бытийных определений, о которых заходит речь, мы должны обратиться к сущему, которое всегда суть мы сами, и рассмотреть его постольку, поскольку мы суть оно, и так, как мы суть оно. Вот-бытие, поскольку оно вообще существует, существует способом бытия-в. Это значит, что определенное так бытие-в не является "свойством" сущего, называемого вот-бытием, свойством, которым оно обладает или не обладает, привходящим, приобретенным свойством, без которого вот-бытие могло бы *существовать* ничуть не хуже, чем с ним, — так что изначальное бытие вот-бытия можно было бы постичь иначе, не принимая во внимание бытие-в. Напротив, бытие-в — это *та самая* бытийная конституция вот-бытия, в которой коренится всякий способ его бытия. Бытие-в — это не просто некое вложение в сущее, которое и без того было бы вот-бытием, как если бы мир, в котором вот-бытие как таковое пребывает уже всегда, присоединялся к нему каким-то вторичным образом, или наоборот, вот-бытие присоединялось бы к миру, чтобы затем вступить в то или иное "отношение" к нему. Такого рода отношение к миру вообще возможно лишь постольку, поскольку вот-бытие, на основе своего бытия-при..., уже представляет собой бытие-в-мире.

Мы в самом начале должны вполне прояснить этот своеобразный феномен бытия-в, специфическим образом определяющий вот-бытие в самом его бытии, и должны всегда иметь его в виду в качестве априори какого бы то ни было отношения к миру. Я попытаюсь показать это окольным путем, а именно, я покажу, что эта структура бытия-в определенным образом усматривалась вообще всегда, когда речь шла о вот-бытии. Да и невозможно представить себе, чтобы столь фундаментальный феномен вот-бытия совершенно никем не был замечен. Другой вопрос — был ли он испытан и постигнут так, чтобы при этом обнаружилась его собственная структура, а тем самым стало бы возможно определить бытие так структурированного сущего в соответствии с его феноменальной данностью?

§ 20. Познание как производный модус бытия-в вот-бытия

С древних времен отношение вот-бытия к миру первоначально определяли исходя из способа бытия, называемого *познанием*, или, как принято говорить, первичное "отношение субъекта к объекту" было понято как "познавательное отношение", в которое затем было встроено и так называемое "практическое отношение" (впрочем, последняя формулировка отнюдь не равнозначна первой). Но даже если бы задача состояла в том, чтобы постичь этот способ бытия — познающее бытие в мире — в качестве первичного, что на самом деле не так, то и тогда было бы необходимо прежде всего подлинно увидеть его как феномен.

С обыденной точки зрения это бытийное отношение субъекта и объекта представляется таким: сущее, которое познается — это в широчайшем смысле предданное сущее, называемое природой; а вот-бытие, именно потому, что оно есть бытие-в-мире, всегда и изначально обнаруживает это сущее, каким-либо образом обходится с ним и заботится о нем. В этом познаваемом сущем увидеть само познание невозможно. Стало быть, познание, если таковое вообще имеет место, должно пребывать где-то еще. Но и в познающем сущем — в вещи, называемой человеком, — познание не является чем-то наличным, и потому не может быть воспринято и зафиксировано подобно цвету или протяженности этой вещи. Однако познание должно быть именно в этой вещи — если не "на поверхности", то "внутри": познание существует "внутри"; "в" этой субъект-вещи, *in mente*.

Чем более определенно философы утверждают, что познание изначально и по существу пребывает "внутри", тем более беспредпосылочным кажется им их подход к сущности познания и бытийного отношения субъекта к объекту. Ибо тогда вопрос ставится так: каким образом познание, по своему бытию заключенное внутри, в субъекте, выходит из своей "внутренней сферы" "вовне", в "иную сферу" — в мир?

В такой постановке вопроса о познании с самого начала явно или неявно принимается представление о бытийном отношении двух наличных вещей. Поскольку ставится вопрос о том, как возможно это бытийное отношение двух наличных вещей — субъекта и объекта, — дело сводится к определению этого отношения как отношения между внутренним и внешним. Такая постановка вопроса как будто отвечает фактам познания, но на самом деле бытийный смысл познания, этого отношения между субъектом и объектом, остается при этом совершенно неопределенным, и бытийный смысл субъекта при этом не проясняется и не ограничивается от бытийного смысла объекта. Правда, все

подчеркивают, что это "внутри", эта "внутренняя сфера" субъекта, конечно же, не является чем-то собственно пространственным, чем-то вроде "вместилща", — но что же понимается под этим положительно, что вообще представляет собой это имманентное, в котором инкапсулировано познание, как следует понимать бытие субъекта, поскольку оно, как имманентное, изначально пребывает целиком и полностью при себе самом, — все это остается неясно. При любом определении этого "внутри", при любом понимании этой внутренней сферы, постановка вопроса о том, каким образом познание выходит из нее "вовне", к чему-либо иному, выдает заблуждение, на котором основано данное исследование феномена познания. Вообще при такой постановке вопроса, даже если он помещается в рамки теоретико-познавательной проблематики, философы, приписывая вот-бытию познание в качестве способа бытия, остаются слепыми относительно того, что сами же о нем высказывают. Это означает не более и не менее, как: *познание мира есть способ бытия вот-бытия, а именно способ, онтически фундированный в бытии-в-мире как фундаментальной конституции этого сущего.*

Когда мы, описывая феноменальные данные, говорим: *познание есть бытийный модус бытия-в*, — тот, кто ориентируется на традиционный проблемный горизонт теории познания, вероятно, возразит, что такая трактовка познания как раз-таки элиминирует проблему познания. Но где, если не в самих вещах, следует искать ответ на вопрос: *существует ли эта проблема, и если да, то каков ее смысл?* Спрашивая о способе бытия самого познания, мы с самого начала должны иметь в виду, что всякое познание изначально осуществляется на основе того способа бытия вот-бытия, который мы определили как бытие-в, т.е. всегда-уже-бытие-при-некотором-мире. Стало быть, познание — это не действие, производимое некоторым сущим, которое еще не "имеет" никакого мира и свободно от какого бы то ни было отношения к своему миру: познание — это всегда определенный способ бытия вот-бытия, фундированный в его уже-бытии-при мире.

Основной недостаток теории познания состоит именно в том, что она не усматривает то, что в ней подразумевается под познанием, в его изначальном феноменальном содержании — в качестве способа бытия вот-бытия, способа бытия его бытия-в, — тогда как лишь на почве этого фундаментального усмотрения вырастают все соответствующие вопросы.

Утверждение о том, что все проблемы познания исчезают, если мы с самого начала признаем, что вот-бытие существует при своем мире, это даже не утверждение, но лишь выражение того факта, который увидит всякий, кто смотрит на вещи непредвзято. И потом, кто сказал, что проблема

познания должна существовать? Может быть, задача предметного исследования в философии как раз в том и состоит, чтобы раз и навсегда лишить бесчисленные проблемы их псевдо-существования, ограничить их, чтобы дать место исследованию, пролагающему путь к самим вещам. Но верная интерпретация познания как одного из способов бытия-в не только не отрицает соответствующую проблематику, но как раз-таки впервые делает ее возможной, особенно если мы, понимая познание сообразно его бытийному смыслу — в качестве способа бытия-в, бытия-в-мире, — все же не станем приписывать ему статус *основного способа бытия-в-мире*. Тогда встает вопрос действительно доступный для исследования: каким образом вот-бытие, которое всякий раз существует каким-либо определенным, но первоначально не познавательным и не только познавательным способом, *размывает* свой мир, в котором оно уже пребывает? Соответственно: какие способы сокрытия сущностным образом даны вместе с этим в качестве всякий раз присущих вот-бытию способов быть в мире? Каков *охват возможного раскрытия*, соответствующий тому или иному способу бытия вот-бытия в его мире? Каковы априорные условия бытия самого вот-бытия (бытия-в), каково обусловленное ими изначальное и переступающее любые пределы (alles übersteigende) трансцендентально-онтологическое, т.е. *онтолого-экзистенциальное понимание бытия вот-бытием* (daseinsontologischexistenziale Seinsverständnis) вообще, и каковы возможности его бытия к миру? Что всякий раз означает *истина* применительно к познанию разнообразнейших вещей? Каков смысл истины в той или иной ее разновидности и на той или иной ступени, чем обусловлена ее правомочность и каков характер ее обязательности? Каковы присущие ей возможности подтверждения и понятийной фиксации? Основная проблема состоит в том, чтобы увидеть и онтологически соразмерно определить именно эту фундаментальную структуру в ее подлинном априори. Мы не уничтожаем проблему познания насильственно, но впервые подводим под нее возможное основание, что и делает ее проблемой. Проблему и псевдо-проблематику следует привести к ясности.

Мы должны с самого начала верно понимать эти феномены и исследовать их в их подлинном смысле, коль скоро мы уяснили себе, что познание по своему смыслу всегда представляет собой способ бытия-в, но не то, посредством чего вот-бытие, как познающее, но еще не пребывающее в мире, вступает в определенное отношение к последнему. Да и как следовало бы понимать это первоначально без-мирное бытие субъекта? К примеру, вопрос "как возможно противостояние двух сущих вещей — субъекта и объекта?" в принципе не может стать настоящей проблемой. Понимать познание как

схватывание имеет смысл только на основе понятия *уже-бытия при*. Уже-бытие-при, в котором познание только и может "жить", не "возникает" как непосредственный "результат" процесса познания, но вот-бытие как таковое — познает оно или нет — всегда уже представляет собой бытие-при некотором мире. Превосходство, которым издревле и всегда наделяется познавательная деятельность, связано с тем своеобразным обстоятельством, что бытие мира, в котором существует вот-бытие, первоначально определяют исходя именно из того, как оно показывает себя в познающей деятельности, т.е. способ бытия мира характеризуют на основе его специфической объективности для миропознания. С этой точки зрения, существует внутренняя взаимосвязь между тем, как определяется бытие мира, в котором существует вот-бытие, и базовой характеристикой самого вот-бытия в аспекте его первичного отношения к миру, понятого как познание.

При ближайшем рассмотрении познание обнаруживает *ступенчатую структуру*, которую я здесь смогу наметить лишь совсем кратко, — определенную взаимосвязь, в которой оно *вызревает (sich zeitigt)* как способ существования вот-бытия. Первая ступень этого вызревания представляет собой *самонаправленность-на нечто*, специфическое действие, состоящее в том, что я беру направление на что-то, что возможно, однако, лишь на основе бытия-в-мире. Вторая ступень — это *пребывание-при* том сущем, на которое вот-бытие уже направлено. Это пребывание-при сущем, на которое вот-бытие направлено, само фундировано в самонаправленности-на, т.е. самонаправленность на некоторый предмет *выдерживается*, и в ней осуществляется пребывание-при... Дело обстоит не так, что на ступени пребывания при некотором сущем самонаправленность-на устраняется: напротив, она выдерживается и предшествует всем прочим действиям и определяет их. Мы подразумеваем здесь под самонаправленностью-на *точку зрения (Hinblicknahme)*, постижение-как..., присущее взгляду "откуда-то".

На основе второй ступени — пребывания при каком-либо пред-данном сущем — осуществляется собственно *вняtie, разъяснение, столкновение* в определенном смысле. Само это вняtie оформляется в четвертую ступень — *обладание воспринятым* в смысле его *сохранения*. Тогда процесс познания в целом можно было бы описать следующим образом: *познающая самонаправленность-на как пребывание-при и вняtie* имеют тенденцию к *воспринятому*, и эта тенденция такова, что последнее *сохраняется*, так что познание в обладании воспринятым, т.е. в знании, обладает познанным, *сохраняет* его в качестве своего достоинства, причем даже тогда, когда не обращено к нему актуально. Это можно понять лишь на основе первичной характеристики вот-бытия как "имеющего быть", и это останется непоня-

тным, если трактовать субъекта как нечто психическое, обладающее устойчивыми представлениями, относительно которых следует выяснить, как они друг с другом согласуются.

Само это сохраняющее удержание познанного есть не что иное, как новый способ бытия-в — бытийного отношения к познанному существу, что составляет пятую ступень познания. Познание модифицирует здесь бытие-в, охарактеризованное в первом пункте.

Во всей последовательности познания, от первичной самонаправленности-на до удержания познанного, проявляется не что иное, как *формирование нового бытийного отношения вот-бытия* к тому, что познается, — бытийная возможность, которая, как было указано выше, осуществляется, в частности, в науке и научном исследовании. В конечном счете речь идет о *формах вызревания*, при этом первая из них предшествует всем остальным и сохраняется в них, что возможно лишь потому, что она сама есть бытие-в.

В самонаправленности-на и постижении вот-бытие не покидает впервые себя самое, не выходит из своей внутренней сферы, где оно заключено, вовне: по своему смыслу, оно *"находится вовне"*, в мире, *уже всегда*, что нужно понимать в смысле бытия-в и пребывания при всегда уже так или иначе открытом мире. Пребывание при познаваемой вещи — это не то же, что пребывание вне внутренней сферы, как если бы вот-бытие выскочивало из своей сферы и обреталось уже не в ней, но только рядом с предметом. Напротив, даже в таком "бытии-вовне", при предмете, вот-бытие в указанном смысле остается "внутри", т.е. оно само, как бытие-в-мире, есть то, что познает сущее. И вняtie познанного — это не возвращение сознания с захваченной где-то добычей обратно в "жилище", в имманентное, ибо и в самом внятии, в обладании, сохранении и удержании воспринятого познающее вот-бытие остается "вовне". И точно так же в знании о какой-либо бытийной связи, имеющей место в мире, даже в простой мысли, в простом представлении о ней, когда она не дана в оригинальном опыте, я нахожусь при сущем, вовне, в мире, и ни в коем случае не у себя, не внутри. Когда я просто представляю себе фрайбургский кафедральный собор, это не значит, что он наличествует только в представлении, чисто имманентно: это чистое представление — в подлинном и лучшем смысле — находится именно при самом этом сущем. Даже забвение чего-то, в котором, казалось бы, бытийное отношение к познанному совершенно исчезает, есть не что иное, как *определенная модификация бытия-при*, возможная лишь на его основе. Также и всякий обман и всякое заблуждение, в которых бытийное отношение к сущему не обретается, но каким-либо образом имитируется, суть не более, чем способы бытия-при.

Таким образом, познание в целом строится (на основе бытия-в) не так, как если бы субъект, постигая что-либо, устанавливал, производил свое бытийное отношение к миру; но так, что *постижение укоренено в предшествующем позволении видеть что либо*. Такое позволение видеть возможно лишь потому, что вот-бытие позволяет чему-то попасться навстречу, а это возможно лишь на основе первоначального бытия-при. Лишь сущее, в своем бытии способное позволить другому сущему (миру) предстать перед ним, пребывает в возможности постигать, познавать нечто. Познание есть не что иное, как один из способов бытия-в-мире, и это *отнюдь не первичный, но фундированный способ*, возможный всегда только на основе непознавательной деятельности.

То, что мы представили и охарактеризовали здесь как бытие-в вот-бытия, составляет онтологический базис того, что было известно *Августину*, а затем прежде всего *Паскалю*. То, что собственно познает, они называли не познанием, но *любовью и ненавистью*. Всякое познание представляет собой лишь усвоение и способ исполнения того, что уже открыто посредством других, первичных форм деятельности. Скорее, познание обладает только возможностью сокрытия того, что изначально открыто в непознавательной деятельности.

То, что *Августин* в отдельных контекстах определяет как любовь и ненависть в смысле собственно познавательного способа бытия вот-бытия, мы должны будем в дальнейшем постигнуть в качестве изначального феномена вот-бытия, конечно, не ограничиваясь только названными формами деятельности. Напротив, исходя из более детального постижения способов бытия вот-бытия, в рамках которых вообще возможно познание, мы сумеем понять, что познание как таковое останется непостижимым, если предварительно не увидать ту специфическую бытийную взаимосвязь, в которой познание вообще возможно. Если это по-настоящему понять, становится ясно, сколь гротескны все попытки объяснить познание из него самого, на путях гносеологии, и насколько противосмысленно, когда сущее, которое, будучи вот-бытием, имеет бытийную конституцию бытия-в-мире, полагают вне связи с миром, тем самым лишая его фундаментальной конституции, и когда денатурированное таким образом вот-бытие полагают в качестве субъекта; ибо это значит, что это сущее в его бытии понимается совершенно превратно, что его берут за отправной пункт проблемы, чтобы объяснить, как возможно бытийное отношение этого фантастического сущего к другому сущему, называемому миром. Впрочем, для того, чтобы на этой почве, которая на самом деле уже и не почва, объяснить познание, т.е. чтобы придать смысл очевидной бессмыслице, во всяком случае требуются и теории, и метафизические гипотезы.

Бытие-в вот-бытия останется загадкой для всех, кто пытается объяснить его в качестве сущего, каковым оно а priori не является. Всякое объяснение возвращает объясняемое в связи его бытия. При этом всегда следует руководствоваться начальным вопросом: насколько подлинным является опыт, в котором предварительно дано объясняемое сущее в его бытии, и достаточно ли оно в его бытии определено? Однако бытие-в вот-бытия не следует объяснять, его следует прежде всего видеть в качестве собственного способа быть и принимать в качестве такового; ключом к этому феномену должна быть онтология. Отнюдь не насилье, ровно наоборот! Хотя выдвинуть это требование, конечно, легче, чем выполнить, тем более — выполнить в действительно раскрывающем анализе.

Прежде чем перейти к этому анализу, проясним феномен с помощью аналогии, которая не так уж далека от сути дела, поскольку речь пойдет о сущем, которому мы (говоря формально) тоже должны приписать способ бытия вот-бытия, -- о "жизни".

Мы сравниваем субъекта и его внутреннюю сферу с улиткой в ее раковине. Я подчеркиваю, что я вовсе не приписываю теориям, трактующим об имманентности сознания и субъекта, понимание сознания именно в этом "улиточном" смысле, — однако поскольку смысл внутреннего и имманентного остается неопределенным, поскольку невозможно понять, что значит это "в" и каково бытийное отношение этого субъектного "в" к миру, постольку наша аналогия в негативном аспекте вполне уместна.

Нам могут возразить: улитка иногда выползает из своей раковины, при этом удерживая ее при себе, она тянется к чему-то — к пище, к каким-то вещам, которые находит на земле. Но разве она вступает в бытийное отношение к миру только в этот момент? Ничего подобного! То, что она выползает из раковины, — это лишь пространственная модификация ее уже-бытия-в-мире. Даже когда она находится в раковине, ее бытие — это бытие-вовне, коль скоро мы верно понимаем смысл этого слова. Она находится в своем доме не так же, как вода — в стакане, ибо для нее "внутреннее" ее дома представляет собой мир, на который она наталкивается, который осязает, о который греется и т.п. Ничего такого нельзя сказать о бытийном отношении воды в стакане; в противном случае нам пришлось бы признать, что вода тоже существует способом вот-бытия, т.е. так, что имеет некоторый мир. Однако неверно думать, будто улитка первоначально находится только дома, пока еще не в мире — так называемом противостоящем мире, и вступает в бытие-напротив-мира лишь тогда, когда выползает из раковины. Она выползает наружу лишь постольку, поскольку по своему бытию она уже существует в некотором

мире. Она не обретает свой мир впервые посредством осязания, но осязает, потому что ее бытие означает не что иное, как бытие в некотором мире.

То же относится и к субъекту, которому приписывается познание. Полагая субъекта как сущее, обладающее этой бытийной возможностью, его тем самым понимают в качестве сущего, которое существует способом бытия в некотором мире, другое дело, что это полагание производят вслепую, не понимая первоначального и основополагающего смысла познания.

Мы сориентировали здесь вопрос о бытии-в на определенное познавательное отношение, потому что в философских определениях отношения Я (субъекта) к миру этот способ бытия вот-бытия традиционно наделялся известным преимуществом, хотя так и не был постигнут изначально. — скорее, в силу своей бытийной неопределенности, стал средоточием всевозможных нелепиц. Так называемые теоретико-познавательные позиции — *идеализм* и *реализм*, — их правила игры и средства, которыми они пользуются, — все это основано только на непроясненности феномена бытия-в, о котором теоретизируют без того, чтобы предварительно его выявить. Как идеализм, так и реализм предполагает, что бытийное отношение между субъектом и объектом каким-либо образом *возникает*. В идеализме (в самых разных его формах, будь то логический или психологический идеализм) считается, что именно субъект *творит* бытийное отношение к объекту; реализм утверждает ту же нелепость, но наоборот: объект посредством каузальных связей *обуславливает* бытийные отношения к субъекту. Этим в сущности противопоставляются позиции, в которой бытийное отношение между субъектом и объектом является первичной предпосылкой, например, такова позиция *Авенариуса*: между субъектом и объектом существует так называемая "принципиальная координация", они с самого начала должны рассматриваться в их бытийном отношении¹. Однако это бытийное отношение остается неопределенным в его способе бытия, и равным образом — способ бытия субъекта и объекта. Тот, кто желает остаться по сю сторону идеализма и реализма, поскольку не рассматривает это отношение в качестве когда-либо впервые возникающего, — но тем не менее оказывается по ту сторону, поскольку все-таки стремится лишиться идеализм и реализм их привилегий, которых у них вообще-то нет, тот всегда занимает позицию, по своему смыслу ориентированную на эту теорию. То, что мы здесь сказали о познании как одном из способов бытия-в, и что мы обозначили в качестве задачи для феноменологии

1 Авенариус Р. Der menschliche Weltbegriff. Leipzig, 1891. 3. Aufl., 1912.

познания, не находится ни по сю, ни по ту сторону идеализма и реализма, и уж тем более не принадлежит ни одной из этих позиций: наше исследование *ни в малейшей мере не ориентируется на эти позиции и соответствующие им формы постановки проблем.*

Дальнейшие рассмотрения призваны не только яснее показать смысл познания, но — и прежде всего — показать, что бытийную основу познания составляют изначальные структуры вот-бытия, что, например, познание может быть истинным иметь специфический предикат *истинности* лишь потому, что истина представляет собой не столько свойство познания, сколько *бытийную особенность самого вот-бытия.* Для предварительной характеристики феномена бытия-в сказанного достаточно.

§ 21. Мировость мира

Теперь мы переходим к выявлению первой из указанных структур, которую мы назвали "миром". Мы спрашиваем: что подразумевается под "миром" (*мировость* и ожидающее присутствие — актуальность (*Gegenwärtigkeit*) — ожидательность (*Gewärtigkeit*))? Каково феноменальное содержание этих выражений?

а) МИРОВОСТЬ МИРА КАК ТО, В ЧЕМ СУЩЕЕ ВСТРЕЧАЕТСЯ ВОТ-БЫТИЮ

Формально из сказанного о бытии вот-бытия как бытия-в, а именно из того, что бытие-в не означает чего-то вроде пространственной помещенности одного в другом, можно сделать следующий вывод: *мир — это То в-чем, присущее бытию вот-бытия.* Соответственно "*То-в-чем*" означает не пространственное вместилище; во всяком случае, бытие в качестве такого вместилища не может быть первичной характеристикой мира, тем более, что мы определяем мир как *То-в-чем* бытия-в. Однако пространственность, или, точнее, местность, играет в бытии мира совершенно особую, конститутивную роль. В онтическом смысле "мир" есть сущее, которым существующее в нем вот-бытие, очевидно, не является: это сущее, *при* котором вот-бытие имеет свое бытие, сущее, *к* которому оно существует. Как уже было указано, это *бытие-к*, это бытие к миру, носит характер *озабоченности.* Этой озабоченности миром — бытию в нем, имеющему различные формы и возможности, мы дадим

более точное определение: *обхождение* с миром. В этом обхождении с миром всякий раз обнаруживает себя бытие-в-мире, каковым является вот-бытие.

Определяя мир как То-в-чем, мы рассматриваем его коррелятивно обхождению как способу бытия-в, как То-с-чем озабоченного обхождения. В таком обхождении с миром вот-бытие всегда обнаруживает свой мир как уже существующий, и это обнаружение не является теоретическим постижением. *Уже бытие-при* — это *забота в озабоченности*. Как озабоченное обхождение с миром, вот-бытие позволяет своему миру *предстать перед собой*. Озабоченность как базовый способ вот-бытия позволяет миру представлять перед собой и тем самым *размыкает* его. Всякое познание, поскольку оно, как способ бытия озабоченности, строится на ее основе, лишь истолковывает разомкнутый мир. Правда, здесь обнаруживается своеобразная взаимосвязь. А именно: чем более дело приближается к тому, что мы будем называть *размириением* мира, данного в первоначальном опыте, т.е. чем более мир первоначального опыта превращается в голую природу, чем более в нем раскрывается его чисто-природное бытие, например, в смысле физической предметности, чем больше открытий делается в этом направлении, — тем больше возможностей размыкания и открытия обретает само познание как таковое. В математике познание как таковое празднует триумф, здесь оно действительно становится тем, что открывается сущее, — хотя при правильном взгляде на вещи становится ясно, что и здесь открытие не является таковым в радикальном и окончательном смысле.

То, что позволяет миру предстать перед собой, — это озабоченное бытие-в-мире как таковое. Впрочем, мы чересчур еще обременены всевозможными теориями и мнениями, а также известным естественным воззрением, которое тоже имеет свои права, чтобы увидеть, что не только мир, но и само вот-бытие *открывается* именно в нетеоретической деятельности. Мир открывает *забота* как бытийная конституция вот-бытия.

Спрашивая о феноменальной структуре мира, мы спрашиваем о способе, о *Как* того бытия, в котором сущее, называемое миром, *как встречающееся, показывает себя из себя самого*, — о бытии сущего, которому озабоченность позволяет попадаться навстречу. Структура того, как это сущее — мир — попадает навстречу, — это не конгломерат различных способов толкования, в которое субъект облачает свой объект, или форм, налагаемых на матерю мира, но структура бытия самого мира, поскольку он способен показывать себя в повседневном бытии вот-бытия, то направление, в котором мир открыт и может открыться. Этот бытийный характер сущего по имени "мир", который нам теперь предстоит выявить, мы терминологически схватываем как

мировость, чтобы тем избежать неясности: чтобы понять "мировость" не как бытийный характер сущего, но как *бытийный характер вот-бытия*, который лишь в силу этого оказывается в то же время и бытийным характером сущего!

Определить мировость мира — значит выявить структуру того, *как* само сущее попадает навстречу вот-бытию, которое — соответственно своей базовой конституции, как бытие-в — существует в этом сущем; выявить структуру бытия этого сущего. Феноменологическая интерпретация мировости мира — это не то же, что повествовательное описание того, как выглядят вещи мира — реально наличные горы, реки, дома, лестницы, столы и пр., — и как все это устроено. Мы не постигли бы смысл мира, даже если сумели бы перебрать всю целокупность существующих в мире вещей. Всякий раз, характеризуя внешний вид той или иной вещи мира, того или иного соотношения нескольких таких вещей, мы уже заранее подразумеваем под этим "вещь мира". Вопрос, однако, состоит не в том, что может иметь место в мире, а в том, каково бытие сущего такого рода. Речь идет о том, что *позволение попадаться навстречу, как бытийная возможность бытия-в, всегда осуществляется в чем-то*, и задача состоит в *трансцендентальном выявлении мировости на основе бытия вот-бытия как бытия-в*; не повествование о мировых явлениях, но *интерпретация мировости* позволяет охарактеризовать всякое явление как *явление мира*.

Я намеренно столь настойчиво подчеркиваю собственный смысл постановки вопроса: вопрос о бытийной структуре мира — о *мировости мира* — отнюдь не так самоочевиден, как кажется. Т.е. вовсе не очевидно, что тот, кто попытается изначально постичь бытие мира, тотчас обретет верную отправную точку. Напротив, мы увидим, что до сих пор философское исследование бытия мира целиком и полностью направлялось вполне определенными предпосылками, касающимися как возможности изначального постижения мира, так и предполагаемого смысла его бытия. Мы попытаемся отвлечься от всех превратных предпосылок и прояснить мировость мира так, как она показывает себя в повседневном обхождении вот-бытия со своим миром, чтобы на этой основе понять, каким образом этот перво-данный мир — в силу определенных мотивов, отчасти содержащихся в нем самом, и в определенных направлениях, присущих ему самому, — может быть открыт, соответственно, истолкован, в качестве *природы*, каковое открытие имеет место главным образом в естественных науках.

б) МИРОВОСТЬ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА:
 ОКРУЖАЮЩЕЕ, ПЕРВИЧНЫЙ
 ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ ХАРАКТЕР "ВОКРУГ"
 КАК КОНСТИТУТИВНАЯ ЧЕРТА МИРОВОСТИ

В дальнейшем мир будет интересовать нас в качестве *окружающего мира* в аспекте его мировости, т.е. структуры, характеризующей всякую вещь как *вещь окружающего мира*. Мировость мира, т.е. специфическое бытие сущего по имени "мир", представляет собой специфическое понятие бытия. В противоположность традиционному вопросу о реальности внешнего мира, мы должны постоянно иметь в виду, что наш вопрос — это вопрос о мировости мира, поскольку он есть "вот" в *ближайшей повседневной озабоченности*. Мы спрашиваем о мире, как он обнаруживается в обхождении с ним, т.е. об окружающем мире, точнее, о *мировости окружающего мира*. Для того, чтобы отдельно поставить вопрос о характеристике мировости, чтобы указать в ней *окружающее*, мы предоставляем *месту и пространству* их подлинный смысл в рамках строения мировости мира. Тем самым даны моменты, определяющие членение анализа мировости окружающего мира: во-первых, *мировость окружающего мира вообще*; во-вторых, *окружающее мира как конститутивная черта мировости*.

Мировость окружающего мира, бытие сущего, с которым заботящееся, озабоченное вот-бытие обходится прежде всего, тоже нельзя понимать в первично пространственном смысле. Первично, да и вообще, "вокруг" и "кругом" нельзя трактовать пространственно, если пространственность определяется в смысле системы измерений метрического пространства, в смысле пространства геометрии. Но с другой стороны, тот факт, что, определяя бытие-в, характеризуя мир, а еще более при характеристике окружающего мира мы вынуждены постоянно отклонять пространственные трактовки, — эта постоянная необходимость исключать некий определенный смысл пространственности, — указывает на то, что нечто такое, как пространственность, все же играет какую-то роль во всех этих феноменах. Так оно и есть. Именно поэтому главное — в самом начале не пройти мимо вопроса о структуре *этой* пространственности, т.е. не принять за отправную точку ту специфически геометрическую пространственность, которая только еще должна быть открыта на основе первичного изначального пространства мира и извлечена из него. Поскольку задача состоит в том, чтобы понять первичный смысл мира, мы первоначально должны отвлечься от определенной идеи пространства в смысле пространства метрического. Напротив, мы будем учиться понимать именно смысл метрического пространства и те модификации, которые мотивируют эту метрику на основе более изначаль-

ной пространственности. Однако перво-наперво следует понять смысл мировости. Поэтому в плане нашего рассмотрения структуры мировости мира значатся оба пункта: во-первых, мировость окружающего мира вообще, *для чего* встречающегося сущего, *обстоятельство*, и во-вторых, окружающее, первичный пространственный характер "вокруг" как одной из конститутивных черт мировости.

Уже само это деление задает первичное направление анализа: даже если мы анализируем пространство и пространственность, мы уже заранее должны понимать смысл мировости. Поэтому наш план включает в себя также и *принципиальную критику* традиционного способа эксплицировать реальность мира, т.е. его мировость, — насколько вообще такого рода экспликация предпринималась и проводилась в качестве явно поставленной задачи.

§ 22. Традиционное упущение вопроса о мировости мира на примере Декарта

Теперь мы пойдем тем же самым путем, который уже прошел раньше: мы попытаемся сначала ограничить феноменальный горизонт негативно, от противного, т.е. попытаемся исключить то направление взгляда, которое не позволяет увидеть сам феномен. Это особенно важно для нашего анализа мира в его мировости, потому что вопрос о структуре бытия мира всегда ставился как вопрос о структуре бытия *природы*, — не только в естествознании Нового времени, вплоть до сегодняшнего дня, но, в определенном смысле, уже у греков, — так что весь набор понятий, которыми мы располагаем для первичной характеристики бытия мира, проистекает из этого рассмотрения *мира как природы*. Поэтому в случае *изначального* анализа мира, первое основание которого составляет *не* природа, мы испытываем большие трудности с понятиями, и еще большие с выражениями.

Крайнюю противоположность позиции, определяющей бытие сущего в качестве мира, представляет — как по методу, так и по результату — философия *Декарта*. Его анализ и определение бытия мира занимают в развитии этого вопроса особое место, поскольку, с одной стороны, он перенимает определения бытия мира из средневековой, и тем самым из греческой философии, но с другой стороны, его радикальный подход к вопросу о бытии мира предопределил все проблемы, которые впоследствии обнаружили в *кантовской* "Критике чистого разума" и не только в ней.

Когда Декарт спрашивает вообще о бытии сущего, он всегда спрашивает о *субстанции* в традиционном смысле. Говоря о субстанции, он, как правило, говорит в строгом смысле о *субстанциальности*, которая представляет собой определенный способ бытия, точнее, особый, наиболее изначальный способ, каким только может существовать сущее. Так вот, субстанции — это сущее, существующие вещи в самом широком смысле, поскольку они существуют способом субстанциальности. Здесь Декарт следует, и не только в смысле терминов и понятий, но и по существу, схоластической, а значит, в своей основе греческой постановке вопроса о сущем. Термин "субстанция" означает как само сущее, существующее субстанциально, так и субстанциальность соответственно нашему различию: мир как вещи, которые существуют в мире, — и мировость как способ бытия мира; но здесь следует подчеркнуть, что смысл мировости коренным образом отличается от структуры субстанциальности. *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*¹. Под субстанцией мы можем понимать только то, что "*существует*", не нуждаясь для этого ни в каком ином сущем. Субстанциальность означает *наличность*, которая, как таковая, не нуждается в другом сущем. В строгом смысле реальность некоторой *res*, субстанциальность некоторой субстанции, бытие какого-либо сущего означают наличность как независимость от чего-то производящего, или, соответственно, от сущего, которое поддерживает произведенное, является его носителем. ...*substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus*². Единственное сущее, удовлетворяющее приведенному понятию субстанции, — это Бог. Иначе говоря, "Бог" — это титул того сущего, в котором идея бытия вообще получает подлинное осуществление. Здесь "Бог" — чисто онтологическое понятие, и потому он называется также *ens perfectissimum*. В этом определении бытия Бога нет ничего от какой бы то ни было религиозной характеристики: это просто наименование сущего, которое предстает перед нами как сущее в собственном смысле — сообразно понятию о бытии как наличности. Поэтому Бог оказывается единственной субстанцией, т.е. единственным сущим, которое *существует* в якобы "собственном" смысле бытия. Конечно, за этими рассуждениями об "*ens perfectissimum*" стоит вполне определенное понятие "*ens*" и "бытия", которое Декарт осознавал в столь же малой степени, как и открывшие его греки.

1 Descartes. Principia Philosophiae I, n. 51, S. 24ff. (Ausgabe v. Adam-Tanperu, Vol. VIII). (В русском переводе: Декарт Р. Сочинения в двух томах. М., 1989, стр. 334.)

2 Там же.

Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus¹. Исходя из самого смысла субстанциальности, мы ясно видим, что всякое иное сущее существует лишь при содействии Бога, т.е. нуждаясь в чем-то ином, а именно в наличном бытии Бога. Все, что не есть Бог, по своему смыслу нуждается в том, что его производит и поддерживает, тогда как наличие Бога характеризует вышеупомянутая независимость. Поэтому сущее, наличие которого зависит от того, что его производит и поддерживает, в своем собственном бытии предстает как "ens creatum".

Строго говоря, термин "субстанция" в известном смысле применим только к Богу. Однако поскольку мы о сотворенном сущем тоже говорим как о *бытии*, мы используем *одно* понятие бытия для характеристики как несотворенного, так и сотворенного сущего, т.е. в известном смысле мы можем называть субстанцией также и тварное бытие. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis². Это бытие в смысле субстанциальности, бытие по типу наличного бытия как не нуждающегося в чем-либо ином, присуще Богу не в одном и том же смысле, в каком оно присуще сотворенному сущему, на что указывалось и в школах, т.е. в средние века. Понятие является однозначным (*univoce*, *ὁμόνομον*), когда его содержание, т.е. то, что мы под ним подразумеваем, что посредством него высказываем, понимается всегда в одном и том же смысле. Например, когда я говорю "Бог существует" и "мир существует", я, хоть и говорю в обоих случаях о бытии, тем не менее подразумеваю разное и не могу использовать здесь термин "существует" в одном смысле, т.е. однозначно, ибо это означало бы, что я или сотворенное считаю несотворенным, или же несотворенное бытие Бога низвожу до тварного. Поскольку между этими способами бытия существует, по *Декарту*, *бесконечное* различие, слово "бытие": хоть оно и применяется к ним обоим, не может использоваться всегда в одном значении: оно не однозначно, но (как говорили в схоластике, хотя *Декарт* здесь именно так не говорит) *аналогично*. Говорить о Боге и о мире как о сущем я могу только по аналогии, т.е. понятие бытия, поскольку оно применяется ко всему многообразию возможного сущего вообще, носит характер аналогичного понятия. Эту аналогию в смысле бытия впервые открыл *Аристотель*, что оказалось существенным шагом вперед относительно *платоновской* трактовки бытия.

1 Там же.

2 Там же.

Вопрос о том, аналогично или однозначно понятие бытия применительно к Богу и миру, и в каком смысле оно однозначно, играл важную роль в эпоху Средневековья, особенно в поздний период; кроме того, проблематика определения бытия Бога и мира в указанном аспекте негативно повлияла на всю теологию *Лютера*. В высказываниях "Бог существует" и "мир существует" "бытие" понимается не так, что при этом, словами *Декарта*, "nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis"¹. Высказывая эти два суждения, мы никогда отчетливо не увидим, что в них подразумевается что-то общее. Впрочем, здесь *Декарт* существенно отстает от воззрений средневековых мыслителей, которые в этом вопросе были прозорливее.

Итак, оба вида сущего, о которых в известном смысле все-таки можно сказать, что они суть субстанции, во всяком случае представляют собой *substantiae creatae*, сотворенные субстанции, хотя в каком-то смысле и они не нуждаются в бытии Бога. — а именно если не принимать во внимание их специфическую зависимость от сотворения и поддержания их наличия вообще. Отвлекаясь от этой зависимости сотворенного бытия как сотворенного, мы обнаруживаем, что и в сотворенном есть нечто, что можно обозначить как не нуждающееся в ином сущем, — *substantia corporea* и *substantia cogitans creata sive mens*, — с одной стороны, телесный мир, или просто мир; с другой — *mens*, дух, "сознание". И то и другое суть вещи, *quae solo Dei concursu egent ad existendum*². Если они и нуждаются в чем-то, чтобы быть, то только в наличном бытии Бога; в отношении всякого иного сущего они независимы, т.е. некоторым образом являются субстанциями: именно некоторым образом, поскольку они суть конечные субстанции, тогда как Бог есть *substantia infinita*.

Я намеренно воспроизвожу здесь это — в определенной мере дедуктивное — построение *декартовского* учения о бытии: на его примере можно видеть, что в своем рассмотрении бытия мира *Декарт* всегда исходит из пред-данного понимания бытия. На вопрос "посредством чего и как постигается сущее?" *Декарт* отвечает: посредством атрибутов — посредством того, что в нем самом, в его собственном содержании, указывает на собственно сущее. В связи с этим следует существенное замечание, понять которое исчерпывающим образом не так-то легко, и которое мы пока не сможем рассмотреть в деталях.

Декарт говорит: *Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia*

1 Там же.

2 Там же, п. 52, S. 25 (стр. 335).

hoc solum per se nos non afficit...¹ Тем не менее сущее, которое существует собственным образом, — субстанцию Бога, — первоначально нельзя постичь, исходя из одного того, что она существует. Стало быть, мы как раз-таки не можем первоначально постичь сущее в аспекте его способа быть. Именно бытие сущего нам, таким образом, недоступно. Quia hoc solum, потому что бытие сущего, взятое для себя, per se nos non afficit, из себя самого нас не "аффицирует". Поэтому, говорит *Декарт*, мы не имеем первичного и изначального доступа к бытию сущего как таковому. Эту же мысль — что бытие сущего, взятое для себя, нас не аффицирует — *Кант* высказал в более простой формулировке: "бытие не является реальным предикатом", т.е. данностью, которую можно было бы постичь на путях восприимчивости и аффицирования. Поскольку мы не в состоянии первично и изолированно постичь именно бытие сущего, поскольку мы прежде всего постигаем только то, что есть сущее — по-гречески εἶδος, облик, — постольку и в постижении бытия собственно сущего мы должны исходить из атрибутов, посредством которых презентуют себя его природа и бытие. В этом своеобразном положении — что бытие сущего, взятое для себя, недоступно нашему опыту, поскольку не аффицирует нас — предельно отчетливо зафиксировано бытие сущего, которое мы называем миром, в чисто формальном смысле: бытие мира как таковое нас не аффицирует. (Хотя ни *Декарт*, ни *Кант*, по-видимому, не осознали этого в полной мере.) Конечно, понятие аффицирования требует предметного обсуждения, которое, в свою очередь, должно зависеть от предварительного онтологического анализа сущего, которым являемся мы сами. Вполне вероятно, что есть сущее, которое первоначально может, а если мы желаем понять его философски, то и должно быть постигнуто именно на основе его *бытия*, и *только* так.

Коротко говоря, *декартовская* ориентация в рамках греческой онтологии предполагает, что для того, чтобы постигнуть бытие сущего, требуется предварительно обратиться к атрибутам, к определениям того, что есть то или иное сущее. Контекст этого вопроса позволяет нам ограничиться здесь рассмотрением только одного из двух видов сотворенного сущего — *res corporea*, — ибо нам важно понять первоначальное определение, которое *Декарт* дает *бытию мира*.

Бытие *res corporea* мы можем постигнуть на основе ее первичных атрибутов, первичных *proprietates* — того, что всегда свойственно этому сущему как таковому, что сохраняется при всех его изменениях. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque

1 Там же.

substantiae praecipua proprietates, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur¹. Каждой субстанции присущ некий особый атрибут, чейное определение особого рода, а именно определение, которое составляет "природу" самого этого сущего, его из-себя-самого-бытие, и с этим определением должны соотноситься все остальные, оно со-положено во всех остальных определениях. Всякой субстанции присуще особое чейное определение, особое свойство. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit...² А именно, протяженность в длину, ширину и глубину образует собственное бытие субстанции, которую мы называем "миром" (natura substantiae, т.е. субстанциальность — наличие данного сущего, то, что позволяет ему быть всегда).

Субстанциальность мира, его собственное бытие, конституируется посредством *extensio*, протяженности. Nam omne aliud quod corpori tribui potest³, все прочее, что мы можем приписать такому сущему — той или иной вещи мира, — extensionem praesupponit, предполагает протяженность, и потому является estque tantum modus quidam rei extensae, лишь модусом, видом протяженности, как то: divisio, figura, motus. Скажем, figura, внешняя форма вещи мира, nonnisi in re extensa potest intelligi, может быть "понята" не иначе, как только в горизонте протяженности, nec motus, и также движение, nisi in spatio extenso, можно понять только в протяженном пространстве. Sed e contra, но напротив, potest intelligi extensio sine figura vel motu, протяженность вполне можно постичь, не принимая во внимание внешнюю форму и движение. Иначе говоря, *extensio*, протяженность — это то самое бытийное определение вещей мира, которое предшествует всем остальным, которое уже должно быть в наличии для того, чтобы были и остальные. Т.е. пространство — это априори.

Здесь очевидным образом предвосхищается кантовская постановка вопроса. Определение, которое Декарт разворачивает в первой части "*Principia*" относительно substantia creata как substantia corporea, он точно так же применяет и к другой субстанции — res cogitans.

Протяжение было представлено как то, что собственным образом определяет бытие, т.е. субстанциальность этого сущего. Но каким же образом Декарт определяет бытие мира в качестве res extensa, и как он обосновывает правомерность такого определения? И с другой стороны: как он приходит к этому определению и каков тот первоначальный

1 Там же, п.53, S. 25. (стр. 335.)

2 Там же.

3 Там же.

опыт, что открывает доступ к мировости мира? Ответ на эти вопросы сделает понятным, каким образом сам *Декарт* направляет вопрос о реальности мира, о его мировости, во вполне определенное русло, что позволило ему воспринять и в модифицированном виде использовать все те традиционные категории, которые применяли для определения бытия мира уже греки, — процесс, который затем продолжался вплоть до *гегелевской "Логики"*.

Свои базовые определения бытия мира, т.е., в данном случае, природы, *Декарт* выводит — в предельно заостренной формулировке — из Бога; и так же дело обстоит у позднейших философов, включая даже *Канта*. Здесь Бога следует рассматривать как онтологическое понятие в его специфической категориальной функции: в бытии Бога репрезентирован смысл бытия, который затем, вторичным образом, применяется ко всем прочим областям бытия. Эта взаимосвязь особенно наглядно проявляется в *декартовском* понимании отношения обеих субстанций — *res cogitans* и *res extensa* — к *substantia infinita, Deus*. Правда, *Декарт* говорит, что базовое собственное определение Бога составляет именно *perfectio*, и именно *perfectio entis*, т.е. бытие как таковое, бытие самым собственным образом, — но в то же время он подчеркивает, что именно это бытие в себе самом недоступно нашему первичному опыту, в силу чего как бесконечная, так и конечные субстанции могут постигаться только через их атрибуты. *Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam...*¹ Ведь нам даже легче постигнуть протяженную, или же мыслящую (наделенную сознанием) субстанцию, нежели субстанцию в чистом виде. *...omisso eo quod cogitet vel sit extensa*, не принимая во внимание, что она мыслит или имеет протяженность. Здесь *Декарт* вновь подчеркивает, что познать субстанциальность субстанции мы можем лишь с трудом, поскольку субстанциальность отличается от субстанции *ratione tantum*, лишь по аспекту рассмотрения, в действительности же субстанциальность неотделима от субстанции. Таким образом, обе субстанции даны посредством атрибутов, т.е. *proprietas*. *Extensio* — свойство мира как *corpus* — имеет преимущество перед всеми остальными его определениями, такими как *figura* и *motus*, внешняя форма и движение, поскольку составляет их основу. Поскольку мы понимаем эти атрибуты в качестве модусов, мы можем видеть, что в одном и том же теле при сохранении его общей количественной характеристики, общей протяженности, соотношение измерений может варьироваться. *...unum et idem corpus, retinendo suam eandem quanti-*

1 Там же, п. 63, S. 31. (стр. 340.)

tatem....: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem¹. ...при сохранении одной и той же количественной характеристики тело может простирается в пространстве различным образом: сначала оно более простирается в длину, чем в ширину и глубину, затем — более в ширину, чем в длину, однако при всех этих модификациях измерений и их количественных характеристик общая количественная характеристика тела остается неизменной. При этом обнаруживается, — хочет сказать *Декарт*, — что при всех фигуративных (gestaltlichen) модификациях тела его идентичность сохраняется, но коль скоро — согласно античному понятию бытия — собственным образом существует то, что существует всегда, и коль скоро *extensio* сохраняется при всех фигуративных изменениях, — именно *extensio* составляет собственное бытие тела.

...itemque diversos modos extensionis sive ad extensionem pertinentes, ut figuras omnes, et situs partium, et ipsarum motus, optime pertipiemus, si tantum ue modos rerum quibus insunt spectemus...² Таким образом, мы постигаем тело наиболее собственным образом, когда все, что в нем есть, рассматриваем и определяем в аспекте *extensio*, в том числе, стало быть, и движение; во всяком случае, движение мы постигнем лишь тогда, et quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus...³ когда увидим его исключительно только как перемещение, ac de vi a qua excitatur (...) non inquiramus⁴, но вопрос о вызывающей его силе мы здесь не исследуем.

Определяя тело, *Декарт* сознательно не принимает во внимание силу, или, как принято говорить сегодня, энергию; впоследствии *Лейбниц* именно в этом пункте — в связи с введением *vis* — подверг *декартовское* определение бытия природы существенной критике.

Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere...⁵ Для того чтобы постичь природу в ее собственном бытии, достаточно, — говорит *Декарт*, — заметить, что чувственные perceptiones, т.е. опыт, который дают нам чувства, относится только к человеку, поскольку он есть *conjectio corporis cum mente*, соединение

1 Там же, п. 64, S. 31. (стр. 341.)

2 Там же, п. 65, S. 32. (стр. 341.)

3 Там же.

4 Там же.

5 Там же, II, п. 3, S. 41. (стр. 349 и сл.)

сознания с телом. Если мы примем в соображение, что чувства "ordinarie", "как и полагается", сообразно их внутреннему смыслу, сообщают нам не о том, что есть мир, но только о том, чем externa corpora, мир, внешние телесные вещи, prodesse possint aut nocere, могут быть нам полезны или вредны. В сущности, — говорит Декарт, — чувства ни в коей мере не выполняют функции познания или сообщения знания, они специфическим образом ориентированы на поддержание телесности или целостного человека как органического существа. Собственно говоря, слово "органическое" здесь не подходит, поскольку Декарт, как известно, понимал тело как машину, распространяя свое радикальное понятие природы и на сферу органического, на бытие живого. ...non autem (...) nos docere, qualia in seipsis existant¹, чувства не сообщают нам, как существуют тела сами по себе. Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus, et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur². Коль скоро мы уяснили, что чувства в сущности не имеют функции познания, мы без труда откажемся от их помощи и от основанных на них предрассудков и станем полагаться лишь на intellectio, на чистое познание рассудка. Здесь вполне отчетливо сказано, что доступ к истинному бытию мира может открыть исключительно только *intellectio* (λόγος).

Intellectio имеет существенное преимущество перед *sensatio*. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum³. Приняв это во внимание, мы видим, что собственная природа, собственное бытие материи, тела, состоит не в том, что тело обладает какой-то твердостью, тяжестью, окраской и т.п.: его бытие, его природа состоит в одной только протяженности в длину, ширину и глубину. Декарт говорит об этом не только с целью критики чувств в плане их пригодности для объективного постижения мира: одновременно он показывает, что определения типа твердости (*durities*), тяжести (*pondus*) и окраски (*color*) можно в известной мере изъять из телесного бытия, которое при этом ничуть не изменится. Nam, quantum ad duritiam, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum consistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentiarecederent aedem cel-

1 Там же, II, п. 3, S. 11f. (стр. 350.)

2 Там же.

3 Там же, II, п. 4, S. 12. (стр. 350.)

eritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dependere¹. У тела можно отнять его вес, тяжесть, окраску и твердость, не нанеся его собственной природе никакого ущерба. Но это значит, что природа тела не зависит от этих качеств.

Декарт поясняет это на примере твердости. Мы узнаем о твердости тела, — говорит он, — через сопротивление, которое оно оказывает, когда мы, например, прикасаемся к нему рукой. Но мы можем предположить, что природное тело, как протяженное, может перемещаться с той же скоростью, что и рука, которую я к нему приближаю, тогда, — если тело, которого я хочу коснуться, и рука движутся с одинаковой скоростью, — я никогда не смогу его осязать. Стало быть, — говорит *Декарт*, — в допущении, что тела в мире перемещаются именно так, нет никакого противоречия, а раз так, то осязание, а вместе с тем и сопротивление и твердость, не относятся к бытию тела. Нетрудно видеть, что в *декартовской* трактовке доступ к миру, первичная форма которого репрезентирована в осязании, с самого начала превращается в некое природное явление: *Декарт* ни в малейшей мере не учитывает феноменальный состав осязания как опытной данности, но заранее трактует его механически — как природное явление в смысле каких-либо движений вещи, называемой "рука", по направлению к какой-либо другой вещи, которая от руки удаляется. Он с самого начала упускает из вида феноменальное содержание, а если и видит его, то подгоняет под эту механическую трактовку соотношения движущихся вещей — осязающей и осязаемой.

Лейбниц, подходивший к вопросу иначе (на чем мы здесь не будем останавливаться), попытался показать некорректность определения телесного бытия на основе одной только *extensio*. В конце второй части "Первоначал", где структурам *extensio*, *spatium*, *locus*, *vacuum* и др. дается существенная экспликация, *Декарт*, суммируя свои взгляды, говорит: *Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt...*² Я прямо заявляю, что не признаю никакой иной предметности теле-

1 Там же.

2 Там же, II, п. 61, S. 78 f. (стр. 386.)

сных вещей кроме той, которая во всех направлениях делима, обладает какой-либо фигурой и может менять свое место. Это то самое определение, которое геометры, математики называют количеством, и которое математики берут за предмет, "pro objecto" своих доказательств. ...ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuras et motus; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possum dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum¹. ...в том, что касается природы мира, я ничего не принимаю в расчет и ничего не признаю истинным, кроме того, что можно доказать математически на основе этих всеобщих понятий *extensio*, *figura* и *motus*. Et quia sic omnia Naturae Phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia Physicae principia puto esse admittenda, nec alia etiam optanda². Итак, поскольку на пути измерения и определения пространственных взаимосвязей можно в достаточной мере прояснить все явления природы, я думаю, в физике недопустимы иные принципы, кроме математических.

Как здесь разворачивается определение бытия мира? — На основе вполне определенного способа познания, а именно математического. Бытие мира есть не что иное, как *объективность исчисляюще-измерительного постижения природы*. Физика — в противоположность всему античному и средневековому естествознанию — становится *математической физикой*. Познать в собственном смысле в мире можно лишь то, что допускает математическое определение, и лишь то, что мы познали математически, является *истинным бытием*. Поскольку для *Декарта* *verum ens* есть то же, что *centrum ens*, это познанное истинное бытие оказывается собственным бытием мира. Собственное бытие мира а priori определяется на основе одного из возможных способов познания мира в качестве природы.

Бытие мира есть то, что в нем постигается с использованием определенного способа познания, а именно математического способа, который *Декарт* ставил выше всех остальных. В основе этого тезиса лежит вполне определенное представление о корреляции бытия и истинности, а значит, и познания. Вопрос о мире ставится не в аспекте его мировости, в которой он первоначально показывает себя, и через которую он задает свою пространственность, но напротив: отправной точкой исследования становится определенная идея пространства, соответственно, *extensio* как бытийного условия познаваемости в определенном модусе познания, и

1 Там же.

2 Там же.

на этой основе а priori определяется, что может принадлежать бытию природы, а что нет; решающую роль играет здесь определенный *идеал познания* с его критерием *достоверности* применительно к тому, что в мире может быть достигнуто в качестве собственного бытия.

Но если мы и не примем крайнюю позицию *Декарта* — крайнюю, потому что бытие тела сводится у него к одной только *extensio*, — даже если мы попытаемся рассмотреть телесное более конкретно, например, как это сделал *Лейбниц*, считавший основным определением тела энергию, — все равно останется в силе первичное понимание мира как природы.

Кант понимал природу, а вместе с тем мир, в этом же смысле. Можно заметить, — в конце концов, это довольно ясно, — что подход к бытию мира, ориентированный на физико-математическое познание, является односторонним. Но насколько легко это увидеть, настолько же легко и отказаться от этого подхода, и наиболее ясно это демонстрирует сам *Декарт* в своем знаменитом *примере с воском во втором "размышлении"*.

Нам нужно увидеть в этом определенном куске воска только то, что в нем дано изначально, не фиксируя внимание

в духе физико-математического познания — на том, что сохраняется при всех его изменениях. Когда мы рассматриваем этот кусок воска таким, как он дан в его *сарог, одог, солог...*, как вещь, обладающую определенным цветом, вкусом, определенной твердостью и теплотой, издающую определенный звук, мы имеем сущее, данное ближайшим образом, вещь мира, — и она доступна в чувственном восприятии. Правда, чувственное восприятие вещи тоже представляет собой ее теоретическое постижение, вещь "кусочек воска" и здесь получает определение, поскольку дана нам в *аспектном внятии*. Но можно сделать следующий шаг и признать, что в конечном-то счете и этот способ постижения показывает кусочек воска все еще как природную вещь, пусть даже теперь она характеризуется свойствами, данными в первоначальном опыте, т.е. не одним только количеством, но и чувственными качествами. Чтобы стать вещью мира в собственном смысле, ему недостает только известных ценностных предикатов: хорошее, дурное, красивое, некрасивое, пригодное, непригодное и т.п. — предикатов, как правило, присущих материальным вещам природы, а также всем предметам, которыми мы как-либо пользуемся. Дополнив чувственные качества вещи ценностными предикатами, мы могли бы исчерпывающим образом определить *практическую* вещь, т.е. вещь, как она первоначально обнаруживается в мире. Это та же природная вещь, базовый уровень которой составляет материальность, но наделенная также и предикатами ценности.

Так и сегодня в феноменологии пытаются первым делом определить вещь окружающего мира в ее бытии. Однако отправной пункт такого определения существовавшего ничем не отличается от картезианского. Здесь тоже в качестве объекта рассмотрения и восприятия берется вещь, и восприятие вещи (*Wahrnehmen*), по характерному выражению, дополняется принятием ценности (*Wertnehmen*). Как мы увидим ниже, здесь собственное бытие вещи в окружающем мире точно так же упускается из вида, как и в случае крайней картезианской трактовки *res cogitans* как *res extensa*. Причем эта характеристика вещи мира как природной вещи, наделенной какой-либо ценностью, имеет особенно опасные последствия, поскольку складывается впечатление, будто это и есть подлинная, изначальная характеристика, когда как на самом деле за ней скрывается довольно сложное строение — конституция природной вещи с ее свойствами и качествами, пусть даже ценностного характера. Вещь остается здесь натурализованной, исследование не затрагивает сущее в качестве окружающего мира, мировость этого мира целиком и полностью остается вне поля зрения и не получает никакой экспликации. Конкретного вопроса об этом здесь и не возникает — уже потому, что такое определение вырастает из своеобразной экзemplарной трактовки мира: вещь первоначально берется так, как она дана в изолированном восприятии. Но если мы разберемся в основаниях этого подхода к определению мира, то нам станет ясно, прежде всего на примере *Декарта*, что бытие мира характеризуется здесь всегда в отношении к тем или иным формам и способностям постижения, таким как чувственность, фантазия, рассудок,

которые в свою очередь вырастают в контексте определенной характеристики человека, т.е. в контексте известной антропологической дефиниции: *homo animal rationale*. Определенная биологическая, антропологическая трактовка человека задает определенные способы возможного постижения мира, а последние определяют, что может быть доступно в бытии мира, т.е. задают характеристику самого этого бытия.

Это различие определенных способностей человека до сих пор сохраняет в философии главенствующее положение и изначально задает возможности для определения бытия мира. И наоборот, на основе так определенного мира, т.е. в отношении к человеческим способностям в их определенной трактовке, в обратном движении мысли характеризуются *дух* и *личность*. Поскольку говорится, что дух и личность, т.е. сущее, образующее бытие этих способностей, суть неприрода, то бытие духа выводится из данного определения бытия природы, так что мысль все время движется по кругу. Из этой взаимосвязи возникают, например, *кантовские антиномии*.

Антиномия свободы вырастает не столько из анализа проблемы свободы и специфической экзистенции человека, сколько из того, что бытие человека *Кант* включает также в бытие природы. Последнее же он понимает на манер *Декарта* — как природу, изучаемую естественными науками, и усматривает ее определение в *причинности* в самом широком смысле. Две определенные вещи, базовые характеристики которых простираются из природного бытия, вступают в конфронтацию, порождаящую нечто невозможное — так называемые *антиномии*. Почву для антиномии создает только недостаточно глубокий анализ бытия тех вещей, которые ставятся в антиномичное отношение.

Итак, мы совершенно ясно видим, как целый ряд предпосылок оттесняет мысль *Декарта* от собственного феномена мира. Мы видели, каким образом *Декарт* пытается свести всю совокупность определений телесного бытия — то, что затем, в *английском эмпиризме*, отталкиваясь именно от *Декарта*, называли *вторичными чувственными качествами*, противопоставляя их первичным, — к базовому определению *res extensa*, т.е. к *extensio*, чтобы тем самым сделать возможным познание мира, которое обладало бы той же степенью достоверности, что и познание *res cogitans*. Но мы уже видим, что и теоретическая реконструкция, вновь возвращающаяся от *res extensa* к чувственно данной вещи и далее к вещи, наделенной ценностью, тоже не приближает нас к бытию мира, если оно, на основе определенных суждений, заранее истолковывается в качестве природы; напротив, при таком подходе остается в силе специфическая теоретическая объективация, которая в этом случае уводит анализ еще дальше от его цели. Мир останется *размиренным*, пока первичное раскрытие его собственной реальности не будет сопряжено с исходным анализом именно самой реальности, — с анализом, который с самого начала не зависел бы от каких-либо специфических теоретических объективаций. Однако то, как ставятся вопросы о реальности в науке, показывает, что изначальная данность окружающего мира все еще игнорируется в пользу предвзятой трактовки мира как природной реальности — ради возможности интерпретировать специфические феномены мира на основе уже имеющегося теоретического знания о предметностях природы.

Конечно, с точки зрения конституции математического естествознания, т.е. становления математической физики как специфической науки, исследования *Декарта* имеют фундаментальное положительное значение. Но если их рассмотреть в контексте всеобщей теории реальности мира, то окажется, что именно они положили начало роковому сужению этой проблематики, не преодоленному и по сей день. Этот суженный взгляд доминирует во всей предшествующей

философской традиции. Определенным образом он был подготовлен греческой философией, поскольку в ней опыт мира хоть и не предполагал его предельную математизацию, но все же отвечал естественному ходу познания: мир был дан как *πράγμα* — *то, с чем мы имеем дело*, — однако онтологически понимался не в этом смысле, но скорее в широчайшем смысле природной вещи. Но тот факт, что при постановке вопроса о реальности мира первичная ориентация на мир как природу до сих пор остается в силе, делает очевидным и то, что изначальный способ данности окружающего мира невозможно постичь непосредственно, без усилий: напротив, этому феномену свойственно ускользать от внимания. Это не случайно, поскольку само вот-бытие, как бытие-в-мире в смысле озабоченности своим миром, *растворяется* в своем мире, которым оно озабочено, словно бы захватывается им, так что самое естественное и непосредственное бытие-в-мире как раз-таки исключает тематический опыт мира в его мировости. Явный опыт мира возникает лишь тогда, когда мир постигается в духе какого-нибудь теоретического мнения; мир, данный в рамках теоретического мнения, тематизируется, когда ставится теоретический вопрос о его бытии.

Это своеобразное обстоятельство — что первичный феномен мира постоянно упускается из вида, — само это упорство теоретического внятия и определения вещей, само давление, которое этот способ познания оказывает на мысль, — можно прояснить только на основе сущностного способа бытия вот-бытия. И если это удастся, если мы раскроем способ бытия этого специфически-теоретического постижения вещей и поймем, в чем его преимущество, мы тем самым впервые обезвредим этот древний предрассудок в рамках первичного анализа мира.

§ 23. Выявление положительного содержания базовой структуры мировости мира

Каким же должно быть положительное определение мировости мира? Как следует говорить о структуре мировости, если мы с самого начала отвлекаемся от всяческих теорий, и прежде всего от рассмотренной крайней объективации? Мы будем строить наше исследование по намеченному выше плану: сначала мы поставим вопрос о мировости мира вообще, затем — о структуре окружающего как особой ее конституенты. Первая задача — анализ мировости окружающего мира — естественным образом делится на три этапа: во-первых, *выявление* характерных особенностей самообна-

ружения мира; во-вторых, *интерпретация* структуры самообнаружения, т.е. выявление феноменальных взаимосвязей фундирования между самими особенностями самообнаружения; и, в-третьих, *определение* базовой структуры мировости как *целостности обстоятельств*.

На этих трех этапах будут прояснены *четыре традиционных вопроса*. *Во-первых*: почему собственная бытийная структура мира, первичная мировость, была упущена в самом начале философии, и с той поры упускается постоянно? *Во-вторых*: почему дело всегда представляется так, будто эта структура нуждается в прояснении и обосновании, даже если на ее место ставят эрзац-феномен ценностных предикатов? *В-третьих*: почему ее истолковывают как нечто фундированное в фундаментальном слое действительности? *В-четвертых*: почему эта фундирующая действительность трактуется в качестве бытия природы, и даже в качестве объектной сферы математической физики?

Пройдя эти три основных этапа, мы попытаемся яснее понять своеобразное *присутствие* (Präsenz) окружающего мира. При этом с самого начала следует иметь в виду, что понимание этого анализа возможно лишь изнутри специфического естественного обхождения с миром, в котором мы движемся постоянно, т.е. нам требуется, собственно, не перейти в..., но только отчетливо выделить ту форму деятельности, которую мы осуществляем как раз-таки постоянно, повседневно, и которая по названным причинам первоначально отнюдь не прозрачна.

а) АНАЛИЗ ХАРАКТЕРНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ
САМООБНАРУЖЕНИЯ МИРА (ОТСЫЛКА,
ЦЕЛОКУПНОСТЬ ОТСЫЛОК, ОСВОЕННОСТЬ,
"НЕКТО")

Вопрос состоит в том, каким образом мир показывает себя в повседневной озабоченности. Это сущее, мир, предъявляет (präsentiert) себя в том, что нечто "*пригодно, полезно, или вредоносно, или имеет значение для чего-то*" и т.п. Нечто, принадлежащее миру, как таковое, попадает навстречу всегда только *внутри и в качестве отсылки к чему-то другому*. В дальнейшем слово "*отсылка*" будет использоваться как термин.

То другое, что в этой отсылке (пригодность, полезность и пр.) как бы тоже прорывается в присутствие, — это *то, к чему для чего* это полезное является таковым. Именно в связях-отсылках такого рода показывает себя многообразие вещей окружающего мира, например, публичное место с его окружением, или комната со своей обстановкой. Здесь многообразие попадающихся навстречу вещей как раз-таки

не является их произвольным набором: первоначально и всегда оно присутствует в определенной взаимосвязи отсылок. Сама эта взаимосвязь является *замкнутой целокупностью*. Отдельные предметы мебели показывают себя в ней, выделяясь из нее. Комната обнаруживается не в том смысле, что я сперва перебираю взглядом все вещи и складываю из них некоторое многообразие, а затем замечая самое комнату: первоначально я вижу именно замкнутую целокупность отсылок, из которой выделяются отдельные предметы мебели и все, что находится в комнате. Такого рода окружающий мир, характеризующийся замкнутой целокупностью отсылок, отличается также специфической *освоенностью*. Замкнутость целокупности отсылок коренится именно в освоенности, каковая означает, что связи-отсылки *знакомы*. Повседневная озабоченность — как использование чего-то, занятие чем-то — постоянно следует этим связям; мы пребываем в них.

Тем самым становится ясно, что отсылки суть как раз *то, при чем* пребывает озабоченное обхождение с окружающим миром: это не изолированные вещи, и уж во всяком случае не предметы тематически-теоретического восприятия, ибо вещи постоянно возвращаются в целокупность отсылок, говоря более строго, в ближайшем повседневном обхождении с миром вещи никогда не выходят из нее. Это не-выхождение из целокупности отсылок, — такое, что последняя сама первоначально обнаруживается в качестве освоенности, — этот феномен характеризует *самостоятельность* и *неприметность*, присущие реальности окружающего мира. Вещи возвращаются в свои связи, они не бросаются в глаза, чтобы таким образом присутствовать для озабоченности. Правда, мы увидим эти первичные феномены самообнаружения — *отсылка, целокупность отсылок, замкнутость и освоенность взаимосвязи отсылок, не-выхождение вещей из связей отсылок* — лишь при условии, что примем и сумеем сохранить изначальное, феноменологическое направление взгляда, т.е. позволим миру обнаружить себя в озабоченности. Но мы как раз-таки упустим из вида этот феномен, если заранее сочтем мир некой данностью для рассмотрения, или, как это чаще всего случается в феноменологии, если решим, что мир таков, каким он показывает себя в так называемом чувственном восприятии — восприятии изолированных вещей, — и станем исследовать это парящее в невесомости восприятие на предмет присущего ему специфического способа данности предметов. Здесь имеет место фундаментальная феноменологическая иллюзия, на удивление распространенная и упорная, состоящая в том, что тема исследования определена якобы феноменологическим способом. Дело в том, что теоретический характер самого феноменологического исследования естественным образом мотивирует выбор

темы исследователем: сю становится такое же специфически-теоретическое отношение к миру, так что бытие-в-мире рассматривается на примере специфически-теоретического постижения вещей вместо того, чтобы, наоборот, феноменологическим образом включиться в сам ход и саму взаимосвязь повседневного — достаточно неприметного — обхождения с вещами, чтобы зафиксировать обнаруживающиеся здесь феномены. Чтобы увидеть специфическое присутствие мира, мы должны добиться именно этой неприметной позиции и соответствующей данности мира.

Мы говорим о том, что отсылки и их целокупность обладают преимуществом *перед* вещами, показывающими себя в этих отсылках. Это своеобразное преимущество целокупности отсылок перед самими вещами бросается в глаза как раз тогда, когда мы замечаем, как сущее окружающего мира привлекают к себе наше особое внимание, — а именно в случае, когда оно, будучи "пригодным для..." *отказывается служить*, выходит из строя, повреждается.

Вещь окружающего мира *бросается в глаза*, когда оказывается непригодной. Озабоченность, ее естественный ход, задерживается этой непригодностью. Взаимосвязь отсылок, а вместе с тем их целокупность, претерпевает своеобразное нарушение, вынуждающее к задержке. В случае повреждения, непригодности инструмент становится собственно присутствующим в своей дефектности, он бросается в глаза, особым образом выдвигаясь на первый план окружающего мира. Однако задержаться таким образом на бросающейся в глаза вещи — вовсе не то же, что "уставиться", "глазеть" на нее: эта задержка существует способом озабоченности и сохраняет его в себе. Смысл задержки в модусе озабоченности составляет восстановление и т.п. Нарушение дано не как чистое изменение вещи, но как *разрыв в знакомой целокупности отсылок*. Всякое изменение в мире, вплоть до смены одного другим и превращения одного в другое, первоначально испытывается через эту форму самообнаружения.

Присмотревшись внимательнее к феноменальной структуре мира, как он показывает себя в повседневном обхождении с миром, мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что при этом дело идет не о чем-то особом мире, но о некоторой *общей* целокупности окружающего, в которой мы движемся именно в естественном обхождении с миром. "*Некто*" движется в мире, который для "*всех*" свой, — при этом не имея представления о мире того или иного индивида и не умея жить в таковом.

Так, мастерская ремесленника, чье ремесло нам совершенно незнакомо, ближайшим образом никогда не обнаруживается в виде простого конгломерата, беспорядочной кучи вещей: в первом ориентировочном осмотре мы обнаружим здесь инструменты, материал, завершенные и незавершен-

ные изделия, что-то, что еще в работе. Мы первично испытываем мир человека, в котором он живет, — хоть и вчуже, но все же именно как мир, как замкнутую целокупность отсылок.

Если что-то обнаруживает себя внутри мира в качестве "препятствующего", "стоящего на пути", т.е. на пути озабоченности, то эта "не-включенность в ситуацию" (*Nichthergehörigkeit*) возможна лишь на основе специфического присутствия мира как устойчивой, освоенной целокупности отсылок. Лишь на фоне первичной освоенности может иметь место нечто вроде не-включенности, причем эта специфическая освоенность не осознается, даже не подразумевается, но присутствует в своей неприметности. Нарушенная освоенность, именно как *нарушенная освоенность*, как бы маркирует, выделяет словно бы *бесцветное и неприметное присутствие мира*. Самопонятность мира и этот своеобразный вид реальности подкрепляются тем, что в знакомом мире встречается нечто "препятствующее", "мешающее". Еще отчетливее это феноменальное обстоятельство обнаруживается в том, что окружение, и именно наиболее освоенное, в своем присутствии подступает к нам именно тогда, когда в нем чего-то *недостает*. Поскольку специфическое присутствие окружающего мира заключается именно в освоенной целокупности отсылок, нехватка, — *а нехватка всегда означает отсутствие включенности в замкнутую взаимосвязь отсылок*, — как раз-таки позволяет неприметно наличному существу предстать перед нами. Таким образом, *отсутствие* чего-то в мире озабоченности, отсутствие как разрыв отсылки, как нарушение освоенности, играет особую роль в самообнаружении окружающего мира, о которой — в предельно заостренной формулировке — можно сказать так: *специфическая подручность инструментального окружающего мира как мира озабоченности конституирует себя в своей не-подручности*. Но мы не будем настаивать на этой, возможно, парадоксальной формулировке — нам нужно понять ее положительный смысл: это специфическое отсутствие указывает на то, что лежит в его основе и делает его возможным, а именно на *всегда уже-присутствие* некоторой освоенной взаимосвязи отсылок, которая нарушается, и тем самым выявляет себя, когда чего-то недостает.

Мы видим, пока еще в самых грубых чертах, что специфическое присутствие мира как окружающего мира составляют, в частности, отсылка, целокупность отсылок и освоенность; однако это еще не дает нам собственно феноменологического понимания структуры мировости. Такое понимание достижимо только посредством *интерпретации* связей фундирования между названными феноменальными моментами, т.е. посредством выявления того, каким образом эти феномены

— целокупность отсылок, отсылка и освоенность конституируют специфический способ самообнаружения окружающего мира. Стало быть, мы переходим ко второму пункту нашего плана.

Б) ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СТРУКТУРЫ
САМООБНАРУЖЕНИЯ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА:
ФЕНОМЕНАЛЬНАЯ СВЯЗЬ ФУНДИРОВАНИЯ
МЕЖДУ САМИМИ МОМЕНТАМИ
САМООБНАРУЖЕНИЯ МИРА

Из того, что мы показали, следуют два положения. Во-первых, вещи окружающего мира обнаруживают себя в контексте отсылок, выступая из них. Соразмерный феноменам способ видения мировости прежде всего обеспечивает самообнаружение мира, но не изолированной вещи. Так становится ясным преимущество отсылки перед вещью, которая показывает себя в ней. Озабоченное обхождение с миром представляет собой доступ к нему, а не парящее в невесомости восприятие изолированных вещей. Мы все более убеждаемся в том, что стремление отыскать реальность в телесности, а последнюю в изолированной природной вещи проистекает из феноменальной, а значит, и феноменологической иллюзии.

Во-вторых, выяснилось, что именно особого рода *отсутствие* имеет конститутивное значение для самообнаружения вообще-то неприметного мира, причем здесь отсутствие надо понимать не в произвольном формальном смысле, но как специфическое отсутствие в мире озабоченности. Но это значит, что *отсутствие играет свою роль в самообнаружении мира на основе его бытия в качестве всегда-уже-присутствующего*. Нарушение отсылки (в случае отсутствия) может быть тем, что оно есть, лишь в качестве разрыва целокупности отсылок. Но это значит, что вещи окружающего мира в их отсылках обнаруживают себя только на основе некоторой целокупности отсылок. В этом уже просматривается определенная взаимосвязь названных моментов, состоящая в том, что именно отсылки делают вещи *актуально наличными* (*gegenwärtig*), а целокупность отсылок, в свою очередь, обеспечивает актуальное наличие, или аппрезентативную данность, самим отсылкам. Постижимость, а вместе с тем предметность вещи основана на самообнаружении мира, но не наоборот. Ближайшее наличное присутствует в "Вот" лишь на основе одновременного и предшествующего "уже-вот" — но не в том смысле, что имеется фактическая данность все большего числа вещей, и можно все время переходить от ближайшей из них к следующей, ибо реальность не образуется как сумма реальных

вещей, но наоборот: именно мир аппрезентирует вещи мира.

Теперь мы должны усмотреть эту своеобразную структурную связь — что мир в своей мировости аппрезентирует специфические вещи мира, что отсылки обнаруживают себя на основе их целокупности, а отдельные вещи — в отсылках. Нужно показать, что окружающий мир озабоченности выполняет специфическую функцию в конституировании мировости вообще, и что он делает возможное обнаружение самого мира, а именно в *двух* аспектах: в связи с *присутствием того, что ближайшим образом имеется в распоряжении*, и в связи с *присутствием всегда уже наличного*. Соответственно этому анализ структуры самообнаружения мировости делится на три этапа. Сперва мы уточним феноменологическую интерпретацию окружающего мира озабоченности, которая пока еще остается весьма грубой. Этот специфический окружающий мир озабоченности мы называем миром труда (*Werkwelt*). Затем последует характеристика специфической роли, которую играет мир труда в самообнаружении ближайших вещей окружающего мира. Речь пойдет о том специфическом характере реальности, который мы подразумеваем, когда говорим о чем-то как о *подручном*. Наконец, мы рассмотрим специфическую функцию мира труда как позволяющего обнаружить себя тому, что уже всегда присутствует: имеется в виду то своеобразное обстоятельство, что на основе окружающего мира озабоченности и внутри него аппрезентирует себя мир в целом, общественный мир и мир в смысле природы.

Уже этот план показывает, что мир труда — специфический окружающий мир озабоченности вообще — занимает в строении реальности центральное положение.

α) УТОЧНЕННАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА ОЗАБОЧЕННОСТИ — МИР ТРУДА

Вещи окружающего мира обнаруживают себя в отсылках, последние же — в озабоченном обхождении. Мы рассмотрим окружающий мир и обхождение с ним на простейшем примере, который являют ремесло и ремесленник.

Инструмент имеет бытийный характер "*для-того-чтобы*"; сфера его использования может быть более или менее широкой. Молоток используется более широко, чем инструмент часовщика, пригодный только для данного вида озабоченности. Чем уже сфера использования, тем определеннее отсылка. Внутри своей сферы инструмент может быть применен, во-первых, к определенным частям и деталям изготавливаемой вещи, во-вторых, на разных этапах ее становления. Поскольку инструмент обнаруживает себя в озабоченности,

он не исследуется на предмет внешнего вида: исконное отношение к нему — это использующее обхождение с ним; он растворяется в отсылках. Но в этом заключено нечто существенное: взгляд озабоченности в известном смысле направлен прочь от инструмента, первоначально инструмент не присутствует как эта вещь, но *используется* как таковой — как "*приспособление для...*" Тот факт, что он обнаруживает себя в использовании, означает, что его подлинная реальность показывает себя (если говорить о видении), когда мы смотрим прочь от него как просто наличной вещи. В использовании обнаруживает себя специфический способ его бытия, а для использования характерно, что *в нем еще нет какого бы то ни было созерцательного опредмечивания*, даже опредмечивания отсылки, т.е. применимости, в сфере которой пребывает озабоченность. Пребывание в этой сфере, т.е. использование инструмента, как раз-таки исключает предметность самих отсылок. Озабоченное следование — следование за отсылками, составляющими специфический способ осуществления озабоченности, — озабочено скорее изготавливаемым изделием, к которому и отсылает инструмент в своей специфической применимости. Обхождение с инструментом осуществляется как растворение в отсылке — в силу уже-наличия того, к чему направлена отсылка, т.е. изготавливаемого *изделия*. То, чем мы озабочены, как таковое, — это изготавливаемое изделие. Оно является носителем целокупности отсылок данного ремесла. Но при ближайшем рассмотрении само изделие, которым мы озабочены, представляет собой некий *мир труда*. Чтобы раскрыть специфическую конститутивную функцию мировости мира труда по отношению к "реальности" окружающего мира, необходимо более тонко отпрепарировать отношение мира труда к окружающему миру.

Мир труда определен в изделии. Изделие же, по своему способу бытия, само имеет характер "пригодности для". Башмаки пригодны для носки, стол — для письма, часы — для определения времени. Опять же и в самом изделии открыто *то, для чего* оно используется; да ведь оно и есть то, что оно есть, только на основе *своей* употребимости, а эта специфическая употребимость в свою очередь предопределяет и модифицирует способ его изготовления, так что мы отличаем, например, будильник от секундомера и т.п.

В простых ремеслах каждое изделие снабжается отсылкой к определенному будущему владельцу и пользователю. Изделие как бы подгоняется по его мерке. Многие предметы пользования изготавливают по чьей-то мерке, иное дело — массовый товар для среднего потребителя. В последнем случае отсылка тоже имеет место, но это отсылка совершенно особого свойства: такой товар предназначен неопределенному, какому угодно пользователю, он имеет отсылку к неизвестному. Для нас, однако, существенно сейчас не раз-

личие возникающих здесь модификаций самой вещи, но пред-данная бытийная взаимосвязь, из которой оно возникает и которая характеризует присутствие изготавливаемого изделия в озабоченности.

Вместе с применимостью изделия мир труда аппрезентирует и тот мир, в котором живут пользователи и потребители, а вместе с тем и их самих. В этом отношении аппрезентирован *чей-то особый окружающий мир* как мир, существующий внутри *общественного мира*, точнее, этот общественный мир всегда уже есть "вот" вместе с изделием, на которое направлена озабоченность, и мир труда обнаруживает себя, когда выступает из общественного мира. Границу, отделяющую чей-то особый окружающий мир от общественного, можно определить через различие форм использования и через местность. Комната, в которой я следую за моей озабоченностью, будучи комнатой в доме, может принадлежать другому; мой окружающий мир таков, что им в какой-то мере может распоряжаться другой. Однако сейчас нам нет нужды рассматривать эти различия; сейчас мы должны увидеть в отношениях между чьим-то и общественным окружающим миром то, что, как ни странно, до сих пор, остается в тени, прежде всего отношение аппрезентации: мой ближайший мир труда аппрезентирует — причем не в смысле эпизодических размышлений о..., но сущностным образом — отдаленный общественный мир. Общественный мир, хоть и неосознанно, соприкасается в существе самого изделия и его употребимости.

Но мир труда обнаруживает также существенно иные отношения, принадлежащие его мировости. Изделие ремесленника, скажем, башмак, по своему смыслу предназначено для чего-то. Но и само озабоченное обхождение с изделием в ходе его изготовления представляет собой использование чего-то для изготовления башмака. Изделие несет в себе отсылку употребимости не только как изготовленное, но и как изготавливаемое: в нем как таковом использованы какие-то материалы. Изделие само существует способом *зависимости от*: башмак зависит от кожи, нити, иглы, шкуры, снятой с животных, кем-то выращенных и использованных соответствующим образом. При этом следует отметить, что эти вещи мира — животные — производят себя, собственно, сами — размножаясь и прибавляя в весе. Здесь мы имеем последнюю отсылку к такому существу мира, которое для озабоченного обхождения в ремесле уже есть "вот" само по себе. Сущее мира используется как уже наличное не только в самом изделии, но и в инструментах: в молотке, клещах и гвоздях — сталь, железо, руда, минералы, дерево. Здесь отсылки тоже упираются в сущее, которое в определенном смысле не требует изготовления, в силу чего и употребляется особым образом, сущее, которое всегда уже присутствует. Так изделие, отсылая к общественному миру, в то же время

отсылает и к миру *природы*; здесь, однако, природу нужно понимать как то, чем мы располагаем, как определенный мир природных продуктов.

Но и общественный мир, как он аппрезентирован самим изделием, независимо от того, из чего последнее изготовлено, в определенном смысле дает обнаружить себя природе. Мы берем здесь природу не в качестве объекта созерцания, во всяком случае не так, как если бы само созерцание представляло собой особый вид обхождения с миром. Эти связи-отсылки и это своеобразное сопричастие природы в нашем повседневном окружающем мире чаще всего от нас скрыты. Когда мы в повседневной озабоченности справляемся о времени, смотрим на часы, мы не знаем о том, что используем само показанное время. Астрономическая служба времени вымеряет каждый день по положению солнца, и, глядя на часы, мы каждый раз пользуемся не чем иным, как сопричастием планетарной системы.

β) ХАРАКТЕРИСТИКА СПЕЦИФИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ, КОТОРУЮ ИСПОЛНЯЕТ МИР ТРУДА В САМООБНАРУЖЕНИИ БЛИЖАЙШИХ ВЕЩЕЙ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА. — СПЕЦИФИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР РЕАЛЬНОСТИ ПОДРУЧНОГО

Мир озабоченности прежде всего прочего присутствует в окружающем мире; то, в чем растворяется озабоченность, — мир труда — играет главную роль в самообнаружении совокупного окружающего мира. Однако мир, в который всякий раз *ниспадает* озабоченность, не воспринимается тематически, не мыслится, не осознается, и именно на этом основана возможность *изначальной реальности*. Ее присутствие означает *непредметность*, не-данность в смысле постижения предмета. Вопрос о том, в какой мере мир собственным образом присутствует в озабоченности, и почему реальность означает непредметность, мы пока оставим открытым.

Прежде чем приступить к этому важному вопросу, мы должны подготовить себе надежную феноменальную почву, чтобы сделать прозрачной структуру самообнаружения мира, т.е. увидеть, каким образом специфический мир озабоченности, мир труда, аппрезентирует ближайший окружающий мир и отдаленный мир — как общественный, так и природный. Вопрос таков: в чем проявляется своеобразное преимущество мира труда в рамках целокупного окружающего мира?

Мы утверждаем, что мир в целом предстает перед нами, выступая именно из специфического мира озабоченности, что мир в его мировости не состоит ни из первоначально данных вещей, не говоря уже о чувственных данных, ни тем более из того, что всегда уже налично в природе, существующей, как принято говорить, в себе. Напротив, мировость

мира коренится в специфическом мире труда. Теперь мы должны подтвердить это положение феноменами окружающего мира.

Проследив, каким образом мир труда аппрезентирует ближайший и отдаленный окружающий мир, мы обнаруживаем два характера реальности, характеризующих общую структуру окружающего мира: *подручное бытие*, точнее, *подручность* — *подручное* как то, что ближайшим образом находится в нашем распоряжении, — и *наличное*, то, что уже-всегда-есть-вот.

Прежде всего следует подчеркнуть, что *собственный окружающий мир, общественный окружающий мир и мир как природа*, которые мы различаем в целокупном окружающем мире, не являются самостоятельными и только рядоположенными областями: как таковые, они актуально наличны в силу своеобразных *превращений присутствия*, которые мы еще увидим.

То, о чем мы заботимся, — "ради-чего" озабоченности — то, что первично подлежит заботе, — позволяет обнаружить себя *тому, чем* (Darum) мы озабочены, на что ориентирована заботливость, т.е. связям отсылок пригодности, употребимости, пользы; в свою очередь, эти отсылки позволяют обнаружить себя *тому, что заключено в них*. Что означают выражения "*подлежит заботе*" и "*заключено в отсылках*", мы сможем прояснить лишь в дальнейшем, а именно на основе феномена *времени*.

Если мы отвергаем превратное направление интерпретации мира; т.е. не пытаемся объяснить его самообнаружение исходя из постижения вещей, но наоборот, понимаем последнее как укорененное в первом, то нам становится ясно, что *присутствие заботливости* впервые являет нам то, что мы в теоретико-познавательной ориентации называем первоначальной данностью. Опять же то, что действительно дано изначально, представляет собой не воспринимаемое, но присутствующее в озабоченном обхождении, *подручное* в пределах досягаемости. Такое присутствие вещей окружающего мира, которое мы называем *подручностью*, представляет собой *фундированное присутствие*. Оно не изначально, но коренится в присутствии того, что подлежит заботе. Если уже это ближайшее подручное озабоченности оказывается фундированным присутствием, то тем более это справедливо в отношении того характера реальности, с которым мы познакомились выше и который *Гуссерль* трактует как собственное присутствие мира, — в отношении так называемой *телесности*.

Анализируя восприятие, представление, образное восприятие и пустое подразумевание, мы раскрыли способ присутствия вещи "стул", и уже тогда указали на различие вещи окружающего мира и вещи природы. Это различие, предста-

вленное тогда довольно грубо, мы теперь видим яснее, и видим, что телесность вовсе не изначально, но фундирована в подручности и в том, что ближайшим образом находится в сфере нашего использования в озабоченности. Телесность характеризует самообнаружение вещей мира в той мере, в какой мир являет себя одному только внятию, чистому восприятию. Она характеризует самообнаружение реальности постольку, поскольку обхождение с миром утрачивает полностью своих возможностей обнаружения, — специфическая особенность окружающего мира, показывающая себя лишь тогда, когда озабоченность, озабоченное бытие-в-мире, осуществляется в специфической форме пока-только-взгляда на мир, когда первично данный и испытанный мир определенным образом отстранен.

Подручным же есть присутствие ближайшим образом доступной вещи, а именно такое, что озабоченное обхождение пребывает в отсылках пригодности и т.п. именно в качестве прибегающего к чему-то, подготавливающего что-то к использованию. То, что обнаруживает себя так, можно наблюдать, например, когда мы осматриваем инструмент, чтобы проверить, соответствует ли он своему назначению. В таком осмотре инструмента подручная вещь окружающего мира тематизируется в своем подручном бытии. Однако эта тематизация еще целиком и полностью остается в сфере того способа видения, который направляет собственно озабоченное использование вещи, — в сфере *осмотрительности*. Но в то же время тематизация подручности является этапом перехода к иному возможному и самостоятельному способу озабоченного обхождения — к обхождению *в заботе пока-только-взгляда на...*: когда подручное, которое подлежит заботе, только еще *рассматривается*. Чтобы это стало возможным, в используемой вещи окружающего мира должны быть скрыты именно отношения-отсылки, присущие ей как предмету пользования: тогда она может обнаружить себя в качестве всего лишь наличной природной вещи. Такого рода сокрытие, или затемнение, осуществляется озабоченностью, когда бытие-в-мире модифицирует себя в *пока-только-взгляд*, имеющий характер *истолкования*. Эта модификация бытия-в означает как бы попытку вот-бытия не быть более в его ближайшем окружающем мире. Лишь когда оно словно бы выходит из своего ближайшего мира и удаляется от него, лишь тогда становится доступной якобы собственная реальность чистой природной вещи. Самообнаружение природной вещи в качестве телесной, эта характерная навязчивость природных вещей, которую являют вещи мира, когда мы их только воспринимаем, — этот характер телесности имеет своим основанием *размирщение окружающего мира*. Как объект естествознания, природа может быть вообще *открыта* только в рамках такого размирще-

ния; реальность же окружающего мира — это не урезанная телесная реальность и не усеченная природа.

Против нашего вывода о фундированном характере телесности (телесность фундирована в подручности, последняя — в не-выхождении из связей-отсылок, последние — в ближайшем присутствии заботливости) могут выдвинуть следующее возражение: можно ведь в любой момент посмотреть на вещь и увидеть ее в чистой телесности. Для этого вовсе не требуется модифицировать изначально не-созерцающую озабоченность, т.е. связи фундирования может и не быть. Это возражение — что телесность не является фундированным феноменом, поскольку ее можно видеть, минуя отдельные фундирующие ступени, — это на самом-то деле не возражение, скорее наоборот — непредвзятое подтверждение того самого феноменального обстоятельства, которое принуждает считать телесность фундированной. Чтобы это понять, нужно принять в соображение следующее: феноменальный состав какой-либо бытийной структуры не зависит от того, насколько отчетливы те или иные способы бытия и в какой мере мы в нашем бытии осознаем их бытийное фундирование. Из того, что я ничего не ведаю о какой-либо связи фундирования в той или иной форме бытия, никоим образом не следует, что эта связь не является конститутивной для этой формы бытия. Отчетливость и осознанность способов бытия ничего не решают; скорее наоборот: именно неотчетливость прохождения через фундирующие ступени и неосознанность участия в их осуществлении характеризует всякий момент озабоченного бытия-в-мире, коль скоро мы определяем его как *растворение* в мире, захваченность им. Почему же я вообще могу позволить чистой вещи мира обнаружить себя в ее телесности? — только потому, что в таком позволении мир уже есть "вот", потому что позволение обнаружить себя есть лишь определенный способ моего бытия-в-мире, и потому что для того, кто существует а мире, мир есть не что иное, как всегда уже присутствующее. Видеть именно природную вещь в ее телесности я могу только на основе этого бытия-в-мире. Я *могу*, т.е. имею *возможность*, и эта возможность есть не что иное, как фундаментальная конституция моего вот-бытия, моего Я, которое может — бытие-в-мире. Совершенно непостижимо, как нечто — природная вещь — могла бы обнаружить себя в своей чистой телесности, если не на основе *уже присутствия мира*. Ибо тогда самообнаружению этой вещи в ее присутствии должно было бы предшествовать возникновение чего-то вроде присутствия. Почему присутствие не возникает для вот-бытия, но существует вместе с ним, вместе с бытием-в-мире, — это мы сможем понять лишь на основе феномена *времени*, исходя из того, что *само вот-бытие*, как мы увидим ниже, *есть время*.

Я в любой момент могу напрямую, т.е. без предварительного прохождения фундирующих ступеней, увидеть природные вещи в их телесности, потому что бытие-в-мире по своему смыслу включает в себя первичное и непрерывное пребывание на этих самых фундирующих ступенях. Мне незачем их проходить, потому что вот-бытие, фундирующее восприятие, есть не что иное, как способ бытия самих этих ступеней, как озабоченное растворение в мире. Из того, что сама телесность фундирована в первоначальной данности окружающего мира, следует, что мир (точнее, мировость мира) коренится в первичной доступности того, что охвачено заботой, — в специфической подручности мира труда. Вещи окружающего мира удерживаются от выхождения в сферу этой акцентированной телесности для восприятия тем, что способ их присутствия — подручность — фундирован в отсылках, а последние — в первичном присутствии заботливости. Это *фундирование* делает понятной основную феноменальную особенность мировости окружающего мира — *присутствие способом неприметности*, присутствие в качестве уже-раскрытого — на основе первичного позволения обнаружить себя, но еще не схваченного предметно.

Теперь становится понятно, почему о бытии мира любят говорить как о *бытии "в себе"*. Философы часто указывают на то, что мир не находится на иждивении у субъекта, но, напротив, существует *"в себе"*. Правда, при всей популярности выражения "в себе", совершенно невозможно выяснить, что же оно значит. Кажется, философы полагают, что самопонятность опыта, в котором нам дан этот характер окружающего мира, равнозначна категориальной самопонятности. Однако то, что самопонятно в *онтическом* опыте, вовсе не обязано быть *онтологически* самопонятным. В этом и во всех подобных случаях имеет место как раз обратное. Без дальнейших пояснений выражение "в себе" не имеет никакого онтологического содержания. Так вот, поскольку специфическое присутствие окружающего мира всякий раз центрировано в заботливости, в специфическом мире труда, постольку всякое мировое сущее, и прежде всего ближайшая реальность этого первичного (и в своей первичности непредметного) присутствия берется "в себе". "*В себе*" означает, что *подручность некоторой связи отсылок фундирована в присутствии заботливости, и это фундирование затрагивает самообнаружение сущего*. Однако полностью феноменальная структура этого "В-себе" станет зрима лишь тогда, когда мы проясним само присутствие заботливости и поймем его примат. Одновременно нам станет ясно, в какой мере непредметность конституирует и может конституировать реальность. Непредметность перводанного мира -- это не ничто, но положительный феноменальный характер присутствия окружающего мира.

γ) СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ МИРА ТРУДА КАК ПОЗВОЛЯЮЩЕГО ОБНАРУЖИТЬ СЕБЯ ТОМУ, ЧТО УЖЕ ВСЕГДА ПРИСУТСТВУЕТ. — НАЛИЧНОЕ

Но окружающий мир именно в аспекте *непредметности* до сих пор остается непоясненным, поскольку его специфический конститутивный характер дает о себе знать именно во втором направлении его аппрезентации. Лишь выявив вторую аппрезентативную функцию мира труда, мы получим полный структурный состав окружающего мира.

В особом смысле *непредметным* является в окружающем мире то, что мы назвали общественным окружающим миром и *миром природы* в широчайшем смысле. Мы уже видели, что мир труда несет в себе отсылки к общественному окружающему миру и миру природы, поскольку в составе самого изделия задействованы определенные бытийные связи. В общественном окружающем мире природа нам всегда явлена, но в качестве мира, подлежащего озабоченности. Дорога, мост, парасет, путевой указатель — во всех вещах такого рода мир как природа и земля все время подлежит озабоченности. Крытый перрон рассчитан на непогоду. Общественное освещение, простой уличный фонарь, рассчитаны на темноту, т.е. на специфическое отсутствие солнца и дневного света. Как я уже отмечал, общественные часы всегда рассчитаны на определенную констелляцию в планетарной системе — на "положение солнца" относительно земли. Во всем этом присутствует нечто, на что соответствующее устройство рассчитано, причем рассчитано именно в отношении его вредоносности, поскольку оно угрожает, мешает, отказывается служить, оказывает сопротивление. Но мы считаемся с "природой" не только когда оберегаем себя от нее, но и когда используем ее: в качестве путей и средств сообщения (водный и воздушный транспорт), в качестве земли, что дает опору и устойчивость и служит фундаментом дому. Почва может служить в качестве поля и пашни, лес — в качестве места для животных, которых мы держим за промысловых, гужевых, верховых и домашних. Все это — не в смысле какой-либо объективности природы, но в качестве обнаруживающего себя в озабоченности, направленной на окружающий мир. Поэтому отсылки, раскрывающие и удостоверяющие *всегда уже наличное* в качестве наличного, — отсылки к тому, чем мы всегда озабоченно располагаем, но не схватываем отчетливо, и что устроено не по мерке того или иного отдельного вот-бытия как такового, но так, что может одинаково использоваться кем угодно (находится в распоряжении "всех" равным образом), ибо присутствует для "каждого", — эти отсылки имеют особое конститутивное значение в общественном окружающем мире. Это *уже присутствующее* и есть то сущее окружающего мира, ко-

торое мы называем *наличным* в противоположность подручному.

Возможно, кто-то скажет, что это наличное — *окружающий мир как природа* — как раз и есть самая реальная реальность мира, без которой — т.е. без природы, земли, почвы — не могло бы существовать все, что на земле и из земли, все земное, даже и само вот-бытие. Мир труда несет в себе отсылки именно к сущему в себе, из чего следует, что в конечном счете этот мир, мир озабоченности, вовсе не является первично сущим. Коль скоро именно анализ отсылки, содержащихся в мире труда, в конце концов приводит нас к необходимости признать и определить в качестве фундаментального слоя реальности все-таки мир как природу, то понятно, что в озабоченности собственным образом подлежит заботе не первичное присутствие мира, но только природная реальность. Казалось бы, это следствие неизбежно. Но что же означает это утверждение — что мир как природа является в аналитическом смысле реальнейшим? В буквальном смысле только одно: в мире есть сущее, которое неким особым образом соответствует смыслу реальности, а именно мировости. Но это как раз-таки не означает, что этот смысл мировости, которому удовлетворяет мир-природа как всегда уже наличное, следует искать именно в объективной природе. Природа есть то, что подлежит озабоченности в самих вещах окружающего мира и обнаруживает себя в этой озабоченности, поэтому смысл мировости *невозможно* отыскать в голой природе. Как раз наоборот: отсылки окружающего мира, в которых природа первоначально присутствует в качестве мира, означают, что *природную реальность можно понять только на основе мировости*. Онтические отношения зависимости в сфере мирового сущего — это не то же, что отношения фундирования в бытии.

Здесь мы имеем дело с той же подменой, как и в случае с характеристикой "в-себе" и отношениями фундирования в их отчетливости. Вещи, состоящие в онтических отношениях, и сами эти отношения не идентичны отношениям фундирования в бытии. Предварительно следует отметить лишь одно: наличное бытие природы как окружающего мира, т.е. природы, как она дана именно в неотчетливом и естественном опыте, именно это ее наличие, по своему смыслу тоже впервые открывается и присутствует на основе и в рамках мира озабоченности. Мир труда аппрезентирует как всегда уже наличное, так и первоначально подручное для озабоченности. Так выясняется, что анализ мировости мира все более сосредоточивается на *особом присутствии сущего, подлежащего озабоченности*, так что возможность феноменологического понимания структуры мировости в целом зависит от того, в какой мере мы сумеем прояснить это присутствие.

с) ОПРЕДЕЛЕНИЕ БАЗОВОЙ СТРУКТУРЫ
МИРОВОСТИ В КАЧЕСТВЕ ЗНАЧИМОСТИ

Вывод о фундированности ближайшим образом присутствующего подручного, как и всегда уже наличного, — точнее, этих бытийных характеров подручности и наличности — в присутствии заботливости обеспечил нам первичное феноменологическое проникновение в структуру самообнаружения мира. Тем самым обнаруживающая функция присутствия заботливости показала свое примечательное преимущество. Если через нее выявились фундаментальные структуры, то более глубокая феноменологическая интерпретация этого присутствия должна привести к более ясному категориальному пониманию мировости. При этом станет ясна и конститутивная функция *освоенности*, ибо мы не случайно определили ее как один из факторов мировости. Ниже — в связи с дальнейшим анализом присутствия сущего (т.е. мира труда) в озабоченности — мы определим этот момент точнее. Сейчас же анализ структуры самообнаружения окружающего мира еще нуждается в основополагающем прояснении феномена, который мы просто отметили в начале нашего анализа, не дав ему точного определения. Мы тогда сказали, что вещи окружающего мира обнаруживают себя в отсылках, в качестве "пригодных", "употребимых", "полезных" для чего-то и пр.; мировость конституирована в отсылках, последние же включены во взаимосвязи, в целокупности отсылок, которые в конечном счете возвращают нас к присутствию мира труда. Первичная функция в структуре самообнаружения мира принадлежит *не вещам, но отсылкам*, или, если выразить это формулой "*Марбургской школы*", *не субстанциям, но функциям*.

α) ОШИБОЧНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФЕНОМЕНА ОТСЫЛКИ КАК
СУБСТАНЦИИ И ФУНКЦИИ

Возможно, кто-то и в самом деле истолкует представленный анализ структуры окружающего мира, ориентируясь на теорию познания *Марбургской школы*, и тем самым исказит свое понимание феномена. Несомненно, в теоретико-познавательном противопоставлении понятий *субстанции* и *функции*, которое *марбургцы* ценят особенно высоко, зафиксировано нечто важное, однако оно имеет значение только в плане вопроса об объективности природы как объекта математического естествознания. Именно в этом контексте была обнаружена названная противоположность, т.е. в связи с тем, что объективность мира как природы определяется посредством фиксации пространственно-временных отношений, которые выражаются математическими функциональными отношениями. Соответственно этому и собственная

реальность природы конституируется затем в таких функциональных отношениях, например, в системах дифференциальных уравнений математической физики. В таком познании, — а это действительное познание, — дана объективность природы, а значит, и ее бытие, поэтому понятие функции, математическое вообще, применительно к конституции мира имеет изначальное преимущество перед понятием субстанции. Таким образом, данное различие было получено в исключительной ориентации на научное познание природы. Это во-первых.

Во-вторых, — и это связано с указанным ограничением рамками производной степени реальности — сама противоположность субстанции и функции как раз-таки далека от ясности. Как не осмыслена субстанция в ее структуре и генезисе, так и сама функция в ее феноменальном генезисе не выведена из первоначального феномена. Функция просто полагается как нечто данное вместе с самим мышлением и процессом мысли.

β) ЗНАЧИМОСТЬ КАК СМЫСЛ СТРУКТУРЫ САМООБНАРУЖЕНИЯ МИРА

Если мы теперь пожелаем достичь большей ясности относительно структуры мировости окружающего мира в направлении взаимосвязи отсылок, насколько это возможно на данной ступени исследования, то нам, очевидно, следует точнее охарактеризовать феномен отсылки. Слово "*отсылка*" выражает формальное понятие: в зависимости от способа расформализации его смысл может быть различным. Отсылку, которую мы видим в качестве структурного момента самообнаружения мира, мы более точно обозначим как "*значение*". Тогда структуру самообнаружения в отсылках как *значениях* мы назовем "*значимостью*".

Поскольку формально мы указываем на *значимость* через *отсылку*, мы тем самым отклоняем превратное толкование, которому вновь и вновь подвергается слово "*значимость*": как если бы здесь подразумевалось что-то вроде того, что вещи окружающего мира, бытие которых заключено в значимости, суть не просто природные вещи, но имеют еще и некоторое значение, определенный ранг и ценность. В естественной речи под "*значением*" и "*значимостью*" действительно понимается нечто подобное, и возможно, что-то от естественного смысла вошло и в терминологический смысл этого слова. Вопрос только в том, затрагивает ли данный феномен его интерпретация в качестве природной вещи, наделенной ценностными предикатами, — или же как раз скрывает его. Иначе говоря: является ли вообще то, что называют ценностью, изначальным феноменом, — или это нечто, что вырастает лишь из пред-данной онтологии, кото-

рую мы назвали специфической онтологией природы, т.е. из предпосылки, согласно которой вещи сначала суть вещи природы, и лишь затем обладают чем-то вроде ценности? (Как видим, онтологически ценность берется здесь в специфическом обратном соотношении с вещьностью природы.) Быть может, рассмотрение ценностей как ценностей оказывается неизбежным, если с самого начала полагать бытие в качестве природы.

"Значимость" — в нашем использовании этого слова первоначально ничего не говорит о значении в смысле ценности и ранга. В другом смысле "значение" означает то же, что *значение слова* — значение как то, чем могут обладать сочетания слов. Этот смысл слова "значение" определенным образом связан с тем, что мы называем значимостью, и связан куда более собственным образом, нежели первый смысл "значения" и "значимости" — ценность. Уже тот факт, что эти разграничения, как мы их здесь провели — совершенно формально, на уровне голых слов, — оказались необходимы, указывает на определенные трудности с выбором верного выражения для того сложного феномена, который мы хотели бы называть именно значимостью; я открыто признаю, что это выражение — не самое лучшее, но за несколько лет работы я так и не нашел другого — такого выражения, которое прежде всего выражало бы сущностную взаимосвязь феномена с тем, что мы обозначили как значение в смысле значения слова, — ибо именно этот феномен состоит во внутренней взаимосвязи со значением слова, с речью. Видимо, эта взаимосвязь *речи и мира* пока еще представляется весьма туманной.

Слово "отсылка" указывает на формальную структуру, которая проступает в различных феноменах. Знак — это вид отсылки, то же — символ, симптом, след, документ, свидетельство, выражение, остаток. Мы не можем рассмотреть здесь все эти феномены в отдельности — не только потому, что они требуют объемного анализа, но и потому, что мы еще не имеем основания для этого исследования, которое ведь должно иметь единую ориентацию, и лишь намереваясь его обрести посредством интерпретации мира и бытия-в-вот-бытия.

Если мы хотим понять реальность реального, а не просто повествовать о нем, то наше внимание должно быть направлено только на структуры бытия, но, к примеру, не на отношения фундирования в сфере сущего. В последнем случае было бы правомерно утверждать, что само вот-бытие — т.е., собственно, сущее, которые мы называем человеком,

может существовать лишь постольку, поскольку существует мир. Впрочем, уже здесь имеется трудная для адекватного понимания взаимосвязь, которую мы сможем затронуть только в конце нашего рассмотрения. — она состоит в том,

что *вот бытие* и в самом деле предстает здесь в качестве сущего, которое существует в своем мире, но в то же время и на его основе. Здесь мы имеем своеобразное скрепление бытия мира и бытия *вот бытия*, однако это скрепление таково, что понять его можно лишь тогда, когда его члены — само *вот-бытие* и его мир — будут прояснены в их базовых структурах.

Говоря, что базовая структура мировости, бытие сущего, называемого миром, заключается в значимости, мы подразумеваем то обстоятельство, что структура, которую мы до сих пор обозначали как отсылку и связь отсылок, в своей основе представляет собой *связь значений*. В дальнейшем мы коснемся лишь самого необходимого для характеристики этого феномена, а именно в той мере, в какой это будет способствовать прояснению самой значимости. В феноменологии все время ощущается настоятельная необходимость прояснить наконец комплекс феноменов, которые обычно объединяют под названием "*знак*", однако это исследование остается в зачаточном состоянии. Гуссерль представил некоторые свои результаты во втором томе "*Логических исследований*", первое из которых проводится в связи с ограничением феномена значения слова от всеобщего (как он выражается) феномена знака. Между прочим, нетрудно видеть, что универсальная применимость таких феноменов, как знак и символ, побуждает к тому, чтобы взять их в качестве путеводной нити для интерпретации всего универсума сущего, мира в целом. Никто иной, как великий *Лейбниц* в своей *Characteristica universalis* предпринял попытку универсальной систематики сущего в ориентации на феномен знака. Затем *Шпенглер*, вслед за *Лампрехтом*, вновь переработал идею символа применительно к философии истории и метафизике вообще, не дав при этом собственно научного объяснения соответствующей группы феноменов. Наконец, *Кассирер* в работе "*Философия символических форм*"¹ попытался фундаментальным образом истолковать различные сферы жизни — язык, познание, религию, миф — в качестве феноменов выражения духа. Одновременно он пытается расширить кантовскую критику разума до критики культуры. Здесь тоже феномен выражения, символа в широчайшем смысле, берется в качестве путеводной нити истолкования всех феноменов духа и сущего вообще. Возможность использовать такие формальные понятия, как "гештальт", "знак", "символ", в качестве универсальной путеводной нити легко вводит в заблуждение относительно изначальности или неизначальности полученной при этом интерпретации. Нечто, что может послужить адекватной отправной точкой для прояс-

1 Cassirer. Philosophie der Symbolischen Formen. 1923.

нения и интерпретации эстетических феноменов, применительно к другим феноменам может дать прямо противоположный результат. Правда, в этом проявляется своеобразная закономерность, определяющая развитие наук о духе вообще: объект их исследования, дух, не противится этим попыткам — по существу всегда насильственным — так, как это имеет место в области естествознания, где природа тотчас наказывает за превратный подход к ней. В сфере духа — в силу нашей специфической несоразмерности ей — дело обстоит так, что предметы и феномены легко поддаются превратным толкованиям, тем более, что последние сами реализуются, понимаются и используются в качестве духовного продукта, и тем самым заступают на место вещей, которые нужно понять, — так что те или иные науки могут длительное время репрезентировать нашу мнимую соразмерность духу. Эта своеобразная несоразмерность порождает иллюзию, будто мир духовных предметов легко может понять и определить кто угодно и какими угодно средствами, в силу чего здесь царит удивительная невосребованность адекватного понятийного аппарата, без которого, например, естествознание не продвинулось бы ни на шаг. Сегодня дело обстоит так, что именно такого рода интерпретативные попытки — вроде тех, что ориентируются на упомянутые универсальные феномены, к которым сводится все без разбора (ибо в конечном счете все подряд толкуется как знак) — создают существенную угрозу для развития наук о духе.

γ) ВЗАИМОСВЯЗЬ ФЕНОМЕНОВ ЗНАЧИМОСТИ, ЗНАКА, ОТСЫЛКИ И ОТНОШЕНИЯ

Если теперь мы попытаемся дать первоначальное разъяснение базовой структуры мировости посредством интерпретации феномена значимости, то мы должны вспомнить, что полного понимания этого феномена можно достичь лишь на основе достаточно глубокой интерпретации того базового феномена, который пока только тематизирован для исследования, — феномена *бытия в мире* как фундаментальной конституции вот-бытия. Лишь дальнейшая экспликация бытийной структуры бытия-в-мире обеспечит понимание значимости. Поэтому на данной ступени анализа мы попытаемся постигнуть феномен значимости не столько через раскрытие его собственной структуры, сколько посредством его отграничения от родственных феноменов. Эти феномены — *отсылка, знак и отношение* — возвращают нас к значимости как истоку их феноменального генезиса.

Первоначальное формальное указание на взаимосвязь феноменов значимости, знака, отсылки и отношения можно дать в ряде положений, которые, впрочем, имеют какой-то смысл только тогда, когда берутся не как голые формулы.

но проистекают из прояснения самих феноменов. Эти положения суть следующие. Всякая отсылка есть отношение, но не всякое отношение является отсылкой. Всякий знак, или лучше "указание" есть онтическая отсылка, но не всякая отсылка является знаком. В то же время это значит, что всякий знак является отношением, но не наоборот. Далее: всякий знак что-то *значит*, т.е. существует способом значимости. *Отношение есть наиболее общий формальный характер* названных феноменов. И знак, и отсылка, и значение суть отношения; но именно поэтому феномен отношения, будучи формально самым общим, *не может быть* истоком этих феноменов и отправной точкой для понимания их структурной организации.

К прояснению смысла значимости мы подойдем через краткую характеристику знака и указания. Для этого мы возьмем пример, которого вновь коснемся также при обсуждении другого феномена — феномена места и направления.

Знаки обнаруживают себя в окружающем мире; знаки суть вещи окружающего мира. В последнее время автомобили снабжаются красной вращающейся стрелкой; положение стрелки указывает направление, по которому автомобиль свернет на перекрестке. Этим обеспечивается своевременное освобождение пути. Стрелка представляет собой знак и своим положением указывает направление. О положении стрелки заботится водитель, так что во все время езды она является подручной, используемой вещью окружающего мира. Прежде эту функцию выполняла рука самого водителя, когда он протягивал ее в соответствующую сторону.

Так вот, стрелка обнаруживает себя в качестве отсылки, как и всякая вещь окружающего мира; она присутствует в этом специфическом "*для-того-чтобы*", в определенной пригодности — для указания. Эта структура отсылки "для указания", эта определенная пригодность в модусе подручности как структура присутствия знака в качестве некоего предмета пользования, а именно "указателя", эта структура "*для того, чтобы указывать*" — это не то же, что сам знак. Отсылку "*для-того-чтобы*" как модус подручности, присутствия, не следует отождествлять с указанием, ибо это *онтическое указание коренится в структуре отсылки*. Специфическая отсылка пригодности "*для того, чтобы указывать*" имеет конститутивное значение для возможной подручности стрелки в окружающем мире. Отсылка — это не само указание, напротив, последнее есть то, к чему отсылает та отсылка, в которой стрелка обнаруживает себя в качестве знака и указания. Как молоток существует *для* забивания гвоздей, так и знак — *для* указания, однако же эта отсылка пригодности в структуре вещи "молоток" не делает молоток знаком. В использовании молотка озабоченность растворяется в этом "*для-того-чтобы*", "*чтобы забивать гвозди*", и то

же самое относится к использованию знака в его пригодности для указания.

Но то, что подлежит озабоченности в использовании знака, — это именно указание, точнее, определенность направления пути, указанную сигналом. Знак уведомляет о направлении движения. Строго говоря, внятие знака, восприятие обнаруживающей себя вещи в качестве знака, это не констатация (в нашем примере со стрелкой — не констатация направления), ибо, внимая знаку, поскольку он обнаруживает себя в окружающем мире, я воспринимаю от него *мое* соответствующее действие. Я воспринимаю от знака мой собственный путь, каков он сейчас и как он должен быть продолжен. Первоначально знак не дает никаких сведений, но только *предписывает какое-либо действие*. Как вещь окружающего мира, знак "стрелка" пребывает внутри связи отсылок и *аппрезентирует окружающий мир, приводит его к данности*, в нашем примере это относится к местной констелляции ближайшего момента. В то же время этот знак *обращает наше внимание* на нечто, что в окружающем мире становится наличным: путь и места, через которые проследует автомобиль, определенную констелляцию, которая определяет и модифицирует бытие в мире — как мое собственное, так и других, — поскольку оно имеет местную ориентацию. Так стрелка аппрезентирует для озабоченного обхождения (здесь для ходьбы в более узком смысле) окружающий мир.

Таким образом, используя знак (стрелку) и соответственно воспринимая его, мы *отчетливым образом направляем заботу на особую аппрезентацию окружающего мира*. Эта отчетливая озабоченность, направленная на самообращение окружающего мира, рассчитана не на знание, но на бытие-в-мире, которое первоначально не является тематическим познанием. Именно озабоченное бытие-в-мире, а не какое-либо стремление к изолированному познанию, *устанавливает знаки*, и только потому, что мир неотчетливо обнаруживает себя в отсылках. Поскольку мир присутствует, поскольку он открыт как то-в-чем-вот-бытия, и поскольку мировость имеет эту структуру отсылок как доступную для понимания, постольку вещи-знаки окружающего мира являются подручными и наличными. Как подручные вещи окружающего мира, знаки всегда *установлены*, только при этом следует принять в соображение верный смысл установки знаков. Здесь надо различать два момента: во-первых, *простое восприятие-в-качестве знака*, во-вторых, *изготовление вещи-знака*.

Так, южный ветер может быть знаком приближающегося дождя. Точнее, он представляет собой — прежде всего и собственным образом — предзнаменование, адресованное повседневной озабоченности, обнаруживающее себя в ней и

раскрываемое только ею, поскольку она обращена к погоде (как в случае пахоты, жатвы или военных маневров). Ни южный ветер, ни дождь, ни их сочетание и наличие в мире в качестве природных процессов — ничто из всего этого не установлено в смысле изготовления: все это всякий раз наличествует именно из себя самого; скорее, мы устанавливаем знаковое бытие южного ветра, когда воспринимаем его в качестве знака. Установление такого рода осуществляется, когда мы принимаем погоду в расчет, что со своей стороны коренится в заботливости, в повседневных занятиях, в повседневной работе самого крестьянина; это и есть первичное открытие южного ветра прежде всех метеорологических наблюдений. Восприятие чего-то в качестве знака коренится в этой заботливости. Мы упустили бы смысл этого восприятия в качестве знака, если бы стали утверждать, что "в себе", "объективно" южный ветер — никакой не знак, что он лишь "субъективно" истолковывается в качестве знака. Мы просмотрели бы то обстоятельство, что восприятие в качестве знака — южный ветер как знак — настолько не субъективно, что именно оно — по видимости не более, чем голое истолкование — выявляет объективное, т.е. окружающий мир, сущее в его подлучности и его природе, позволяет окружающему миру обнаружить себя, делает его доступным, — и только в этом состоит его смысл. Тот, кто интерпретирует знак в качестве субъективного истолкования, теряет из виду собственный смысл восприятия в качестве знака, который состоит как раз-таки в том, что знак в определенном направлении более собственным образом аппрезентирует мир, более убедительно его являет, но ни коим образом не является его субъективным истолкованием. Эта популярная интерпретация знака имеет своим единственным источником все ту же скрытую натурализацию самой предметности, все то же неизменное предмнение: изначально природа всегда существует объективно, что сверх того — привносится субъектом.

Второй способ установления знака представляет собой *намеренное (ausdrückliche) изготовление вещи-знака*. В этом случае имеет место не только восприятие уже наличного в качестве знака, но и изготовление того, что должно быть знаком и использоваться в этом качестве. К таким знакам относятся стрелки, флаги, шары, которыми на судах предупреждают о шторме, мануальные сигналы, путевые указатели и пр. Устанавливая знак *первым* способом, мы некоторым образом обнаруживаем его как данность, точнее, *такой знак коренится в каком-либо совместном подручном уже-бытии знака и того, на что он указывает*. Оба изначально состоят в определенной бытийной связи. В случае же изготовленных вещей-знаков этого, как правило, нет. Сам по себе штормовой шар, сама эта вещь, не имеет к шторму

никакого отношения. Поскольку знаки суть вещи окружающего мира, и их указания суть установленные, и поскольку в таком установлении озабоченность явным образом направлена на бытие чего-то в качестве обозначенного, постольку одним из условий возможности используемого знака, т.е. знака, который на что-то указывает, является специфический способ бытия, уже известный нам как подручность. Для самого знака, знака-вещи, всегда характерна *ярко выраженная подручность, известность и доступность*. Отсюда проистекает *приметность* знака. То, что знаки должны быть приметными, характеризует форму их пригодности. Вспомните знаменитые "узелки для памяти". Их приметность коренится именно в неприметности подручного, которым мы пользуемся всякий день. Неприметности вещи, обнаруживающей себя в постоянном употреблении, носового платка, на котором завязывается узелок, — дает узелку возможность служить знаком. Этот знак представляет собой уже только метку — не предзнаменование, как южный ветер; с каждым новым установлением этого знака-метки, каковое в известном смысле можно считать изготовлением, определяется заново и его указание. Широте охвата сущего, на которое этот знак-метка может указывать, соответствует узость возможностей его понимания. Помимо того, что он чаще всего непонятен никому, кроме его "автора", последний сам нередко теряет доступ к этому указанию и к тому, на что должно быть указано, — при этом знак не теряет своей знаковости, напротив, он беспокоит нас, обнаруживая себя именно в качестве знака, но указывающего на нечто непонятное.

Знаковое отношение — это не что-то вроде специфической отсылки, которую образует употребимость знака: наоборот, сама его пригодность к употреблению определяется посредством указания. В силу формального характера отношения вообще знак и указание получают особое значение как в теоретическом осмыслении сущего, так и в примитивном и элементарном толковании жизни, причем именно в интерпретации примитивного мышления, характерным образом обращенного к знакам, следует быть особенно осторожным.

Характерная особенность именно примитивного отношения к знакам заключается не в фетишизме, колдовстве и пр., но в том, что для первобытного человека знак совпадает с тем, на что он указывает; сам знак может заступать на место обозначаемого, и не только в смысле замены, но и так, что вещь-знак есть всегда само обозначаемое. Это примечательное совпадение бытия знака и бытия обозначаемого состоит не в том, что вещь-знак, как это часто толкуют, уже претерпела определенную "объективацию", т.е. берется как вещь, и потому может быть помещена в тот же регион бытия, в котором находится и обозначаемая вещь: в своей основе

это "совпадение" есть не совпадение вещей, прежде бывших изолированными, но еще-не-отделенность вещи-знака от обозначаемого; и эта еще-не-отделенность коренится в том, что такого рода обхождение с миром и эта элементарная жизнь со знаками и в знаках еще целиком и полностью растворена в обозначаемом, так что сама вещь-знак как бы еще не в состоянии освободиться от него. Это совпадение обусловлено не чем-то вроде начальной ступени объективации вещи-знака и обозначаемого, но как раз тем, что они еще не объективированы, тем, что озабоченность еще целиком и полностью живет в знаке и вовлекает в него обозначаемое, потому что оно представляет собой ближайшее, присутствующее. Но в феноменальном смысле это значит, что вещь-знак еще не открыта, более того, что внутримировое подручное еще вообще не обрело характера вещи (Zeugcharakter).

Для того же, чтобы знак мог по возможности чисто исполнять свою функцию, т.е. чтобы он обрел характер подручного и момент приметности, он изготавливается из всегда уже наличного. Но эта, если можно так выразиться, "материализация" знака не имеет ничего общего с материализмом или материалистической трактовкой знака, в которой его указание и смысл привязываются к "материи", — напротив, "материя" исполняет здесь как раз-таки не материальную, но специфически "духовную" функцию, состоящую в том, чтобы обеспечить всеобщую и устойчивую доступность указания. Поэтому от широкого использования знаков в примитивном мышлении еще нельзя заключить к тому, что это мышление якобы еще не постигло собственно "духовное", "смысловое", — присутствие знака и обозначаемого доказывает как раз обратное. Только в философской интерпретации следует до некоторой степени отстраниться от самих реальных (Dinge), от древнего традиционного взгляда, согласно которому прежде всего существует собственно природа или дерево или камень и т.п. Так не бывает, чтобы дерево и камень сначала присутствовали, и лишь затем снабжались знаковым смыслом.

Таким образом, восприятие чего-то в качестве знака, использование и установление знака суть всегда лишь определенная формация специфической озабоченности, направленной на окружающий мир, поскольку мы должны им располагать. Я не могу здесь развернуть более детальную классификацию знаковых феноменов — таких как предзнаменование, след, признак, метка и примета, — скажу только, что в них фиксируются различные способы установления знаков, и в то же время становится зримым конститутивный для знакового бытия характер ярко выраженного присутствия.

δ) ПОНИМАЮЩЕЕ ОЗАБОЧЕННОЕ БЫТИЕ В МИРЕ РАЗМЫКАЕТ МИР КАК ЗНАЧИМОСТЬ

Выше было сказано: поскольку мир присутствует, т.е. поскольку он *разомкнут* и в каком-то смысле предстает перед пребывающим в нем вот-бытием, постольку вообще имеет место нечто такое как вещи-знаки, постольку они суть подручное. К бытию вот-бытия, поскольку оно есть бытие-в-мире, относится то, что оно позволяет своему миру предстать перед ним. Само это позволение миру предстать перед собой — по своему способу бытия в первичном модусе озабоченности — существует способом *понимания*. Коррелятом этого понимания, направляющего всю озабоченность, является то, на чем задерживается забота, и что всегда, пусть даже в совершенно неопределенной освоенности, показывает себя в качестве понятого. Эта первичная ориентация в окружающем сущностным образом принадлежит бытию-в — не как некое вложение, но как момент его бытийного смысла. Но это значит, что первоначально понимание не является неким модусом познания и знания, разве что если в самом познании усмотреть бытийную конституцию бытия-в-мире, — но даже и тогда следовало бы сказать, что по своему смыслу понимание не сводится к осведомленности о чем-то, но представляет собой *бытие к чему-то*, а именно бытие вот-бытия. Бытие-в как самопонимание в понимании своего мира размыкает понятность последнего; иными словами, лишь потому, что понимание представляет собой первичное бытийное отношение вот-бытия к миру и к себе самому, возможно нечто такое, как самостоятельное понимание и самостоятельное понимающее образование и усвоение, например, в историческом познании и экзегезе. Теперь нам нужно проинтерпретировать данные выше характеристики структуры мира в корреляции к фундаментальной конституции вот-бытия как понимающего озабоченного бытия-в-мире.

Мировость есть специфическое присутствие и самообнаружение мира для понимающей озабоченности. Понимающее растворение в мире *раскрывает* мир, связи отсылки, поскольку они суть *значущие*, и только такими могут быть. Так для понимающей озабоченности обнаруживает себя понятое — *значение*.

Первоначально отсылки и их связи суть значение. Значения же — в соответствии с изложенным — суть бытийная структура мира. Целокупность отсылки мира есть целокупность связей значения — значимость. Наше определение значимости в качестве специфической структуры понятности в целом не следует понимать в том смысле, что здесь, якобы, опять речь идет о мире и мировости как о предметности, что мир рассматривается здесь не в самом его бытии, но в его предметной данности, хотя уже не для созерцающего рассмо-

трения и последования, а для озабоченного понимания; что и здесь под значимостью подразумевается не более, чем модус бытия в качестве постигнутого. Ниже мы вернемся к этому возражению.

Значимость есть прежде всего модус присутствия, в направлении которого раскрыто все мировое сущее. Озабоченность, поскольку она всегда на что-то ориентирована, поскольку она определяется понимающим видением, живет в изначальных и первичных связях значений, размыкание которых она обеспечивает в истолковывающей осмотрительности. Поскольку же вот-бытие сущностным образом определено тем, что оно *говорит, высказывает себя*, тем, что оно *способно к речи*, что оно *позволяет видеть и размыкает* сущее, будучи *говорящим*, то ясно, что должны быть слова, наделенные значением. Неверно думать, что слова сначала суть только звуки, которые со временем наделяются значениями; напротив, первично именно бытие в мире, т.е. озабоченное понимание и бытие во взаимосвязи значений, которые впервые получают звук, звучание и возможность звуковой передачи только от самого вот-бытия. Не звуки обретают значение, но наоборот, значения выражаются в звуках.

Характерно, что прежде всего в различных теориях "происхождения языка" можно выделить два противоположных мнения. Согласно первому, язык возник из голых аффектов, что звуки, выражающие испуг, страх, удивление, суть первая ступень становления языка. Другая крайняя теория сводит происхождение языка к подражанию, т.е. к звуковой имитации того, что имеется в мире, посредством говорения. В этой связи прежде всего следует заметить, что эти попытки — свести происхождение языка к звукам или отыскать среди названных групп звуков одну изначальную — сами по себе противосмысленны; поскольку всякая речь и всякое говорение суть *самовысказывание о чем-то*, постольку и звук аффекта, и звук подражания всегда включены в единство речи, т.е. оба эти вида звуков можно понять лишь в том смысле, что специфическое вот-бытие, определенное, в частности, телесно, в этих звуках делает себя понятным. Главное здесь — увидеть ступенчатую взаимосвязь между звуком слова и значением, в силу которой значение можно понять только на основе значимости, стало быть, только на основе бытия-в-мире.

По-настоящему увидев это, мы обретем взгляд на вещи, имеющий в теории значения большую методическую ценность, т.е. мы сможем отвергнуть распространенные превратные подходы к анализу значений, которые отчасти приняты и в феноменологии, — и наши вопросы уже не будут ориентироваться на звучащее слово, например: каким образом слово может иметь значение, как оно может что-то

значить? Такая постановка вопроса имеет конструктивный характер, она совершенно оторвана от своей почвы — феноменального состава говорения и языка. С другой стороны, ясно, что языковые значения, как и связи значений, их структуры и понятийное выражение — весь вообще комплекс проблем подлинной *логики* — можно понять, лишь исходя из действительно фундаментального анализа самого вот-бытия — первичного носителя значений.

Чтобы обрести предварительное понимание значимости вообще, мы должны вернуться к более изначальному феномену бытия-в-мире, которое мы обозначили как понимание и понимающую озабоченность. Лишь потому, что бытие-в-мире, как понимающее и озабоченное растворение, апрезентирует мир, для него оказывается возможным сделать эту аппрезентацию мира отчетливой — посредством специально для этого изготовленных вещей окружающего мира, т.е. знаков. Вещи-знаки имеют своим смысловым истоком само вот-бытие; они не суть нечто случайное. Бытие знака коренится в мировости окружающего мира. Поэтому вещь окружающего мира, которая сначала является только вещью, но ни в коей мере не знаком, в любой момент может *как* вещь окружающего мира — стать знаком (скажем, молоток или каменный топор). Например, каменный топор может стать знаком в том смысле, что в своем наличном бытии он, например, указывает на окружающий мир как на *бывший*, т.е. является знаком-следом.

В таком знакомом бытии, фундированном в мировости окружающего мира, коренится возможная функция вещей как источника для исторических открытий и заключений. Столь своеобразные вещи, как источники исторического познания, не являются самопонятными и прозрачными в их специфической бытийной структуре. Так, каменный топор сначала открыт как наличное, а прежде этого он был доступен какому-нибудь крестьянину разве что в качестве камня, на котором подскочила повозка, или о который загнулась нога, или который посадил зазубрину на лемехе. Этот камень остается для него недоступным, но не потому, что сама эта вещь не явлена ему телесно, не потому, что он не располагает этим источником как наличной вещью, но именно потому, что он аппрезентирует пока еще только эту вещь в ее наличности, как она открыта ему посредством его специфической озабоченности. Как крестьянин, распахивающий поле, он не в состоянии на основе своего бытия-в-мире открыть этот камень в том, чем он собственно был и еще остается. Для него это голая вещь — не в теоретическом смысле, но вещь, обнаруживающая себя в его окружающем мире в качестве ни на что не пригодной и только мешающей. Крестьянин не просто не имеет доступа к этому камню, но сам же и перегораживает его, или даже уничтожает его

окончательно, поскольку положительно воспринимает камень в качестве того, чем он для него и является, т.е. в качестве помехи, и разбивает его о ближайший валун.

Таким же образом может быть только еще наличным, например, исписанный свиток пергамента — как вещь, которую просто хранят. Но то, что делает такую вещь знаком и источником, имеет более сложный характер. Здесь я смогу лишь кратко указать на эти проблемы, относящиеся к ведению герменевтики исторических дисциплин. Прежде всего: сам свиток, как и топор, представляет собой остаток от прежнего времени — времени, когда он был исписан. Но в то же время тем, что на нем написано, он может указывать на еще более далекую эпоху. Эта последняя отсылка весьма своеобразна: она является сообщением. Поскольку здесь сообщение зафиксировано в зафиксированной речи, в написанном, оно само обладает собственной формой понятности, т.е. его доступность предполагает особого рода понимание. Но и сама зафиксированная речь может быть как повествованием, в свою очередь основанным на сообщении о том, что в нем рассказывается, так и изначальным свидетельством. Соответственно различным модусам свидетельского бытия меняется и характер самого свидетельства, данного в сообщении; свидетельское бытие при... модифицируется в зависимости от того, свидетелем чего представляет себя данный источник, на освидетельствование чего он претендует. Доступность или недоступность такого источника в принципе определяется в том же измерении, что и доступность каменного топора как одной из вещей бывшего окружающего мира, и определяется именно тем, в какой мере понимание является пониманием, т.е. насколько оно является бытийным отношением к тому, что обнаруживает себя в качестве источника и засвидетельствовано в нем. Бытийная возможность источника первоначально коренится не в том, что существует пергамент и письменность, но в том, что нечто такое, как сообщаемое и свидетельствуемое, *существовало*. То, что эта вещь вообще берется в качестве источника, определяется понимающим бытийным отношением к засвидетельствованному бывшему. Все, что затем претерпевает источник в каком-либо толковании или иной научной обработке, регулируется этим первоначальным пониманием. Это первоначальное понимание определяет, возможно ли, скажем, дать многообразию предоставляемого источником свидетельства формальную количественную оценку, и если да, то какую; имеет ли смысл сказать о данном свидетельстве, что в нем много несущественных и почти нет существенных сведений, или что в нем — соответственно смыслу вещей, о которых он свидетельствует, — содержится совсем немного существенного, но только это немного первично определяет все несущественное, задавая его несущественность, так что

этот источник невозможно разъять подобно тому, как ботаник на своем столе раскладывает врозь пригодные и менее пригодные образцы растений.

Эти отношения, как они вложены в источник, допускают строгое понятийное выявление их структуры только через их соотнесение с сущим, которое понимает и в своем понимании раскрывает нечто. Здесь я не могу продолжить анализ этих структур, нам будет достаточно того, что они демонстрируют тот факт, что всякое знаковое бытие, бытие любого источника, свидетельства и пр., коренится в существовании чего-то такого, как мир: мир, самообнаружение и бытие которого имеет характер значимости, тот факт, что доступ к обозначаемому и прохождение по пути указания представляет собой понимание окружающего мира, стало быть, в то же время и понимание бытия в этом мире, каковое коренится в понимании самого вот-бытия.

О феномене отношения и его бытийной связи с указанием, знаком и значимостью следует сказать, что оно в любой момент доступно в указаниях и знаках, а именно в качестве формального элемента их структуры; доступно посредством отвлечения — не только от конкретности и вечногo содержания этих феноменов, но и от того, что оно само представляет собой особый вид указания и отсылания. Так мы можем увидеть одно только пустое для-того-чтобы. Постигание чистого отношения как такового представляет собой высшую, но в то же время и самую пустую форму определения сущего — представление, которое представляет собой не первичное следование за отсылками и восприятие знаков, но только обращение взора на целое как целокупность отношений.

Суммируя изложенное о значимости, следует сказать, что бытие-в-мире как озабоченное понимание позволяет обнаружить себя тому, что указывает на себя (*Sich-deutendes*) в его само-означивании (*Sich-bedeuten*). Это указывающее на себя означивание образует значимость и представляет собой присутствие мира, поскольку он раскрыт в понимающей озабоченности. *Присутствие мира есть мировость мира как значимость*. Связи значения, в качестве каковых мы теперь постигаем отсылки, — это не субъективное воззрение на мир, который помимо этого и изначально был бы чем-то иным, чем-то изначально непосредственным, и лишь затем обретал бы какое-то значение для обхождения с ним, — напротив, озабоченность сама есть бытие сущего, которое существует только так и никак иначе.

Если мы определяем мировость мира в качестве целокупности отсылок, то это не значит, что мы растворяем вещи окружающего мира, "субстанции", в закономерных функциональных связях. Напротив, определение отсылки в качестве значения показывает смысл аппрезентации отсылок, кото-

рый является таким, каков он есть, лишь в силу своей укорененности в присутствии мира труда для озабоченности. Как уже отмечалось, все дальнейшее будет выведено из феномена присутствия для озабоченности в собственном смысле, т.е. из анализа бытия-в-мире, поскольку его смысл состоит прежде всего в озабоченности, существующей способом *позволения-стать-присутствующим-в-настоящем* (*Gegenwärtig-werden-lassens*), — примечательный способ бытия, понять который мы сможем лишь тогда, когда увидим, что *это представление в настоящем и это аппрези- тирование есть не что иное, как само время.*

§ 24. Внутренняя структура вопроса о реальности внешнего мира

Наша задача — увидеть структуру значимости, которую мы пытаемся представить в качестве собственной конституции мировости, в связи с проблемой интерпретации вот-бытия и с прицелом на вопрос о бытии вообще. Чтобы ее решить, необходимо в итоговом рассмотрении вопроса о мире как значимости извлечь его из горизонта, который очерчивает превратная ориентация на ту или иную теорию реальности внешнего мира или на какую-либо онтологию действительности. Такого рода теории познания или онтологии должны предшествовать предварительное прояснение значимости и первая ступень интерпретации реальности мира, поскольку здесь дается экспозиция вопроса о бытии вообще, т.е. интерпретация вот-бытия. Поэтому вопрос, поставленный в контексте теории познания (субъекта и объекта) или онтологии (природы), вообще не касается интерпретации вот-бытия в аспекте его бытия. Для решения нашей задачи и в завершение нашего предварительного анализа значимости мы рассмотрим следующие пять положений: а) Реальное бытие внешнего мира не нуждается в доказательстве или вере. б) Реальность реального (мировость мира) нельзя определить, исходя из ее предметности и постижимости. в) Реальность не следует интерпретировать как нечто "в себе"; напротив, сам этот характер еще требует истолкования. д) Телесность воспринимаемого не дает первичного понимания реальности. е) Феномен сопротивления как предмета для влечения и стремления не обеспечивает достаточного прояснения реальности.

Обсуждение феномена сопротивления я поставил на последнее место, потому что эта интерпретация реальности, недавно развернутая Шелером, ближе всего к интерпрета-

ции, которую представляю я. Видимо, близость наших взглядов связана с тем, что они имеют общий исток — догадки (едва ли их можно назвать иначе), высказанные в этом вопросе *Дильтеем*.

а) РЕАЛЬНОЕ БЫТИЕ ВНЕШНЕГО МИРА
НЕ НУЖДАЕТСЯ В КАКОМ БЫ ТО НИ БЫЛО
ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ ИЛИ ВЕРЕ

Первый вопрос о мировости мира, которая была представлена в качестве значимости, это отнюдь не вопрос о том, является ли вообще нечто такое, как внешний мир, реальным. Такая постановка вопроса имплицитно выражает мнение, будто реальность мира *можно и должно* доказать, или, как считал *Дильтей*¹, следует хотя бы обосновать правомерность нашей веры в реальность внешнего мира. Оба эти мнения противосмысленны. Тот, кто стремится доказать наличное бытие мира, не понимает сам вопрос, ибо такой вопрос имеет смысл только на основе бытия, имеющего конституцию бытия-в-мире. Противосмысленно доказывать существование того, что является бытийным фундаментом всякого вопрошания о мире, всякого доказательства и удостоверения наличного бытия мира. Именно по своему глубинному смыслу мир — это уже-наличное для всякого вопрошания. Единственное, на чем держится этот вопрос, — это постоянное непризнание вопрошающим своего способа бытия, для которого этот вопрос имеет конститутивное значение, упущение из вида того обстоятельства, что нечто вроде мира уже всегда раскрыто и может обнаруживать и показывать себя в качестве сущего.

Отчасти вопрос о реальности внешнего мира основан на поверхностном понимании *философии Канта*, или, лучше сказать, размышлений, инициированных *Декартом*. Это вопрос, которым более или менее явно занималась вся теория познания Нового времени, ни на миг, однако, не усомнившись в том, что в реальности внешнего мира никто, конечно, не сомневается. Но при этом всегда предполагалось, что в сущности эта реальность — мировость мира — есть нечто, что, по-видимому, может быть доказано, или точнее, мы так-таки нашли бы это доказательство, будь мы в идеальном положении. Однако реальное бытие мира не только *не нуждается в доказательстве*, но и *не является* чем-то таким, *во что из-за отсутствия строгих доказательств остается только верить*, чем-то, по отношению к чему приходится отказаться от знания и обратиться к вере.

1 Diltthey W. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (1890). Ges. Schr. V, 1, S. 90 ff.

Речь о вере в реальность "мира" предполагает нечто собственно доказуемое. По сути дела, это мнение сводится к первой позиции, нацеленной на поиск доказательства. Но здесь следует обратить внимание на тот факт, что возврат к вере в реальность не отвечает феноменальным данным. В рамках этой постановки вопроса разворачивается и указанная работа Дильтея. Ее значение обусловлено не тем, что в ней дается указанное обоснование проблемы, — в этом проявляется как раз-таки дильтеевское непонимание действительной проблемы. — она важна в связи с другим феноменом — феноменом *сопротивления*, — который в ней тоже затрагивается и который нам еще предстоит обсудить более детально.

Но если отвлечься от полемики вокруг этой теории, то становится ясно, что в нашем отношении к миру нет ничего, что могло бы послужить основанием для феномена веры в мир. Я до сих пор еще не сталкивался с этим феноменом, ибо для мира характерно как раз то, что он есть "вот" уже до всякой веры. Опыт мира никогда не является верой, и точно так же знание никогда не берет мир на поруки. К бытию мира относится как раз то, что его наличие *не нуждается в поручительстве перед субъектом*; мир нуждается, если уж ставить вопрос так, только в том, чтобы вот-бытие испытало себя самое в своей элементарнейшей бытийной конституции, т.е. именно в качестве бытия-в-мире. — тогда этот опыт самого себя, если он не искажен какой-нибудь гносеологией, лишает почвы все вопросы о реальном бытии мира. Реальное бытие мира противится всем попыткам доказательства, и всякая псевдо-вера в него есть лишь теоретически мотивированное непонимание. То, что мы говорим, — это не бегство от неудобной проблемы, ибо это еще вопрос, является ли вообще проблемой так называемая проблема, от которой мы якобы бежим. Я "знаю" о реальном бытии мира единственно потому, что существую. Первоначальная данность выражается не в "cogito sum", но в "sum cogito", причем здесь "sum" берется не как нечто онтологически индифферентное, как у Декарта и всех его последователей, — не в смысле наличного бытия некоторой мыслящей вещи, — но как выражение фундаментальной конституции моего бытия: я существую в некотором мире, и потому могу вообще мыслить о нем. Впрочем, этот *картезианский* тезис понимают с точностью до наоборот, и по праву, ибо этого хотел и сам Декарт: чтобы вопрос о "sum" вообще не поднимался, и только принималась бы на веру данность сознания как абсолютно внутреннего и абсолютного исходного пункта, откуда и происходят все загадки "внутреннего" и "внешнего".

Реальность мира проблематична не в том смысле, что неизвестно, существует ли он в действительности; скорее.

вопрос о реальности мира — это вопрос о том, как следует понимать мировость. Часто можно слышать, что вопрос о наличном бытии мира не имеет смысла, что это-де самоочевидно. Но в феноменологическом смысле такого утверждения недостаточно: нужно, так сказать, столкнуть этот вопрос с положительно раскрытым феноменом бытия-в и мира. Т.е. нужно сперва увидеть фундаментальную конституцию вот-бытия как бытие-в-мире, чтобы затем с полным правом сказать: "Это суждение грешит против смысла — против фундаментальной конституции того, о чем идет речь". "Самопонятность" наличного бытия мира для вот-бытия становится прозрачной только на основе положительного видения феномена бытия-в — *онтическая экзистенциальная (existenzielle) самопонятность дана вместе с бытием вот-бытия, но остается загадкой в онтологическом смысле.*

**б) РЕАЛЬНОСТЬ РЕАЛЬНОГО (МИРОВОСТЬ МИРА)
НЕЛЬЗЯ ОПРЕДЕЛИТЬ, ИСХОДЯ ИЗ ЕЕ
ПРЕДМЕТНОСТИ И ПОСТИЖИМОСТИ**

Второй вопрос о реальности реального, о бытии мировости мира, не означает, что нужно исследовать, каким образом получается, что мир существует. Прежде всего, этот вопрос, коль скоро он имеет хождение в науке, предполагает, что тот, кто намерен выяснить, каким образом сущему *удается* существовать, уже понимает, что значит "бытие". Однако это предварительное понимание "бытия", коль скоро мы его обретаем, уже не позволяет ставить подобных вопросов, ибо в них *бытие* берется как *свое же сущее*, эти вопросы имеют целью *объяснение бытия из сущего*. Если нам ясно, насколько противосмысленно приписывать бытию словно бы некую уловку, с помощью которой оно существует, и если мы тем самым отвергаем такую трактовку вопроса о бытии, обращенного к сущему, то это вовсе не означает, будто мы придерживаемся мнения, по которому о "бытии в себе" ничего сказать нельзя, а можно говорить только о сущем, поскольку оно *постигнуто*, предметно представлено в нашем сознании. Так мы пришли бы к известному тезису о том, что сущее всегда существует только *для* сознания. Этот тезис известен под названием "*тезиса об имманентности*", и все теории познания прорабатывают его по типу "за" или по типу "против". Этот тезис разворачивают в гносеологическую проблему, не задаваясь вопросом о том, что же может означать термин "имманентность", что этот тезис, если он вообще имеет какой-то смысл, содержит от самих феноменов, что это в сущности значит: "Сущее существует всегда только для сознания".

То, что в этом тезисе подразумевается и усматривается по существу, — это не зависимость сущего в его бытии от сознания и не тождество трансцендентного имманентному; его феноменальная основа состоит в том, что *мир обнаруживает себя*. Таким образом, сам феномен ставит перед нами задачу интерпретации самообнаружения и его структуры, — и то, насколько адекватно мы сумеем определить обнаруживающее себя сущее в его бытии, зависит от того, насколько свободным от предрассудков будет наш подход к нему.

Бытие не заключается в самообнаружении сущего, но последнее — и только оно — представляет собой феноменальную почву, на которой возможно постижение бытия сущего. *Лишь посредством интерпретации самообнаружения сущего можно, — если можно вообще, — овладеть его бытием*. Если о сущем как таковом должно быть сказано, что оно существует "в себе" и не зависит от его постижения сознанием, то именно поэтому его бытие можно отыскать только в его самообнаружении, и лишь на основе феноменального выявления и интерпретации структуры самообнаружения его можно объяснить и понять. Хотя слово "объяснить" здесь не подходит, поскольку объяснение представляет собой производную и обособленную форму истолкования и раскрытия сущего. Всякое объяснение, если говорить об объяснении природы, отличается тем, что пребывает в сфере *непонятого*. Можно даже сказать, что *объяснение есть истолкование непонятого*, причем такое, что непонятое не делается понятным, но остается непонятым в принципе. *Природа есть то, что в принципе может и должно объясняться*, но именно потому, что она в принципе непонятна; природа есть *совершенно непонятое*, и она такова, потому что представляет собой *размиренный мир*, ибо мы рассматриваем ее в этом предельном смысле — в смысле сущего, как оно открыто в физике. Это связано с тем, что объясняя и открывая мир в качестве природы, мы не можем исследовать и опрашивать ее иначе, как только на предмет присутствия в ней сущего. Сущее допускается к рассмотрению лишь в той мере, в какой оно определено законами движения, которые должны оставаться инвариантными, неизменными, теми же самыми при любом возможном способе рассмотрения и в любом аспекте, т.е. законами, которым подчинено рассмотрение природы. При этом надо заметить, что все тезисы и доказательства, представленные в физике или математике, как утверждения, как речь о чем-то, вполне понятны, тем не менее само то, о чем они говорят, является непонятым. В то же время непонятность сущего означает, что оно совершенно лишено характера вот-бытия, тогда как вот-бытие есть в принципе понятное сущее; поскольку само понимание относится к его бытию как бытию-в-мире, постольку мир, обнаруживая себя в качестве значимости, понятен ему.

с) РЕАЛЬНОСТЬ НЕ СЛЕДУЕТ
ИНТЕРПРЕТИРОВАТЬ КАК НЕЧТО "В СЕБЕ";
НАПРОТИВ, САМ ЭТОТ ХАРАКТЕР ЕЩЕ ТРЕБУЕТ
ИСТОЛКОВАНИЯ

Если мы обратимся к определению "в-себе" как характеристике мировости, то можно вкратце вспомнить сказанное выше: "в-себе" — не изначальный характер, он сам имеет определенный феноменальный генезис, сам еще нуждается в истолковании, хотя и считается, что это не так. Тот факт, что философы столь охотно характеризуют реальность мира как нечто "в себе", причем не проясняют этот характер, но ограничиваются его голой констатацией, объясняется тем, что это "в-себе" приписывается миру, так сказать, *реактивно*, в противовес трактовке бытия мира в качестве постигнутого бытия, в противовес определению действительности действительного в качестве объективности для объективного научного познания. Таким образом, дело ограничивается контертезисом: сущее существует "в себе". Эти философы апеллируют к тому, что всякое "естественное" и научное познание имеет целью определение бытия в-себе-сущего, но при этом не выходят за рамки того, к чему апеллируют, и не задаются вопросом о том, что же, собственно, это значит.

Если бы бытие мира можно было определить только как постигнутое бытие, то единственный шанс все-таки прояснить это "в-себе" заключался бы во все большем отвлечении от субъекта, — но как бы это стало возможно без обращения к фундаментальной конституции бытия-в? Поскольку же бытие мира становится постижимым в его самообнаружении, то понимание в-себе-сущего как такового открывается именно в радикальной интерпретации *вот-бытия и только в ней*. Поэтому чем более изначальной и собственной будет наша экспликация этого сущего в его бытии, тем радикальнее мы сможем эксплицировать познание и сущее в его познаваемости. Поскольку объекты не зависят от субъекта, постольку их бытие можно эксплицировать только в верно понятой субъективности, однако к бытию субъекта оно не сводится.

d) ТЕЛЕСНОСТЬ ВОСПРИНИМАЕМОГО НЕ ДАЕТ
ПЕРВИЧНОГО ПОНИМАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

Но точно так же и телесность не дает первичного понимания реальности. Хотя следует признать, что телесность представляет собой действительный феноменальный характер, а именно постольку, поскольку я подхожу к сущему вполне определенным образом — в чисто зрительном восприятии, — однако именно при таком подходе к мировости,

особенно если я понимаю восприятие как простое восприятие вещей, мир уже не доступен в своей полной мировости, в полноте своей значимости, как она обнаруживает себя для озабоченности. В чистом восприятии вещи мир показывает себя скорее в *дефективной значимости*. Я беру слово "дефективный", *deficiens*, в старом смысле. Значимость, как она обнаруживает себя в восприятии, является дефективной, ей недостает чего-то, что она имеет и должна иметь в качестве мира; в голом пока-только-взгляде на многообразие вещей изначальность мира наносится какой-то ущерб.

Традиционные категории вещиности, которые по определенным причинам считаются и *действительными* (*die*) категориями бытия — вещьность, субстанция, акциденция, свойство, причинность — имеют своим феноменальным истоком эту дефективную значимость. Эти категории сформированы на основе определенного подхода к вещам (пред-обладание присутствием и его фундаментальными характеристиками), который уже находится в процессе характерного *размиричения* мира. Почему же прежде всего были открыты именно эти категории? Этот вопрос равнозначен вопросу, который мы уже поставили выше, и на который еще не получили ответа: почему естественное вот-бытие, проясняя мир, в котором существует, *упускает из вида* именно окружающий мир? Почему для категориальной характеристики бытия мира оно в качестве *действительных* базовых определений уже всегда полагает категории, сформированные наподобие категории вещиности?

Аристотелевские категории — οὐσία, ποῖόν, ποσόν, ποῦ, ποτέ, πρὸς τί (ὄποκεῖμενον — συμβεβηκότα — то, что уже всегда должно быть вместе с наличным, априорные возможности чего-то в качестве чего-то), в традиционном варианте субстанция, качество, количество, место, время, отношение — все они почерпнуты в этой своеобразной сфере *голового постижения вещей* и речи о них, определенной как *теоретическое высказывание*. Но уже у *Аристотеля* эти категории стали целиком и полностью категориями бытия; в то же время они стали основой и для определения предметных категорий вообще, т.е. определений, присущих чему угодно, поскольку оно вообще есть нечто, независимо от того, существует ли оно в мире или только в мысли. Стало быть, и телесность не является первичным характером окружающего мира.

е) ФЕНОМЕН СОПРОТИВЛЕНИЯ КАК
ПРЕДМЕТА ДЛЯ ВЛЕЧЕНИЯ И СТРЕМЛЕНИЯ
НЕ ОБЕСПЕЧИВАЕТ ДОСТАТОЧНОГО
ПРОЯСНЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

Но и феномен сопротивления тоже не обеспечивает достаточного прояснения реальности. Очевидно, уже греки имели в виду этот феномен, когда полагали σωματά, телесные вещи в аспекте нажатия и удара, в качестве собственных οὐσίαι¹. В новейшее время в контексте вышеописанной проблемы на феномен сопротивления указывал прежде всего *Дильтей*, а именно на *сопротивление как коррелят импульса*. Всякому импульсу, который исходит из субъекта и живет в нем, соответствует некоторое сопротивление. *Дильтей*, хоть и не достиг более точного понимания феномена, тем не менее, — и это самое главное, — уже давно видел, что реальность испытывается не только в познании и знании, но и в целокупном, как он говорил, "живом субъекте", этом "мыслящем, волящем, чувствующем существе". Его мысль была устремлена к целостному субъекту, имеющему опыт мира, а не к бескровной теоретически мыслящей вещи, что только подразумевает мир. Но он пытался раскрыть целое в рамках традиционной антропологической психологии, что заметно уже в этой формулировке: "мыслящее, волящее, чувствующее существо". Он не видит как раз того, что эта старая психология оттесняет его от самого феномена; она не преодолевается, но лишь вновь подтверждается в его новой аналитической психологии, и тем самым не дает ему действительно постигнуть то, о чем он догадывался.

В последнее время сходные воззрения на бытие реального развивает *Шелер*, правда, он подводит под них существенно более прозрачную теорию структуры душевного, а именно феноменологический анализ акта. Сам он именует свою теорию наличного бытия (Dasein) мира (он использует термин "Dasein" в смысле наличного бытия) "волюнтаривной теорией наличного бытия", выражая этим тот факт, что наличное бытие мира первично коррелятивно воле, т.е. импульсу, стремлению.

Шелер замечает: "...что, однако, само знание есть *бытийное* отношение, что так-бытие сущего может быть одновременно in mente и extra mentem, но наличное бытие всегда extra mentem; что, далее, обладание наличным бытием как таковым основывается вообще не на интеллектуальных функциях (будь то созерцание или мышление), а только на *сопротивлении* сущего, изначально переживаемом в акте стремления и динамических факторах внимания, это

1 Ср. Платон. Софист 246 а. и Аристотель. Метафизика А 1 б.

учение я уже семь лет представляю в своих выступлениях как *первый* фундамент моей теории познания"¹. Бытие предметов непосредственно дано только в соотносительности с влечением и волей, а не в каком-либо знании².

Шелер имел здесь особую нужду указать время, в течение которого он представляет эту теорию. В ответ я хотел бы отметить, что в моих выступлениях я тоже представляю эту теорию уже семь лет, но, как я уже сказал, наше согласие, очевидно, проистекает из того, что общим истоком наших взглядов послужил импульс мысли *Дильтея* и феноменологическая постановка вопросов. Я хочу особо подчеркнуть, что теория *Шелера* — прежде всего в той мере, в какой она обращена к специфической функции телесности в строении реальности мира, — должна раскрыть немаловажные феномены, поскольку он проработал именно феномены биологического в их существенном смысле и, видимо, на сегодня продвинулся в исследовании этих феноменов и их структуры дальше всех. Поэтому его антропология обещает стать существенным шагом вперед в этой области.

Тем не менее надо сказать, что феномен сопротивления не является изначальным феноменом, но в свою очередь может быть понят только на основе значимости, и что в собственном смысле корреляция мира и вот-бытия (хотя я не думаю, что здесь вообще можно говорить о корреляции) — это не корреляция импульса и сопротивления, или, в терминах *Шелера*, воли и сопротивления, но корреляция *заботы и значимости*. Эта корреляция составляет основную структуру жизни, которую я называю также *фактичностью*. Нечто, обладающее сопротивляемостью, может обнаружить себя в качестве сопротивления — того, через что я не могу пройти насквозь, — лишь тогда, когда я живу в желании пройти-сквозь, т.е. в стремлении к чему-то, стало быть, когда уже имеет место первичное присутствие чего-то для заботы и озабоченности, из которого только и может проистекать присутствие того, что оказывает сопротивление. Сопротивление, сколь бы сильным оно ни было, никогда не дает предметное. Если бы сопротивление составляло собственное бытие сущего, то в бытийном отношении двух вещей, оказывающих друг другу сильное сопротивление, т.е. в случае сильного давления одного сущего на другое, должно было бы присутствовать нечто вроде мира, однако одного только взаимного сопротивления двух вещей для этого недостаточно: нажим и упругость, удар и отдача материальных вещей не обеспечивают возникновение чего-то такого, как

1 Scheler M. Die Formen des Wissens und die Bildung. Vortrag 1925. Anm. 24 und 25, S. 47. (Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. стр. 55.)

2 Там же.

мир в смысле мировости, напротив, *сопротивление* это феномен, в котором мир уже предполагается.

Феномена сопротивления недостаточно еще и потому, что в своей основе он — точно так же, как и у Дильтея, — ориентирован только на корреляцию актов. Поэтому Шелер вынужден вновь прибегнуть к этому различению "in mente" и "extra mente", чтобы подвести его под традиционное представление о субъекте, осуществляющем акты. С другой же стороны, в феноменологии совершенно независимо назревает осознание того, что реальность невозможно понять на основе голого знания о чем-то, что теория познания менее всего может ориентироваться на суждение или что-либо подобное. Все это немаловажно, и Шелер весьма убедительно показывает именно последнее, когда говорит, что три четверти нынешних теорий познания представляют превратное мнение, согласно которому то первичное, что позволяет вообще постигнуть предмет познания, сущее само по себе, есть суждение.

Как и телесность, сопротивление коренится в том, что мировость уже существует. Сопротивление и телесность суть определенные феномены изолированного самообнаружения — изолированного в том смысле, что оно ограничено рамками подхода к сущему, имеющего характер голого стремления. Стало быть, трактовка мирового сущего в качестве сопротивления сопряжена у Шелера с его биологической ориентацией, т.е. с вопросом о том, как мир вообще дан низшим живым существам. Этот путь прояснения феноменов жизни, нисходящий через аналогию вплоть до одноклеточных, представляется мне принципиально неверным. Лишь постигнув предметность мира, доступного нам, — лишь постигнув наше бытийное отношение к миру, — мы, вероятно, сможем посредством определенной модификации способа рассмотрения определить также и мировость животного, но не наоборот, ибо при анализе окружающего мира животных мы всегда вынуждены говорить по аналогии, поэтому их окружающий мир не может быть для нас самым простым.

Для того чтобы прояснить реальность реального, необходимо увидеть само вот-бытие в его фундаментальной конституции; уразумев это, мы тем самым обнаруживаем главный изъян всех споров между реализмом и идеализмом. Прояснить эти позиции — значит не столько выявить их суть или найти решение в пользу одной из них, сколько понять, что обе они могут существовать лишь на основе одного упущения, а именно: как в той, так и в другой понятия "субъекта" и "объекта" служат базовой предпосылкой, но не проясняются в свете базовых структур самого вот-бытия. Однако всякое серьезное идеалистическое учение правомерно, поскольку в нем раскрывается тот факт, что бытие, реальность, действительность можно прояснить лишь тогда, когда

бытие, реальное, присутствует, обнаруживает себя. Реализм же прав в том, что стремится зафиксировать естественное сознание вот-бытия, направленное на наличное бытие его мира; но он тотчас впадает в заблуждение, как только начинает объяснять эту реальность с помощью самого же реального, т.е. так, будто реальность можно прояснить посредством некоторого каузального процесса. Поэтому в чисто научном методическом плане реализм всегда представляет собой более глубокую ступень познания, нежели идеализм, пусть даже возвысившийся до солипсизма.

На этом я хотел бы приостановить анализ мира в аспекте структуры значимости. Я подчеркиваю, что мы еще вернемся к рассмотрению этого феномена на существенно более высоком уровне, а именно тогда, когда проясним существование бытия-в-мире, бытийный способ, каким вот-бытие позволяет сущему обнаружить себя, способ бытия самого понимания, — тогда мы сможем показать, почему самообнаружение мира следует понимать как *присутствие и настоящее* (Gegenwart).

§ 25. Пространственность мира

Тема нашего рассмотрения — вот-бытие в его фундаментальной конституции, т.е. как бытие-в-мире. Сначала мы рассмотрели этот собственный феномен в одном из трех направлений в аспекте структурного момента, называемого миром, причем последний мы поняли как мир повседневного вот-бытия. Мировость мира мы первоначально выявили в ее общей структуре, т.е. в качестве значимости.

При этом мы отталкивались не от *extensio*, т.е. не от определения реальности, которое может дать нам крайняя теоретико-познавательная ориентация. Однако сама эта возможность — возможность первичного определения мира на основе протяженности и пространственности, в аспекте известной объективности естествознания, — указывает на то, что в каком-то смысле миру все же присуща *пространственность*, что *пространственность является конституентной мира*. Это, конечно, не значит, что бытие мира можно определить, исходя из пространственности, как это пытался сделать *Декарт*, и что пространственность фундирует все прочие возможные характеристики реальности. Скорее, здесь следует предположить обратное: нельзя ли пространственность эксплицировать на основе мировости? Может быть, специфическая пространственность окружающего мира, равно как и вид и структура самого пространства, а также его раскрытие, т.е. способ его возможного самообнаружения, например, в качестве чисто метрического

пространства. может быть. все это можно понять. лишь исходя из мировости мира. И это действительно так.

Эксплицировать пространство и пространственность — сообразно задаче феноменологического анализа в качестве фундаментальной конституции мира и исходя из феномена самого мира. значит выявить пространственность как феномен в мире повседневного вот-бытия, сделать ее зримой именно в окружающем мире. *Тот факт, что мир есть окружающий мир, определяется специфической мировостью пространства.* Лишь увидев мировость пространства и первичную пространственность, т.е. лишь поняв пространство окружающего мира и его структурную взаимосвязь с вот-бытием, мы сумеем избежать того пути, по которому издавна, и прежде всего у *Канта*, движется определение духа и духовного бытия: когда дух определяется сугубо отрицательно, через его отграничение от пространства, через противопоставление *res cogitans* и *res extensa*, т.е. когда дух постигается только как не-пространство. Напротив, изначальный анализ мира и его пространственности показывает, что само вот-бытие имеет пространственный характер, и что нет никаких оснований запирается от этого факта и отстаивать метафизические предпосылки, превращающие дух, т.е. личность, собственное бытие человека, в некий флюид, пребывающий вне пространства и свободный от какой бы то ни было связи с ним, — это мнение проистекает лишь из того, что тот или иной мыслитель с самого начала трактует пространство как телесность, а потом все время боится материализовать дух.

Феноменальную структуру мировости пространства мы обозначаем как то *окружающее*, что присуще миру как *окружающему* миру. Поэтому выше мы распланировали анализ мира таким образом, чтобы сначала обсудить мировость, а затем, на второй ступени, — окружающее мировости как конститутивный фактор ближайшего мира¹.

Экспликацию окружающего можно разделить на три этапа: во-первых, выделение феноменальной структуры окружающего как такового; во-вторых, окружающее, присущее окружающему миру, как первичный характер мира и пространственности, т.е. как первичный характер самообнаружения мира, а вместе с тем и самого вот-бытия как бытия-в; в-третьих, специфическое опространствление мира, т.е. открытие и разработка чистого пространства как размирение мира.

Чтобы не задерживать наше продвижение, я обрисую два последних пункта лишь в самых общих чертах. Основное значение имеет для нас разработка структуры окружающего.

1 Ср. § 21, стр. 175; § 21а, стр. 175 сл.; особенно § 21б, стр. 179 сл.

Эта структура, эта специфическая мировость окружающего мира, определена тремя феноменами, которые тесно сочленины друг с другом: *отдаление*, *местность* и *ориентация* (направление, направленность).

а) ВЫДЕЛЕНИЕ ФЕНОМЕНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ
ОКРУЖАЮЩЕГО КАК ТАКОВОГО
КОНСТИТУИРОВАНО ФЕНОМЕНАМИ ОТДАЛЕНИЯ,
МЕСТНОСТИ И ОРИЕНТАЦИИ (НАПРАВЛЕНИЯ)

Первые два феномена — отдаление и местность — имеют обратную связь с феноменом ориентации. Коль скоро пространственность первично принадлежит мировости, неудивительно, что мы, как сейчас выяснится, уже в анализе мировости окружающего неявно использовали ее характеристики. Среди характеристик мира в аспекте его мировости мы назвали, в частности, подручное бытие, определенное в качестве присутствия того, чем забота располагает ближайшим образом. Характеристика "ближайшим образом" заключает в себе феномен *близости*.

Затем анализ знака и указания продемонстрировал, что озабоченность неким особым способом, т.е. в качестве специальной задачи, может предпринять раскрытие, разметку и освобождение для себя возможного пути в местной констелляции окружающего мира в данный момент. Стрелка на капоте автомобиля указывает, куда он повернет, т.е. направление его движения. Таким образом, феномен окружающего содержит в себе специфические характеристики *близости* и *направления* (пути).

В *близости* заключена *удаленность*, или, в более точной формулировке, которую мы обоснуем ниже, *близость есть только модус отдаления*. Вместе с близостью и удаленностью, которые характеризуют вещи мира, как он обнаруживает себя в озабоченности, уже дан и феномен отдаления. Сразу оговорим, что под "отдалением" мы понимаем не расстояние между двумя точками, пусть даже в смысле вещей окружающего мира (например, отдаленность стула от окна), но близость или удаленность того же стула или окна по отношению ко *мне*. Лишь это первичное отдаление, лишь тот факт, что стул, поскольку он присутствует как вещь мира, вообще отдален от меня, вообще как-то близок или далек по отношению ко мне. — делает возможным то, что стул отдален от окна, и позволяет обозначить эту отсылку двух вещей друг к другу как отдаленность, хотя это обозначение используется уже вторичным образом. Соотношение двух точек здесь уже нельзя назвать отдалением, ибо в геометрическом смысле между двумя точками имеется не отдаление, но расстояние. Расстояние и отдаление — это

не одно и то же: расстояние онтологически фундировано в отдалении и может быть открыто и определено лишь на его основе.

Характер указанной выше констелляции, в которую может войти определенная вещь окружающего мира (автомобиль, принимающий некоторое направление движения), включает в себя изначальное "*Куда*" (Wohin), а именно "туда-то" (hin), к такому-то пункту, точнее, к такому-то *месту*, — что предполагает определенную *местность*. Местность есть не что иное, как "*Там, куда*" (Wo eines Wohin). Местность сущностным образом ориентирована на "туда-то", на *направление*. Эти феномены — близость, удаленность и направление — образуют первую основную структуру окружающего, и их собственное единство позволяет сказать: *окружающее, присущее миру, есть местная близость или удаленность того, при чем пребывает озабоченность*. То, при чем я пребываю в повседневной озабоченности, определено близостью и удаленностью, и именно в их местности, ориентированности, направленности. Однако оба структурных момента — местность и близость-удаленность — предполагают нечто вроде ориентированности на само озабоченное вот-бытие. Близость и удаленность, равно как и местность, определенным образом отсылают обратно к озабоченному обхождению с миром. Лишь эта обратная отсылка, усмотренная в самих вещах окружающего мира, лишь эта ориентация близкого и далекого — сущего, определенного характером местности, — дает нам полную структуру феномена "*Вокруг*", присущего окружающему.

Уже в естественной речи мы под "вокруг" понимаем "то, что вокруг нас". "То, что вокруг нас" — окружающий мир это не случайное нагромождение разных вещей; напротив, действительность, будучи упорядочена посредством близости и удаленности, артикулирована в качестве того, в чем всякая вещь имеет свое основание (womit es je ein Bewenden bei etwas hat), или точнее: все вещи окружающего мира как-то *размещены*. Какое-либо сущее является близким или далеким, поскольку имеет место в местности, т.е. место, ориентированное на вот-бытие, и именно такое место, которое налично вместе с данным сущим или отведено ему в озабоченности. Всякая вещь мира, с которой как-то обходится озабоченность, всегда имеет свое место в двойном смысле. Во-первых, поскольку вещь существует в мире способом наличного бытия, она имеет место, уже наличное вместе с ним. В естественном опыте и видении неба солнце всегда имеет какое-то определенное положение. Во-вторых, изначально подручные вещи всякий раз имеют отведенное им место. Озабоченность способна отводить вещам место, что отнюдь не самоочевидно.

Но что же означает собственно "место"? "*Место*" есть "*где*" *уместности* подручного или наличного сущего в озабоченности. Уместность же — это *местность*, и определение уместности в качестве размещения вытекает из анализа озабоченности и того, что в ней первично присутствует. Размещение вещей окружающего мира — вплоть до обстановки комнаты — регулируется тем, на что вообще нацелена моя повседневная озабоченность, и тем, как определено само мое вот-бытие как бытие в мире. Размещение вещей окружающего мира, определение их местной принадлежности, опять же фундировано в первичном присутствии озабоченности. Озабоченность направляет "туда" или "сюда" вещи, которые используются и должны быть ближайшим образом под рукой, или пока непригодные, мешающие вещи, которые нужно "устранить". Это своеобразное "обустройство места" (Räumen) представляет собой определенный вид озабоченности окружающим. Уместность в некотором ориентированном "где-то" дана вместе со значимостью мира. Именно озабоченность на основе присутствия мирового сущего впервые раскрывает для него место — для сущего в смысле ближайшего подручного, ибо указать место можно только подручному (что в известной мере аналогично установлению знака); тогда как место наличного мы можем лишь обнаружить — в качестве места, выступающего из ориентации ближайшего мира и вновь возвращающегося в нее.

Итак, близкое можно отрицательно определить как "не очень отдаленное"; если это "не очень" произносится в горизонте повседневной озабоченности, т.е. в смысле "тотчас" — в смысле доступности в любой момент; близкое — это то, что в любой момент и без задержки может быть аппрезентировано, мировое сущее в его бытии, поскольку оно всегда определено отсылками как подручное бытие, одновременное с подручным бытием других вещей.

Сегодня для радиослушателя является близким концерт, который дают в Лондоне. В радиопередачах современное вот-бытие осуществляет аппрезентацию своего "вокруг", своеобразно расширяющееся приближение мира, значение которого для самого вот-бытия еще недоступно нам в полном объеме. При ближайшем рассмотрении близость представляет собой не что иное, как специфическое отдаление, доступное в определенной временности. Все способы наращивания скорости движения, которому мы сегодня более или менее добровольно и вынужденно содействуем, заключают в себе преодоление отдаления. По своей структуре эта своеобразная битва с отдалением (покорнейше прошу не усмотреть в этом какой-либо оценки!) представляет собой помешательство на близости, которое имеет бытийное основание в самом вот-бытии. Эта форма помешательства есть не что иное, как сокращение потерь времени; последнее же пред-

ставляет собой бегство времени от самого себя — способ бытия, возможный только для чего-то такого, как время; бегство от самого себя — это не перемещение времени в какое-то новое место, но одна из его собственных возможностей — настоящее. Убегая от самого себя, время остается временем.

б) ПЕРВИЧНАЯ ПРОСТРАНСТВЕННОСТЬ САМОГО
ВОТ-БЫТИЯ: ОТДАЛЕНИЕ, МЕСТНОСТЬ И
ОРИЕНТАЦИЯ СУТЬ БЫТИЙНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ
ВОТ-БЫТИЯ КАК БЫТИЯ В МИРЕ

Близость и удаленность вещей окружающего мира по отношению друг к другу всегда коренится в первичном отдалении, которое является характером самого мира. Именно потому, что мир по своему смыслу "отдален", и возможно нечто такое, как близость в качестве модуса удаленности, т.е. само вот-бытие как бытие-в-мире, как бытие, делающее мир присутствующим в настоящем, по своему собственному бытийному смыслу является отдаляющим, т.е. в то же время и приближающим. Я использую здесь слово "отдаление" в переходном, активном смысле: *от-даление* означает здесь *уничтожение удаленности*, приближение как привлечение чего-то или же обращение к чему-то, такое привлечение сущего, чтобы кто угодно, когда угодно и без труда мог к нему прибегнуть. Это насилие над естественным словоупотреблением, но его требует здесь сам феномен.

Само вот-бытие является от-даляющим: оно постоянно преодолевает удаленность и тем самым делает наличное присутствующим в настоящем. Вместе с вот-бытием как бытием-в-мире дано и само от-даление. Сам мир раскрыт как отдаленный и, соответственно, близкий. Отдаление, также как, например, сопротивление, есть *герменевтическое понятие*: оно выражает нечто, что имеет смысл структуры вот-бытия, бытийной структуры, в которой пребываю я сам как существующий "вот", как сущее характера вот-бытия. Стало быть, "от-даление" выражает способ бытия, каким могу существовать и всегда существую я сам.

Всем вещам окружающего мира присуща какая-то удаленность лишь постольку, поскольку они, как вещи мира, вообще отдалены. Как только затемняется специфический характер вещей как вещей окружающего мира, как только вещи размиряются и превращаются в геометрические точки, они тотчас совершенно утрачивают характер отдаления. Остается только *расстояние*. Само по себе расстояние есть количество, некоторое "сколько". Расстояние есть то, чем отдаление по своему первичному смыслу не является: некоторое количество, определяемое только на основе того многообразия, в котором оно — это расстояние — имеет место;

расстояние между двумя данными единствами, это определенное количество, определяется на основе многообразия так-то и так-то расставленных точек; *расстояние есть дефективное отдаление*. Это специфическое преобразование отдаления, присущего окружающему миру; — *от-даление как экзистенциал вот-бытия и отдаление как категория* — является результатом того самого процесса *размиричения*, который мы упомянули уже неоднократно; но рассмотреть его структуру более детально мы сейчас не можем уже потому, что для этого нам необходимо раскрыть феномен *времени*.

Как характеристики мирового сущего, близость и удаленность в то же время определены как нечто *местное*, т.е. находящееся в некоторой местности. Местность есть "где" уместности, "куда" движения, "к чему" привлечения, "на" взгляда и т.п. Такое "туда-то" представляет собой *направленность*, присущую всякой озабоченности как бытию-в-мире. Это значит, что, коль скоро бытие-в-всегда является *от-даляющим*, всякое *от-даление* как базовое определение бытия-в-мире представляет собой *направленность-на*. При этом ориентация определяется и фиксируется различными способами, сменяющимися друг друга. Сама фиксация ориентиров может осуществляться различными средствами: с помощью одних только знаков окружающего мира или посредством чисто математического исчисления координат. Однако сама возможность такой фиксации обусловлена определением местности со стороны значимости.

Участки небосвода впервые открыты посредством наблюдения восхода и заката солнца; при этом солнце понимается не как астрономическое тело, но как наличное окружающего мира, которое постоянно используется в повседневной озабоченности, а именно поскольку оно — в чередовании дня и ночи — дает свет и тепло. Такое его бытие — в качестве используемого — меняется вместе с его положением; так, утром еще холодно и мало света. Различные положения солнца на небосводе, прежде всего такие как восход, зенит и закат, суть всегда наличные места. Поскольку они принадлежат окружающему миру, они делают возможной ориентацию, так что восток, юг, запад и север в их соотносительности с небосводом в свою очередь определяют всякую местность окружающего мира. Переход ходака, положение поля и т.п. всегда ориентированы на *стороны света*. Следует отметить, что в первичном раскрытии сторон света они еще весьма далеки от соответствующих географических понятий, о чем свидетельствует, например, тот факт, что издавна и даже еще сегодня церкви и кладбища имеют вполне определенную ориентацию. Стороны света, скажем, восток и запад, как они здесь принимаются в расчет, не имеют никакого отношения к географическим понятиям: они соотносены с восхо-

дом и закатом, жизнью и смертью, стало быть, с самим вот-бытием. Вспомните "De bello gallico" Цезаря: войско вполне определенным образом ориентирует свой лагерь. На основе таких ориентаций, которые первоначально отнюдь не исчисляются географически и не являются результатом какого бы то ни было иного теоретического определения местности, артикулирована всякая местность в окружающем мире. "Где" уместности сущего окружающего мира, эта целокупность окружающего, в которой я движусь, выявляется то так, то иначе: в зависимости от того, что в данный момент заботит меня больше всего. Пространственность, артикулированная таким образом, пространственность дома или пространственная целокупность, скажем, целокупность города как местности в окружающем мире, — это не то же, что трехмерное многообразие, заполненное вещами. Местность в мире как таковая может быть раскрыта лишь постольку, поскольку само размыкающее бытие-в-мире является ориентированным. Это фундаментальное положение, которое в обратной формулировке позволяет понять сущностный первичный характер вот-бытия: так как местность может быть раскрыта только на основе ориентированного вот-бытия, это последнее — само вот-бытие — всегда и изначально (von Hause aus) есть бытие-в-мире.

Итак, мы видим, что артикуляция местности, а вместе с тем и фиксация близкого и удаленного, всякий раз определяется на основе значимости самих обнаруживающих себя вещей. Ближайший мир и обнаруживающие себя в нем вещи размещены не по типу геометрической системы точек, но внутри связей отсылки окружающего мира: на столе, под дверью, за столом, на улице, за углом, возле моста — все это суть вполне определенные ориентации, несущие в себе (исключительно только в рамках окружающего мира) характер значимости. — "там, где" пребывает повседневная озабоченность. В этой структуре окружающего, которая посредством близости, удаленности, местности и ориентации центрирована в озабоченности и во всех этих моментах фундирована значимостью, еще нет ничего от каких бы то ни было структур *гомогенного пространства*.

Гомогенным является чисто метрическое пространство, пространство геометрии, поскольку последняя разрушает своеобразную структуру окружающего, чтобы тем самым обрести возможность раскрытия гомогенного пространства, а вместе с тем и возможность исчисления природы, взятой в аспекте процессов движения как чистого временного изменения места, причем само исчисление есть всегда не более, чем определенный вид аппрезентации.

Об основной функции от-даления (соответственно приближения) в вот-бытии я всегда говорил, имея в виду обстоятельство, которое мы детальнее рассмотрим в связи с

феноменом времени: что в самом вот бытии заложена своеобразная тенденция к близости — к близости, которая по своему смыслу имеет бытийную связь с настоящим; настоящее же есть одна из возможностей времени.

Местность окружающего мира и ее конкретизация в месте всегда определяется на основе уже наличных местностей; в свою очередь последние определяются на основе присутствия сущего для озабоченности. Определение отдаления имеет смысл повседневного истолкования. Это не измерение расстояния, но оценка отдаления, которая, опять же, не имеет точного масштаба, но соотносится с повседневными известными отдалениями, всякий раз принадлежащими пониманию бытия вот-бытием. В смысле измерения, например, в метрах, такие оценки весьма неточны, однако повседневное истолкование имеет свою особую определенность и свою изначальную правомерность.

Так, мы говорим, что до такого-то места "можно дойти на прогулке" или "рукой подать". Такого рода "единицы длины" несводимы к количественным определениям: слово "прогулка" каждый понимает по-своему, но тем не менее в нашем общении оно означает нечто достаточно определенное. Даже если мы используем какую-либо количественную меру, например, когда измеряем отдаление временем, говоря "дотуда полчаса или час ходьбы", сама эта мера опять же может быть оценена по-разному. Путь, который я прохожу ежедневно и для измерения которого имеется известная мне объективная мера времени, может иметь каждый раз разную продолжительность. В этом лишь отражается тот факт, что именно я сам всякий раз прохожу через это отдаление как мое отдаление, прохожу этот путь, на котором я отдаляю себя от чего-то или приближаю к себе что-то — то, что я сам вовлек в сферу моей озабоченности, и что представляет собой не какую-то произвольную точку пространства, но место, где я в моем вот-бытии в какой-то мере уже нахожусь. Такое отдаление всякий раз принадлежит моему бытию-при. Отдаление — это не участок дороги, который я измеряю шагами, словно некий аршин: я сам и есть тот, кто всякий раз преодолевает свое отдаление.

При этом длительность отдаления определяется тем, как я располагаю временем, точнее, тем, *каким образом я всякий раз емь время*. "Объективно" долгий путь может оказаться более коротким, чем "объективно" весьма короткий, — с которого, как говорится, начинается бесконечно долгий путь. Различие этих длительностей коренится в самой озабоченности и в том, что в данный момент меня заботит. *Время, которое емь я сам, в зависимости от того, как я емь время, предоставляет различные сроки.*

Расстояния объективного мира не совпадают с испытанными и даже с истолкованными отдалениями. Первичная

ориентация на "объективный мир" и его расстояния, допускающие по видимости абсолютно точное измерение, склоняет нас к тому, чтобы назвать упомянутые истолкования и оценки отдаления "субъективными". Но следует обратить внимание на тот факт, что именно эта "субъективность", в которой мы определяем всякое отдаление от нас, ищет собственную жизнь бытия-в-мире. В плане самого вот-бытия она, быть может, "объективна" настолько, насколько это вообще возможно, ибо принадлежит самому бытию вот-бытия и не имеет ничего общего с "субъективным" произволом.

Строго говоря, — это существенно, с расстояниями не совпадают и устойчивые отдаления окружающего мира. Это значит, что "ближайшее" — это как раз-таки не то, что удалено от меня на минимальное расстояние: "ближайшее" — это отдаленное в известной усредненной сфере досягаемости и обозримости. Поскольку вот-бытие как бытие-в-мире является от-даляющим, оно всегда движется в "окружающем мире", от-даленном от него в определенном пространстве его возможностей (in einem gewissen Spielraum). Мой взгляд и мой слух никогда не задерживаются на ближайшем по расстоянию. Зрение и слух суть чувства для далекого, поскольку вот-бытие как от-даляющее пребывает в них по преимуществу. Для того, кто носит очки, которые объективно, по расстоянию, к нему ближе всего, они тем не менее всегда оказываются дальше, чем стол, за которым он сидит, т.е. "ближайшее" по расстоянию вовсе не является тем, что в повседневности обнаруживает себя прежде всего. При этом ссылка на чувство осязания и широту его области в качестве контраргумента будет некорректной, потому что именно прикосновение и осязание весьма редко выполняют функцию отчетливого приближения. Яснее всего это показывает самый элементарный феномен обхождения с миром — ходьба.

Проходя по улице, мы с каждым шагом касаемся земли и осязаем ее, но при этом живем отнюдь не в осязании и осязательном приближении. Мостовая, по которой я иду, — это отнюдь не "ближайшее"; таковым может быть, например, знакомый, идущий мне навстречу. Таким образом ясно, что бытие-в как приближающее и от-даляющее всегда определено присутствием озабоченности, первичного бытия при чем-то; поскольку же последнее теснейшим образом связано со временем, поскольку в каком-то смысле оно и есть само время, постольку и истолкование отдаления определяется на основе времени и первоначально не совпадает с исчислением расстояний. Всякое исчисление расстояний представляет собой модификацию истолкования отдаления, бытия-в. То, что отдаление и отдаленность принадлежат бытию-в как фундаментальной конституции вот-бытия, проявляется еще и в том, что я сам *никогда* не могу *пересечь* такого рода отдаление — отдаление, в котором живу всегда. Я еще могу

пересечь отрезок между дверью и стулом, но никогда — отдаление, которое я имею на этом месте по отношению к двери. Я не могу пересечь отдаление, которое имею сам, будучи "бытием-к". Если я попытаюсь сделать нечто подобное, то обнаружится своеобразное обстоятельство: я сохраняю это отдаление при себе — *я сохраняю его при себе, потому что я есть оно само*. С этим связано одно весьма сложное конститутивное следствие — тот факт, что я никогда не могу перепрыгнуть через свою тень, потому что тень всякий раз прыгает вместе со мной. В этой первичной пространственности окружающего мира, в которой я всегда нахожусь, я не могу гулять вдоль и поперек, ибо она принадлежит самому моему бытию-в-мире, я всегда сохраняю ее при себе и всюду, где бы я ни был, в любом месте, я, так сказать, выкраиваю ее из "объективного пространства".

В структуре ориентации коренится возможность указания. Указание позволяет увидеть и испытать некоторое "там". Это "там" раскрывает соответствующее "здесь" указания и указателя. Самообнаружение, понимание и использование знаков окружающего мира говорит о том, что бытие-в-мире, озабоченное обхождение в нем как таковое является ориентированным. Поскольку вот-бытие в своем бытии как бытия-в ориентировано, постольку существуют *право* и *лево*, точнее, поскольку ориентированное вот-бытие телесно, телесность с необходимостью оказывается ориентированной. Ориентация постижения и рассматривания артикулирует "прямо", "направо" и "налево". Вот-бытие ориентировано как телесное, и как телесное, оно само всегда есть свое "право" и "лево", потому и части тела делятся на правые или левые. Таким образом, то обстоятельство, что телесные вещи конституированы, в частности, ориентацией, принадлежит самому их бытию. Нет руки вообще: рука всегда либо правая, либо левая; тоже и перчатка, коль скоро по своему смыслу она предназначена для того, чтобы участвовать в движениях тела. Движение тела — если отвлечься от вполне определенных органических движений — это всегда *"я двигаюсь"*, а не *"оно движется"*. Поэтому такие вещи, как перчатки, ориентированы направо или налево сами по себе — в отличие от, например, молотка, который я держу в руке, но который не участвует в моем движении в собственном смысле, ибо движется лишь постольку, поскольку я привожу его в движение. Поэтому-то и не бывает правых или левых молотков.

Ориентация представляет собой структурный момент самого бытия-в-мире, но не свойство субъекта, обладающего чувством для правого и левого. Лишь фундаментальная конституция вот-бытия как бытия-в-мире делает понятным, почему озабоченность всегда способна ориентироваться, т.е. так-то и так-то держаться в своей ориентации. — почему

она получает определенность от сущего, при котором пребывает. Изолированный субъект со своим "чувством для правого и левого" никогда не сумел бы освоиться в своем мире; прояснить этот феномен можно лишь тогда, когда субъект рассматривается таким, каков он, собственно, и есть. — как всегда уже существующий в своем мире. Правда, обнаружение и фиксация некоторого "там" невозможна без "правого" и "левого", но равным же образом и без мира, т.е. без всегда-уже-присутствующей вещи окружающего мира, по которой вот-бытие ориентируется, — вот-бытие ориентируется в том или ином направлении и на той или иной местности лишь потому, что оно есть бытие-в, т.е. всегда-уже-бытие-при.

Поэтому *Кант* заблуждался, полагая, что я ориентируюсь лишь благодаря чувству различения двух сторон своего тела¹. Субъективной основы различения сторон своего тела, если правое и левое можно так назвать, недостаточно, чтобы постигнуть полный феномен ориентации. Поскольку ориентация представляет собой структуру бытия-в-мире, постольку принятие какой-либо ориентации, т.е. то или иное определенное бытие-в-мире и движение в нем, всегда и с самого начала уже включает в себя "мир". Субъект с "голым чувством" для правого и левого есть конструкция, никак не затрагивающая бытие вот-бытия, которое есмь я сам. Это видно и по тому примеру, который приводит *Кант*, и по способу, каким он толкует феномен ориентации.

Допустим, я вхожу в знакомую, но темную комнату, в которой за время моего отсутствия все было переставлено так, что то, что стояло справа, теперь стоит слева ("по правую руку" и "по левую руку" поменялись местами). Тогда чувство для правого и левого ничуть не поможет мне сориентироваться, пока я не дотронусь до какого-то определенного предмета, "местоположение которого, — мимоходом замечает *Кант*, — я помню". Но что значит это "помню", если не то, что я с необходимостью ориентируюсь на основе и внутри уже-бытия в моем мире? Ведь то, что я дотрагиваюсь до предмета, "местоположение которого я помню", имеет не меньшее конститутивное значение для моей ориентировки, чем чувство для правого и левого. Неудовлетворительное понятие вот-бытия — понятие изолированного субъекта — приводит *Канта* к неадекватной трактовке того, что делает возможной ориентацию по правой и левой сторонам. Однако мы видим, что *Кант* в своем анализе вынужден неявно опираться на феномен, уже относящийся к ориентации, поскольку речь заходит о предмете, "местоположение кото-

1 Kant I. Was heisst: Sich im Denken orientieren? (1786) WW. (Akad. Ausgabe) Bd. VIII, S. 135. (Кант И. Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках. Т. I. М., 1994, стр. 203.)

рого я помню". Но это — лишь психологическая интерпретация того онтологического обстоятельства, что вот-бытие как таковое всегда уже пребывает в некотором мире, и лишь поэтому может вообще ориентироваться; правое и левое вообще существуют лишь для так ориентированного вот-бытия, равно как и возможность принятия и истолкования той или иной ориентации.

Кант не видит ни собственную взаимосвязь фундирования, ни действительный феноменальный состав ориентации. Во всяком случае, он с самого начала стремится не столько прояснить сам феномен ориентации, сколько показать, что ориентация всегда включает в себя "субъективный принцип", который он понимает как чувство для правого и левого. Поскольку мы здесь исключаем понятие субъекта в *кантовском* понимании, восходящем к *Декарту*, и черпаем феномены из вот-бытия в его полной бытийной конституции, мы поступили бы поспешно и необдуманно, если бы назвали правое и левое "субъективными принципами". Если бы мы в данном контексте назвали правое и левое "субъективными принципами", то нам пришлось бы счесть таковым и фундаментальную конституцию вот-бытия, состоящую в том, что для этого сущего мир всегда уже присутствует. Конечно, назвать присутствие мира "субъективным принципом" не повернется язык, и это показывает, сколь мало традиционное понятие субъекта отвечает как раз тому, что составляет собственную структуру вот-бытия, т.е. структуру того, что *de facto* всегда и естественным образом подразумевается под этим понятием. Но уже тот способ, каким мы принимаем какую-либо ориентировку, само условие ее возможности показывает, что ориентация принадлежит самому бытию вот-бытия.

Определений, данных отдалению, местности и ориентации, достаточно для нужд дальнейшего рассмотрения и *анализа времени*.

с) ОПРОСТРАНСТВЛЕНИЕ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА
И ЕГО ПРОСТРАНСТВА. ПРОСТРАНСТВО И
ПРОТЯЖЕНИЕ В МАТЕМАТИЧЕСКОМ
ОПРЕДЕЛЕНИИ НА ПРИМЕРЕ ЛЕЙБНИЦА

Здесь следует наметить короткую путеводную нить по основным понятиям, на которые ориентировано такого рода опространствление окружающего мира и его пространства, — понятиям пространства и протяжения, которые затем легли в основу соответствующего математического определения. При этом я буду придерживаться не *декартовской* дефиниции, но существенно более разработанной дефиниции *Лейбница*.

Лейбниц говорит: *Spatium est ordo coexistendi seu ordo existendi inter ea quae sunt simul*¹. Пространство есть порядок сосуществования, порядок наличного бытия того, что существует одновременно. Уже в этом определении "*in coexistendi*" и "*inter ea quae sunt simul*" показывают конститутивное значение *времени* по отношению к пространству. Поэтому *extensio* он определяет так: *extensio est spatii magnitudo*². Протяжение есть величина пространства, его количество. *Лейбниц* делает характерное добавление: *Male Eztensionem vulgo ipsi extenso confundunt, et instar substantiae considerant*³. Дурно поступают те, кто просто сваливает в кучу протяжение и протяженное и рассматривает само протяжение как субстанцию, — разумеется, он имеет в виду *Декарта*. *Si spatii magnitudo aequabiliter continue minuat, abit in punctum cujus magnitudo nulla est*⁴. Если величина пространства, *extensio*, равномерно уменьшается, то она исчезнет в точке, количество которой равно нулю, которая сама уже не имеет протяженности. *Quantitas seu magnitudo* (определение количества, которым мы в дальнейшем воспользуемся для измерения времени) *est, quod in rebus sola compraesentia (seu perceptione simultanea) cognosci potest*⁵. Количество, или величина, есть то, что может быть познано в вещах только через сопричастие чего-то, через *perceptio simultanea* двух предметов, а именно подручного отрезка длины и самого масштаба измерения. Стало быть, для постижения количества и для всякого измерения конститутивное значение имеет сопричастие масштаба, тогда как для постижения качества *res opus est compraesentia*, в таком сопричастии нет нужды, ибо все качественное *singulatim observatur*⁶, рассматривается для себя только в нем самом.

Я привел эти определения базовых структур гомогенного мирового пространства, как оно полагается в основание природы, потому что они проще, чем те, которые можно было бы привести, ориентируясь на современную физику и математику, хотя следует отметить, что простота этих определений еще не гарантирует их категориальной прозрачности. Тех, кто имеет более основательные познания в математике, я отсылаю к исследованию *Оскара Беккера*, выполненному

1 Leibniz G. W. *Mathematische Schriften*. Intia mathematica. *Mathesis universalis*. Bd. VII: Die mathematischen Abhandlungen. Hrsg. v. C. I. Gerhardt. Reprograph. Nachdruck der Ausgabe Halle, 1863. S. 18.

2 Там же.

3 Там же.

4 Там же.

5 Там же.

6 Там же, S. 19.

в горизонте феноменологии¹. Правда, существенный вопрос о происхождении специфически математического пространства природы из пространства окружающего мира в этой работе не разворачивается, хотя автор и удерживает его на заднем плане. *Беккер* начинает свое исследование с проблемы пространства, как она фиксируется в математике, а именно в современной геометрии, однако в отдельных местах раскрывает некоторые уровни строения самой геометрии. Первый уровень составляет чисто морфологическое описание геометрических фигур, в котором еще нет какой-либо метрики, описание фигур, как оно применяется и в ботанике, когда описываются различные фигуры листьев. В такой работе фиксируются вполне определенные морфологические понятия, наделенные своей особой точностью и не поддающиеся математизации. Второй уровень — это *Analysis situs*, анализ (геометрия) положения, и третий уровень — это уровень собственно метрический, к которому только и подходит название "геометрия" в строгом смысле.

На этом анализ мира в аспекте его мировости завершен. Существенное значение для понимания соответствующих вещей имеет последовательность проведенного анализа мировости мира: она должна показать, что пространственность можно интерпретировать только на основе мировости, особенно если мы зададимся целью понять структуру гомогенного пространства, как оно заложено в основание естественных наук.

§ 26. "Кто" бытия-в-мире

Теперь попробуем постигнуть базовый феномен вот-бытия — бытие-в-мире — во втором направлении. Если мы скажем: "Теперь следует более точно определить это сущее, существующее способом бытия-в-мире," — то мы в известном смысле нарушим строгость рассмотрения феномена вот-бытия. Это станет ясно, если мы вспомним, что "чтойная определенность" этого сущего, которое мы называем вот-бытием, заключается именно в том, что оно "имеет быть". Вот-бытие не есть какое-либо определенное "что", к тому же наделенное своим особым способом существования: то, что оно есть. — это как раз-таки его бытие. Следовательно, мы не можем подводить под это понятие — "сущее, существующее способом вот-бытия" — что-либо, что исказило бы всю

1 Becker O. Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VI (1923), S. 385 ff.

постановку вопроса, т.е. когда мы говорим "сущее, существующее способом вот-бытия," — что, собственно, неправомерно. — мы не должны понимать это так, будто это сущее представляет собой нечто вроде наличной в мире вещи, которая первоначально может быть просто дана для себя, в своем чтойном содержании, и на этой основе — подобно прочим вещам, таким как стул, стол и пр. — имела бы также некоторый определенный способ бытия. В своей основе выражение "сущее, носящее характер вот-бытия," некорректно, поскольку наводит на мысль о субстанциальности и тому подобных вещах.

Кроме того, следует вспомнить, что это сущее, которое мы называем вот-бытием, — ибо это чисто бытийное выражение позволяет обозначить его более адекватно, — есть всегда я сам. Этому бытию — вот-бытию — принадлежит *ситуативность некоторого Я*, которое *всегда* есть это бытие. Спрашивая об этом сущем, о вот-бытии, мы должны по меньшей мере спросить: "Кто есть это сущее?" — а не "Что оно есть?" Поэтому нам следует определить "кто" этого сущего. Посредством такой формулировки вопроса мы первоначально (по меньшей мере на терминологическом уровне) избегаем опасности усмотреть в этом сущем что-то вроде наличной вещи. При этом слово "Я" мы берем в его усредненном и изначально непосредственном значении, которое пока остается неопределенным. Оставляя открытым значение слова "Я", не привязывая его напрямую к "субъекту" или чему-нибудь в этом роде, не нагружая этот термин лишними значениями, мы тем самым подготавливаем себе возможность определить его в дальнейшем более точно, на основе самих феноменов. Ответ на вопрос "кто есть это сущее, которое есть всегда мы сами?" гласит: "вот-бытие".

а) ВОТ-БЫТИЕ КАК СО-БЫТИЕ -- БЫТИЕ ДРУГИХ
КАК СОСУЩЕСТВУЮЩЕЕ ВОТ БЫТИЕ (MITDASEIN)
(КРИТИКА ПРОБЛЕМАТИКИ ВЧУВСТВОВАНИЯ)

До сих пор анализ фундаментальной конституции вот-бытия как бытия-в-мире был тематически направлен на мир как "то, в чем" вот-бытия, определенного в смысле бытия-в. Но и в этом анализе мира мы выделили не все показывающие себя феномены. В экспликации окружающего мира ремесленника показал себя феномен общественного мира. В изделии, на которое нацелена озабоченность, равно как и в соответствующем материале и в используемых инструментах, *соприсутствуют Другие* — те, кому предназначается изделие и кто в свою очередь изготовил инструменты. В мире озабоченности встречаются Другие; эта встреча представляет собой *сосуществующее вот-бытие*, но не наличное бытие.

Далее этого наше рассмотрение феномена Другого в аспекте способа его бытия не продвинулось, и мы совершенно не коснулись того, как он себя обнаруживает.

Затем мы говорили об общественном мире в его противоположности особому миру того или иного вот-бытия, о текучей границе между общественным и собственным бытием-в-мире. Мы сказали, что окружающий мир — это не только мой мир, но и мир Других. Здесь опять феноменально показали себя Другие, о которых мы говорим, что они нам встречаются. — феномен, на котором мы тогда не заострили внимание. Но мы не просто проглядели в обсуждаемых феноменальных связях этот феномен "Других", сопричастствующих в окружающем мире: мы намеренно сосредоточили анализ мира на одних только встречающихся вещах. Это было насильственное сужение рассмотрения, однако, как будет показано ниже, этого требует сама тема.

Наше рассмотрение до сих пор не коснулось Других и их бытия, но — это следует отметить — отправной пункт нашего анализа мы задали отнюдь не так, чтобы можно было сказать: "Первоначально в мире есмь я один", или: "Первоначально дано одно только "Я" безо всякого мира". Коль скоро этот отправной пункт отвергнут и открыто бытие-в-мире, то не может быть и речи об изолированном Я, стало быть, о том, что "я один есмь в некотором мире". Последняя формулировка первичного феноменального содержания вот-бытия — "я есмь в некотором мире" — уже была бы существенно более адекватной, чем эта: "первоначально существует один только субъект без мира". Но и такая формулировка нашего исходного пункта, как: "первоначально дано Я со своим бытием-в-мире", — оказалась бы неудачной. Поэтому когда речь шла о бытии-в-мире, я всегда говорил об озабоченности как о повседневно-ближайшем озабоченном растворении в мире, в котором присутствует Другой. Не было и речи о каком-либо "субъекте" или "Я", что противостоит "объекту" или "не-Я". Мы методически намеренно оставили в неопределенности "кто", которое есть вот-бытие, и не выделили феномен Другого, который встречается в мире: этого требовал базовый феноменальный состав повседневного вот-бытия.

Что же означает эта неопределенность "кто" и невыделенность Другого в окружающем мире для бытия вот-бытия? Не что иное, как то, что *вот-бытие, как бытие-в-мире, есть в то же время и бытие-друг-с-другом*, точнее, "со-бытие". Феноменологическое высказывание "вот-бытие как бытие-в-мире есть событие с Другими" имеет *экзистенциально онтологический* смысл: в нем не утверждается, что я фактически не один, и что кроме меня налицо существуют другие подобные мне существа. Если бы данное высказывание имело такой смысл, то я говорил бы о моем вот-бытии

как об одной из наличных в окружающем мире вещей, и бытие не было бы определением, которое вот-бытие обретает от себя самого на основе собственного способа бытия, так что и со-бытие было бы чем-то таким, чем вот-бытие обладало бы только в случае наличного бытия Других. Вот-бытие было бы со-бытием лишь потому, что Другие наличествуют фактически.

Со-бытие означает бытийный характер вот-бытия как такового, *равнозначальный* бытию-в-мире, и это составляет формальное условие, делающее возможной *разомкнутость* вот-бытия Других для моего вот-бытия. Этот характер со-бытия определяет вот-бытие даже тогда, когда я фактически не обращаюсь к другому вот-бытию и не могу воспринять его как наличное. Даже бытие вот-бытия в одиночестве (*Alleinsein*) есть со-бытие в мире. Одиночество означает только дефективность со-бытия, — ибо Другого нет, — но это указывает именно на положительный характер со-бытия. "Другого нет" означает, что бытийная конституция вот-бытия как со-бытия не получает фактического исполнения. Отсутствие Других, возможное лишь постольку, поскольку само мое бытие есть со-бытие, представляет собой бытийную модификацию самого моего вот-бытия, а значит, положительный способ моего бытия; вот-бытие может быть одиноким, только будучи со-бытием. С другой же стороны, одиночество вот-бытия не исчезает от того, что поблизости есть еще один экземпляр вида "человек", или все десять; сколько бы людей ни было здесь налицо, вот-бытие может остаться одиноким, поскольку бытие-друг-с-другом не сводится к совместному наличному бытию подобных друг другу экземпляров субъектного сущего. Насколько вот-бытие с самого начала не является без-мирным субъектом, чем-то сугубо "внутренним", к чему мир присоединяется вторичным образом, -- настолько же его со-бытие не возникает впервые посредством фактического появления Другого.

Именно в повседневности это *совместное вот-бытие Других* характерно для бытия-в как растворения в мире озабоченности. Другие соприсутствуют в мире, на который направлена наша озабоченность, в котором мы пребываем, даже если мы не воспринимаем их в их телесной наличности. Если бы Другие встречались только как вещи, они могли бы и отсутствовать, однако их со-присутствие в окружающем мире является совершенно непосредственным, неприметным и самопонятным -- подобно характеру присутствия вещей мира.

Инструмент, которым я пользуюсь, у кого-то куплен; книга кем-то подарена; зонт кто-то у меня забыл. Обеденный стол в моем доме -- это не просто круглая поверхность на подставке, но предмет мебели, стоящий в определенном месте, и в нем самом есть определенные места, за которыми

каждый день сидят такие-то Другие; пустующее место аппрезентирует для меня как раз-таки со-бытие в смысле отсутствия Другого.

Далее. Сущее, на которое направлена повседневная озаченность, может в своем присутствии в заботе обнаруживать себя в качестве чего-то такого, что для Других небезразлично, что в чем-то превосходит Других и должно их волновать, что стоит в каком-то отношении к Другим, которое для них чаще всего остается безотчетным. В том, с чем мы как-либо обходимся, и прежде всего в самих вещах мира, всегда сопresentствуют Другие, а именно те, с которыми мы существуем повседневно. Даже растворяясь в мире, вот-бытие не отрекается от себя как со-бытия, в качестве какового может быть достигнуто мое со-бытие с Другими и со-бытие Других со мной. Это бытие-друг-с-другом не является суммативным результатом наличия многих, неким эпифеноменом многообразия вот-бытия, чем-то привходящим, возникающим лишь на основе определенного числа: напротив, нечто такое, как бытие-друг-с-другом, имеет место лишь потому, что вот-бытие, как бытие-в-мире, само по себе является со-бытием. Однако, такое бытие Других, данное вместе с вещами окружающего мира, представляет собой не подручное или наличное бытие, присущее этим вещам, но *существующее вот бытие*. В этом проявляется то, что вот-бытие, даже встречаясь в мире, не превращается в вещь, но сохраняет свой характер вот-бытия, при этом еще и выходя навстречу из мира. Здесь показывает себя — в противоположность вышеизложенному — некое раздвоение. Мы имеем здесь встречу в мире с чем-то, чей способ бытия невозможно постичь ни как подручное, ни как наличное бытие. Следовательно, структура мировости не исчерпывается тем, что обнаружилось до сих пор: помимо того, что она аппрезентирует вещи окружающего мира, мир может аппрезентировать также и вот-бытие — как вот-бытие Других, так и мое собственное.

Другие могут встречаться в окружающем мире. Плохо обработанное поле, вдоль которого я иду, аппрезентирует его владельца или арендатора; стоящий на якоре парусник — того, кто совершает на нем прогулки. Однако здесь встреча имеет иную аппрезентативную структуру. Другие не включены в контекст отсылок окружающего мира, но встречаются мне в том, с чем они имеют дело, в сущем, с которым они как-то обходятся (поле, парусник), — и в качестве тех, кто как-то обходится с этим сущим. Они встречаются мне как они сами, в их бытии-в-мире: не как нечто, проходящее перед взором, но как те, кто обрабатывает поле или совершает прогулки под парусом, т.е. они присутствуют в их бытии-в-мире, и поскольку они присутствуют для меня таким образом, они присутствуют вместе со мной, тоже суще-

ствующим способом бытия-в-мире. Они присутствуют вместе со мной в одном мире.

Связи отсылок, которые мы выявили выше, всегда аппрезентируют вещи окружающего мира, но и окружающий мир, будучи так-то и так-то определен, со своей стороны может аппрезентировать бытие-при-нем, т.е. вот-бытие. При этом необязательно, чтобы Другие были где-то поблизости "собственной персоной"; даже в том случае, когда Другие встречаются нам "лично", или, в наиболее подходящей здесь формулировке, во плоти, их бытие не является бытием "субъекта" или "личности" в обычном философском определении этих понятий; я застаю Другого в поле за работой, или на улице, по дороге на службу или на праздной прогулке, -- всегда в какой-то озабоченности или беззаботности, сообразно его бытию-в. Он аппрезентирован в его со-бытии на основе своего мира или нашего общего окружающего мира. Само различие между личным контактом с Другим и его непрерывно продолжающимся бытием осуществляются на основе этого выхождения навстречу друг другу в окружающем мире, на основе аппрезентированного окружающим миром бытия-друг-с-другом. Это "друг-с-другом" заключается в том, что мы совместно озабочены чем-то в мире и окружающем мире, вместе имеем дело с чем-то в мире, *мы зависим друг от друга*. В самых обыденных обстоятельствах, — когда мы проходим мимо Другого или избегаем его на улице, — заключается такого рода встреча в окружающем мире, в данном случае на некоторой улице. Избегать друг друга имеет смысл только для тех, кто существует друг-с-другом, для ориентированного, озабоченного бытия-в-мире; такое избегание представляет собой лишь один из феноменов обхождения с... в рамках бытия друг-с-другом — в высшей степени повседневный феномен заботы, чаще всего -- совместной и взаимной заботы по типу "мне нет до него никакого дела".

Самый чужой для меня человек, которому я иду навстречу, существует вместе со мной в моем мире, и таким он дан в моем опыте, когда я избегаю его или прохожу мимо него. Падающий с крыши камень или кирпич, строго говоря, не пролетает мимо окна. Последний рассмотренный способ бытия-друг-с-другом, — когда в моей повседневности мне нет до Другого никакого дела, — представляет собой не ничто, но определенную модификацию, привативную форму со-бытия как зависимости-друг-от-друга. Лишь постольку, поскольку вот-бытие как бытие в мире имеет фундаментальную конституцию со-бытия, возможно *бытие друг-для-друга* или *друг-против-друга* или же *друг-без-друга* вплоть до индифферентного прохождения мимо.

Важно вполне уяснить себе этот базовый феноменальный состав бытия-друг-с-другом. В противовес всевозможным

философским предрассудкам и всем прочим подходам к объяснению и дедукции феноменов этого рода мы должны привести этот феномен к неискаженной данности, и это возможно, коль скоро мы с самого начала удерживаем перед взором фундаментальную конституцию вот-бытия как бытие-в-мире. Чтобы понять как этот, так и последующие феномены, следует постоянно иметь в виду, что, хоть мы и вынуждены обсуждать их последовательно, один за другим, тем не менее они, соответственно структуре их бытия, не выводятся один из другого, но суть *равнозначальные*; что при том, что лишь фундаментальная конституция бытия-в-позволяет понять все остальные характеры вот-бытия, эти последние не появляются только в ходе вот-бытия или в процессе какого-либо его развития.

Бытие-друг-с-другом, в котором бытийная структура всегда моего вот-бытия как со-бытия соединяется со способом бытия Другого как сосуществующего вот-бытия, нужно понимать на основе фундаментальной конституции бытия-в-мире. При этом следует обратить внимание на то обстоятельство, что ближайшим образом встреча друг с другом расположена в направлении того самого мира, в котором растворяется озабоченность. Стало быть, наше продвижение вперед состоит не в том, чтобы взять за основу какое-либо понятие человека, а затем, на том основании, что человек, по всей видимости, должен быть "существом социальным", выдвинуть тезис о присущей вот-бытию структуре со-бытия; в самом феноменальном составе повседневного вот-бытия мы видим, что не только Другие, но — примечательным образом и "*сам некто*" (*man selbst*) присутствует в том, на что направлена его повседневная озабоченность.

Итак, для бытия-друг-с-другом характерны все те структуры, которые были показаны в отношении бытия-в, стало быть, даже самое безразличное бытие-друг-с-другом в смысле само-направленности на Другого (например, в случае пространственной ориентации) может быть понято лишь тогда, когда мы понимаем бытие-друг-с-другом как *бытие-друг с-другом в некотором мире*, на основе которого бытие-друг-с-другом, пусть даже индифферентное и неосознанное, образует различные возможные формы как общности, как и общества. Конечно, мы не можем здесь продолжить рассмотрение этих высококодифференцированных структур и их оснований.

Зафиксируем следующее: мировость мира аппрезентирует не только вещи мира — окружающий мир в узком смысле, но и *сосуществующее вот-бытие Других и собственную самость*, хотя и не в качестве мирового сущего. Но это значит, что когда что-то встречается нам в мире, это само по себе ничего не говорит о способе бытия этого сущего: оно может быть аппрезентировано как подручное, наличное.

сосуществующее вот-бытие или мое собственное вот-бытие. Невозможно игнорировать то феноменальное обстоятельство, что и вот-бытие Других, и собственное вот-бытие выходят нам навстречу из мира. На основе такого рода встречи с Другими в мире можно было бы отличать Других от вещей мира в их наличном и подручном бытии, определив их как "*сосуществующий мир*", а собственное вот-бытие, поскольку и оно встречается в мире, — как "*собственно мир*" (Selbstwelt). В прежних курсах я рассматривал вещи именно так и использовал данные термины в этом смысле. Однако это в корне неверно. Данная терминология показывает, что феномены здесь раскрыты недостаточно, что именно Другие, хоть они и встречаются в мире, ни в коем случае не существуют тем же способом, что и мир. Потому-то Другого и нельзя назвать "сосуществующим миром". Конечно, возможность встретиться в мире, присущая вот-бытию и вот-бытию Другого, имеет конститутивное значение для моего бытия-в-мире, а вместе с тем и для бытия-в-мире каждого Другого, однако оно не становится из-за этого мировым сущим, даже если мы присоединим к феномену "мир" определение "сосуществующий" и станем говорить о "сосуществующем мире", это будет превратная характеристика Другого. Поэтому я теперь заранее ввел в употребление термин "*со-бытие*". Напротив, мир никогда не со-существует, не является сосуществующим вот-бытием: он есть то, в чем всякий раз существует вот-бытие как озабоченность. Впрочем, это еще не проясняет в достаточной мере ту примечательную возможность, которую мир предоставляет вот-бытию — как собственному, так и чужому — возможность обнаруживать себя. Мы сможем раскрыть ее лишь в связи с последующим.

Мы должны понять со-бытие как фундаментальную конституцию вот-бытия прежде всего и целиком и полностью в его повседневном способе бытия. При этом мы показали, что мир определен структурой значимости, т.е. мир с той или иной степенью отчетливости и определенности всегда понятен существующему в нем вот-бытию. Поскольку же само бытие-в-мире есть *понимание*, представляющее собой не вид познания, но первичный способ, каким существует само бытие-в-мире, и поскольку мы постигли бытие-друг-с-другом как изначальную конституцию вот-бытия, постольку последнее eo ipso оказывается *взаимопониманием*. Взаимопонимание осуществляется во взаимной освоенности (Vertrautheit) и понятности. Даже какой-нибудь дикарь, помещенный среди нас, понимает себя в этом мире, хотя в частности последний может быть ему совершенно чуждым.

Насколько не критичен и несоразмерен феноменам по видимости беспредпосылочный тезис: "Сперва существует только субъект, к которому затем присовокупляется мир

вообще". -- настолько же некритично и предположение, согласно которому субъект первоначально дан лишь для себя, так что возникает вопрос, каким образом он приходит к контакту с другим субъектом, как это возможно, что я, первоначально обладая исключительно только внутренней данностью переживаний, тем не менее могу постичь и переживания Другого, *вчувствоваться* в них. Предполагается, что субъект дан для себя как нечто самозамкнутое, и вот перед ним встает задача *вчувствоваться* в другого субъекта. Такая постановка вопроса противосмысленна, потому что субъект, если его понимать в этом смысле, никогда не существует таким образом. Но если, отбросив прочь предпосылки, увидеть конституцию того, что есть вот-бытие, как бытие-в-мире и со-бытие в беспредпосылочном "прежде-все-го" повседневности, то становится ясно, что проблема *вчувствования* столь же противосмысленна, как и проблема реальности внешнего мира.

Кроме того, уже по тому способу, каким Другой встречается на основе мира, видно, что опыт чужой и собственной "душевной жизни" не нуждается в предварительной рефлексии переживаний в ее традиционной трактовке, что такая рефлексия не является условием постижения собственного вот-бытия. Также и Другого я понимаю не посредством этой искусственной процедуры *вчувствования*, но на основе мира, в котором он существует вместе со мной, и который раскрыт и понят посредством направленного взгляда в рамках бытия-друг-с-другом. Лишь потому, что понимание почерпывается из мира, существует возможность понятия чужой мир или мир, данный при посредстве источников, памятников и остатков, ибо в этом случае я ведь имею дело уже не с людьми, в которых нужно *вчувствоваться*, но с остатками их мира. Непонятность и чуждость впервые становятся возможными в рамках этой понятности мира.

То, что мы отвергли этот псевдо-вопрос о *вчувствовании*: "Каким образом первоначально изолированный субъект приходит к пониманию Другого?" — ни в коем случае не означает, что бытие-друг-с-другом и присущая ему понятность не нуждаются в феноменальном прояснении; это означает лишь, что вопрос о совместном вот-бытии следует понимать как вопрос о вот-бытии. Этот изначальный в онтолого-экзистенциальном смысле феномен не является онтологически самопонятным, он не исключает онтологическую проблему *вчувствования*.

б) "НЕКТО" КАК "КТО" БЫТИЯ ДРУГ-С-ДРУГОМ В ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Структура вот-бытия может быть выявлена лишь ввиду того, каким образом в нем конституируется определенное на

основе мира бытие-друг-с-другом как таковое и данная вместе с ним общая понятность. Следует спросить: кто же, собственно, первоначально понимает себя в такого рода бытии-друг-с-другом? Как на основе бытийной конституции вот-бытия следует интерпретировать само это понимание, представляющее собой способ бытия-друг-с-другом? Лишь на почве этой интерпретации можно будет поставить следующий вопрос — но не о том, как вообще осуществляется понимание, а о том, каким образом обоюдная понятность, всегда уже существующая вместе с вот-бытием, может — на основе его бытийных возможностей — быть загорожена и обращена в ложном направлении, так что вот-бытие именно в силу всегда уже существующего взаимопонимания не достигает подлинного понимания, и понятность в смысле взаимопонимания постоянно подавляется в определенном усредненном способе существования самого вот-бытия.

Таким образом, выявление нового характера бытия-в — со-бытия, а именно в его бытии на основе мира, — тоже наталкивает нас на вопрос, с которого мы начали: *Кто есть это вот-бытие в его повседневности?* Не следует поддаваться иллюзии, будто мы уже ответили на этот вопрос — кто есть вот-бытие в его повседневности? — когда сказали, что вот-бытие есть всегда мое, бытие, которое емь я сам. Именно потому, что *кто-то* спрашивает о том *кто*, которое присуще его бытию, этот *кто-то* тоже определяет себя на основе бытия вот-бытия, которое своим особым способом есть то, *что* оно есть. В этой феноменологической экспликации вот-бытие берется в его особом бытии в повседневности, в озабоченном совместном растворении в мире. Как со-бытие, вот-бытие есть это бытие-друг-с-другом. Стало быть, это последнее дает ответ на вопрос "кто существует друг-с-другом?" "Кто" повседневности — это "*некто*".

Выше уже было указано, что прежде всего и чаще всего, в повседневной озабоченности, вот-бытие всегда есть то, чем оно в данный момент занимается. *Некто* сам есть то, что он делает. Горизонт для повседневного истолкования и наименования вот-бытия берет от того, чем оно всегда озабочено. *Некто* — сапожник, портной, учитель, банкир. При этом вот-бытие есть что-то, чем могут быть и являются также Другие. Другие сопresentуют в окружающем мире, и я считаюсь с их сопresentуем не только потому, что сущее, которым я озабочен, в своей употребимости и пригодности предназначено для Других, но и потому, что Другие озабочены тем же, чем и я. В обоих этих аспектах я усматриваю со-бытие с Другими в определенном отношении к ним, т.е. принимаю в расчет Других и то, чем они занимаются: дело, которым я озабочен, видится мне более или менее успешным и полезным по отношению к тем, кто тоже им занимается; я расцениваю свое дело как более или

менее передовое или отсталое и т.п. В озабоченности тем, что сам некто делает вместе с Другими, для Других или в пику им, Другие суть не просто наличное: озабоченность как таковая всегда живет в *заботе об отличии от Других*, даже если она нацелена только на то, чтобы сгладить это отличие, скажем, когда собственное вот-бытие, отстав от Других, желает их догнать, или когда оно имеет перед Другими преимущество и стремится сдержать их продвижение. Эту своеобразную бытийную структуру, подчиняющую себе все со-бытие с Другими в повседневной озабоченности, мы обозначим как феномен *дистанцирования* — заботы вот-бытия о дистанции, — все равно, насколько она осознается и осознается ли вообще. Пожалуй, как раз тогда, когда повседневная озабоченность не знает об этом способе бытия с Другими, его присутствие оказывается наиболее упорным и изначальным. К примеру, есть люди, которые вообще делают то, что они делают, только из честолобия, никак не связывая себя с их делом. Разумеется, все эти определения не содержат в себе никакой моральной оценки или чего-либо в этом роде: они лишь характеризуют, грубо говоря, движения, которые совершает вот-бытие в своей повседневности.

Таким образом, моя озабоченность — мое вот-бытие как со-бытие — направлена на Других, точнее говоря, вот-бытие как со-бытие *проживается* в присутствии Других и того мира, которым оно так-то и так-то озабочено. Именно в своих собственных повседневных занятиях вот-бытие как со-бытие с Другими не есть оно само: именно здесь оно проживается Другими. При этом Другие необязательно должны быть определенными Другими: их может представлять кто угодно. Тот или иной Другой как "вот этот" как раз-таки не имеет значения, имеют значение только Другие, которым принадлежит само собственное вот-бытие. Эти "Другие", в число которых входит и сам "некто", с которыми он сливается в бытии-друг-с-другом, — суть своего рода "субъект", который постоянно "вот", и который осуществляет всю повседневную озабоченность.

Итак, поскольку вот-бытие в озабоченности своим миром есть со-бытие, и потому вместе с Другими растворяется в мире, постольку на этот общий окружающий мир направлена забота каждого, и тем самым он оказывается также и общественным миром, который используют, с которым считаются, в котором так-то и так-то движутся. Здесь мы движемся способами бытия с Другими, с которыми каждый сливается точно так же, как и я, и здесь теряется какое бы то ни было различие в смысле особых занятий или призваний. Такое бытие-друг-с-другом полностью растворяет отдельное вот-бытие в бытии Других; отдельное вот-бытие позволяет Другим увлечь себя, причем так, что Другие еще более утрачивают свою различимость. В сфере своих бытий-

ных возможностей каждый целиком и полностью сливается с Другими. Здесь своеобразный "субъект" повседневности — *некто* впервые обретает все свое могущество. *Некто* смакует что-то и наслаждается чем-то, как это *принято*; мы читаем и судим о литературе, как судят *люди*, мы слушаем музыку, как это делают *все*, мы говорим о чем-то так, как об этом *говорят*.

Это некто, которое не является кем-то определенным, которое есть "все", хотя и не в смысле их суммы, диктует повседневному вот-бытию способ его бытия. Некто и само обладает особыми способами быть, из которых один мы уже охарактеризовали как феномен *дистанцирования*. Но стремление со-бытия существовать на основе отличия от других коренится в том, что само бытие-друг-с-другом и сама озабоченность носят характер *усредненности*. Усредненность представляет собой одно из экзистенциальных определений "некто"; "некто" сущностно озабочено усредненностью. Поэтому в усредненности "некто" фактически придерживается того, что "подобаает", что "принято". Эта отшлифованная усредненность повседневного истолкования вот-бытия, усредненность оценок, обычаев, моды и т.п. бдительно следит за каждым новым исключением. Всякое исключение недолговечно, ибо тотчас бесшумно подавляется. Все изначальное тотчас сглаживается так, чтобы всякий мог иметь к нему беспрепятственный доступ. Эта сущностная усредненность "некто" в свою очередь коренится в изначальном способе его бытия, который дан в его растворении в мире: этот способ бытия можно назвать *уравниванием* бытия-друг-с-другом, *уравниванием* всех различий.

Между феноменами *дистанцирования*, *усредненности* и *уравнивания* существует экзистенциальная взаимосвязь. "Некто", поскольку оно образует повседневное бытие-друг-с-другом в этих его бытийных модусах, конституирует то, что мы обозначим как *публичность* в собственном смысле. Это значит, что первично мир уже всегда дан как общий мир, но не так, как если бы первоначально существовали единичные субъекты, каждый из которых имел бы также собственный мир, а затем они договорились бы соединить все эти приватные окружающие миры в один и условились бы о том, как они будут сообща владеть этим миром. Именно так видят вещи философы, когда ставят вопрос о конституции интересубъективного мира. Мы же говорим: первое, что нам дано, — это общий мир "некто", т.е. мир, в котором растворяется вот-бытие, поскольку оно еще не пришло к самому себе, мир, в котором оно может пребывать, не придя к самому себе, сколь угодно долго.

Было сказано, что *прежде всего* вот-бытие живет не в собственном. Прежде всего, в повседневности, именно собственный мир и собственное вот-бытие суть самое далекое:

первым дан именно мир, в котором некто существует с другими, и лишь исходя из него можно более или менее подлинно вращаться в собственный мир. Этот первично присутствующий общий мир, в который прежде всего вращается всякое растущее вот-бытие, будучи публичным миром, направляет всякое истолкование мира и вот-бытия. Он предъявляет требования и выдвигает притязания, и он всегда прав, причем не в силу некоего изначального бытийного отношения к миру и самому вот-бытию, не потому, что располагает неким особым и подлинным знанием мира и вот-бытия, но именно в силу способности обсуждать все, что угодно, не входя в "суть дела"; и на основе невосприимчивости ко всем различиям уровня и подлинности. Публичность вездесуща, но при этом она отовсюду уже ускользнула. Но поскольку она вездесуща, и поскольку она определяет истолкование вот-бытия, она уже решила все задачи и сделала выбор везде, где он возникает. Публичность не оставляет вот-бытию выбора, не позволяет ему составить и дать оценку; она освобождает его, поскольку оно живет в модусе "некто"; от задачи быть самим собой на основе собственной самости. "Некто" отнимает у него то, что оно "имеет быть", и берет на себя всю ответственность, тем более, что публичность и "некто" ни за что не отвечают, ибо здесь ведь и нет никого, кто мог бы иметь ответственность, поскольку "некто" — это как раз *тот, кто есть все и никто*, бытие, о котором всегда можно сказать: "Им не был никто". И тем не менее, сообразно существу нашего вот-бытия, в нем чаще всего все исходит из этого бытия, о котором приходится говорить, что им не был никто.

Так в феномене публичности показывает себя следующий конститутивный способ бытия "некто", заключающийся в том, что он всякий раз *облегчает* собственное вот-бытие. Поскольку тенденция к легковесности и к избавлению от бремени заложена в самом вот-бытии, постольку она и встречает это бытийное облегчение, исходящее от самого вот-бытия как со-бытия. Встречая вот-бытие этим бытийным облегчением, публичность сохраняет свое жестоковьюнное господство; каждый есть Другой, и никто — он сам. "Некто", отвечающее на вопрос о том, *кто* есть повседневное вот-бытие, есть *никто*, коему вот-бытие в своем публичном бытии-друг-с-другом всегда уже отдало себя в полное распоряжение.

Теперь, однако, следует отметить, что это "никто", различные стороны которого я здесь показал и подчеркнул, на самом деле не есть феноменальное ничто. Некто — это феномен самого вот-бытия как со-бытия в мире, феномен, который невозможно отвергнуть и который можно удостоверить. Если мы не имеем категории для этого феномена, или если кто-то признает существующим только то, что сущест-

вует так же, как, например, стул, то это еще не значит, что "некто" есть, собственно, ничто. Скорее наоборот, именно в понимании бытия следует руководствоваться этим несомненным феноменом. "Некто" — это не ничто, но и не вещь мира, которую я могу увидеть, потрогать и взвесить; насколько это "некто" публично, настолько же и неуловимо, но тем менее оно ничто, ибо именно оно представляет собой "Кто" всегда собственного вот-бытия в повседневности.

Феноменальная структура этого "некто", которое в каком-то смысле следует считать "реальнейшим" из возможных для вот-бытия "субъектов", показывает, что собственно сущее вот-бытия, его "кто", не является вещью или чем-то, принадлежащим миру: как таковое, оно есть только способ быть. Поэтому когда мы следуем за феноменальными данными, мы сталкиваемся не с каким-либо сущим, но с вот-бытием, поскольку оно есть этим определенным способом. Этим вновь подтверждается правомерность чисто бытийного названия "вот-бытие", данного нами сущему, которое суть мы сами. Феноменальная данность "некто" не позволяет спрашивать о сущем, которым могло бы быть вот-бытие. Равным образом и возвращение к "Я", к некоему "Я-полюсу", отделенному от всякой вечности, есть лишь уступка догматичному и в дурном смысле наивному истолкованию вот-бытия, в котором под вот-бытие подводится вещь-субъект, чтобы затем сохранить ее под титулом "Я-вещи" или "вещи-персоны". Но с другой стороны, "Я" и "самость" не являются и эпифеноменом, т.е. продуктом или осадком определенной бытийной констелляции вот-бытия. "Я", "самость" — это не что иное, как "кто" этого бытия, т.е. само это бытие, которое, будучи "некто", имеет возможность быть "Я". Вот-бытие может существовать таким образом, что прежде всего и чаще всего оно не есть оно само, но растворяется в "некто": это феноменальная данность, но она же указывает и на то, что бытие вот-бытия следует искать в возможных способах бытия, которыми обладает оно само.

Даже если мы спрашиваем о "кто", это — уже в силу тенденции естественной речи — с легкостью имплицитно задает вопрос о каком-либо наличном сущем, в котором как бы разыгрывается вот-бытие. Тем настоятельнее необходимость вернуться к феноменологическому исследованию: сначала — только феномены, затем — понятия, и лишь потом — слова и выражения! Теперь, исходя из феноменологической данности "некто", мы должны удерживать ориентацию на *собственное вот бытия*, на *самость*, каковой вот-бытие может быть: не "выскакивая" из бытия-друг-с-другом (будучи конституировано как со-бытие, оно пребывает в нем всегда), оно, тем не менее, может быть самим собой.

Этот своеобразный способ бытия, маркирующий повседневность в "некто" как совместное озабоченное растворение

в мире, задает также и повседневный способ самоистолкования вот-бытия. Коль скоро вот-бытие первоначально обнаруживает себя, и коль скоро публичность на основе мира совместной озабоченности определяет даже цели вот-бытия и его понимание самого себя, то можно предположить, что и все фундаментальные понятия и выражения, которые вот-бытие прежде всего применяет к себе самому, образованы им ввиду мира, в котором оно растворяется. Но этот факт, который можно отчетливо показать в *истории языка*, вовсе не означает, что языки, как считалось до сих пор, первоначально были ориентированы только на материальные вещи, и что так называемые "примитивные" языки некоторым образом не выходят за рамки материальной вещности. Это мнение совершенно запутывает интерпретацию говорения и самоистолкования. Как мы увидим ниже, язык и речь сами принадлежат вот-бытию как бытию-в-мире и бытию-друг-с-другом, и это обстоятельство с необходимостью предзадает определенное самоистолкование вот-бытия, определенные понятия, которые оно составляет о себе самом, но которые при этом нельзя назвать примитивными. Имея в виду феноменальные структуры бытия-друг-с-другом в модусе "некто" и растворения в мире, мы уже ничуть не удивимся тому, что вот-бытие, поскольку оно отчетливо подразумевает и высказывает себя самое, прибегает к своеобразным значениям и толкованиям.

Вильгельм фон Гумбольдт впервые указал на языки, в которых "Я" — само вот-бытие, — когда его нужно выразить, фиксируется словом "здесь", так что "Я" означает то же, что "здесь"; "ты" — Другой — то же, что "вот", а "он" — тот, кто пока явно не присутствует, — то же, что "там". На языке грамматики это значит, что личные местоимения я, ты, он — выражаются наречиями места. Но может статься, уже эта формулировка ошибочна. Долгое время спорили об изначальном значении этих слов — "здесь", "вот", "там": имеет ли оно характер наречия или местоимения. Однако поняв, что по своему смыслу данные наречия места соотносены с "Я", т.е. с самим вот-бытием, мы увидим, что в конечном-то счете этот спор не имеет под собой почвы. В самих этих наречиях заключено то, что мы выше назвали *ориентацией* на само вот-бытие. "Здесь", "вот" и "там" суть не реальные определения места как характера самих вещей мира, но *определения вот-бытия*. Иначе говоря, эти определения вот-бытия — "здесь", "вот" и "там" в значении "я", "ты" и "он" — это не наречия места, но и не выражения, сфокусированные на "Я", "Ты", и "Он" в смысле особых сущих вещей; эти слова суть *наречия вот бытия*, и как таковые — в то же время и *местоимения*. Это показывает, что применительно к такого рода феноменам грамматика просто-напросто не срабатывает. Грамматические категории

не состыкуются с такими феноменами, они вообще были выработаны не ввиду самих феноменов, но в рамках рассмотрения определенной формы высказывания, а именно теоретического тезиса. Все грамматические категории проистекают из определенной теории языка — из теории логоса как тезиса, т.е. из "логики". Этим предопределены трудности, связанные с попытками прояснить языковые феномены типа упомянутых на основе имеющихся категорий грамматики. Собственный же путь исследования состоит в том, чтобы от грамматических категорий и форм вернуться к самим феноменам и на их основе попытаться определить смысл того или иного слова. Феномен, который обнаружил Гумбольдт, хоть и не понял его в его конечных онтологических следствиях, связан с тем, что когда вот-бытие, которое ведь мы наделили изначальной *пространственностью*, говорит о себе самом, оно первично говорит из того, в чем оно находится. В повседневном самовысказывании вот-бытие говорит о себе на основе пространственности, которую здесь следует понимать в смысле охарактеризованной выше отдаляющей ориентации бытия-в. Следует заметить, что смысл "здесь", "вот" и "там" столь же проблематичен и труден для исследования, как и смысл "я", "ты" и "он". Попытка выявить собственный феномен увенчается успехом лишь тогда, когда само вот-бытие определяется через бытие-в, что позволяет увидеть, каким образом усредненный способ бытия-друг-с-другом, а вместе с тем и способ, определяющий бытие-в-мире, высказывает себя на основе пространственности. В корне ошибочно думать, будто такой способ выражения является признаком неразвитых языков, ориентированных не на духовное "Я", но только еще на пространство и вещественность. Разве "здесь", "вот" и "там" менее "духовны" и загадочны, чем "я"? Не следует ли считать это как раз-таки соразмерным выражением самого вот-бытия, — если, конечно, его понимание не загорожено трактовкой пространственности, ориентированной на ее отличие от пространства естественных наук?

ГЛАВА IV

Более изначальная экспликация бытия-в:
бытие вот-бытия как забота

§ 27. Бытие-в и забота — план

В наших предшествующих рассмотрениях, посвященных вопросу о структуре мира как мировости (значимости) и о том, кто существует в мире, нашей постоянной темой было бытие-в-мире, определенное в качестве фундаментальной конституции вот-бытия. В специальной экспликации феноменов мира и "некто" были выделены лишь определенные моменты целостной структуры бытия-в-мире. В конечном счете оказалось, что вот-бытие в качестве "некто" представляет собой лишь определенный способ бытия-в-мире; "кто" вот-бытия — это всегда тот или иной способ быть: оно может быть *собственно* или *несобственно*. Таким образом, вопрос о "кто" этого сущего тоже возвращает нас к некоторому способу бытия-в-мире. Но это значит, что в конечном счете бытие вот-бытия должно быть определено на основе *бытия-в как такового*, и что только верная экспликация этого базового феномена может гарантировать основательное понимание прочих равнозначальных структур вот-бытия. Поэтому мы предпослали нашему анализу первичную характеристику этой бытийной конституции, прояснив, тогда еще в самых грубых чертах, смысл этого "в" через его отличие от чисто пространственного "одно-в-другом". Теперь мы можем дать более отчетливую формулировку: вот-бытие существует иначе, нежели мир; бытие вот-бытия — это не наличное, не подручное бытие чего-то, и равным образом не бытие "субъекта", ибо таковое всякий раз неявно понимается как наличное бытие в формальном смысле. Если уж придерживаться этой ориентации на мир и "субъекта", то скорее следовало бы сказать, что бытие вот-бытия — это как раз-таки бытие "между" субъектом и миром. Это "между", которое во всяком случае не возникает в результате сближения субъекта и мира, есть само вот-бытие, — но опять же не как свойство субъекта! Поэтому строго говоря, вот-бытие нельзя трактовать как такое "между", т.к. говоря о некотором "между" субъектом и миром, мы всегда предполагаем, что даны две вещи, между которыми должно быть какое-то отношение. Бытие-в — это не "между" двух реальных вещей, но бытие самого вот-бытия, которому всякий раз принадлежит также

и мир, которое всегда мое, и которое прежде всего и чаще всего есть "некто". Поэтому характеристика человеческого вот-бытия в качестве микрокосма в его противоположности макрокосму всегда — по крайней мере если мы хотим соблюсти понятийную строгость, — будет некорректна: потому что способ бытия вот-бытия существенно отличен от любого способа, каким может существовать космос.

Анализ феноменов мира и "некто" вновь и вновь подталкивает нас к феномену бытия-в. Теперь пора последовать этому указанию: мы должны испытать, в какой мере сам этот специфический феномен бытия-в допускает более детальное раскрытие и определение. Мы попытаемся путем еще более изначальной экспликации бытия-в вплотную приблизиться к *той самой* бытийной структуре вот-бытия, из которой будут почерпнуты и на основе которой будут зафиксированы терминологически все вообще определения бытийной конституции вот-бытия. Эту бытийную структуру мы называем *заботой*.

Приступая к экспликации бытия-в как такового, мы переходим к третьей ступени анализа базового феномена бытия-в-мире как целого. Анализ бытия-в должен прояснить наконец и те феномены, на которые нам уже пришлось опираться во всех предыдущих рассмотренных. Это, например, озабоченность: мы постоянно говорили о ней в связи с ее функцией первичного аппрезентирования, которое мы определили также в качестве понимания; к таким феноменам относится и познание, охарактеризованное нами как определенная формация самого понимания. Итак, исследование этой базовой характеристики вот-бытия включает в себя четыре пункта. Мы должны выделить: во-первых, феномен *открытости*, во-вторых, феномен *ниспадения* в качестве основного движения вот-бытия, в-третьих, структуру *"не-по-себе"* (в противоположность "пробыванию дома" освоенности), и наконец — структуру *заботы*.

Таким образом, экспликация должна пройти через указанные феноменальные структуры и привести к феномену, который позволяет непосредственно коснуться бытия вот-бытия, хоть этого и недостаточно для его полной экспликации. Названные феномены взаимосвязаны, и порядок, в котором они здесь здесь перечислены, показывает определенные отношения фундирования между ними.

§ 28. Феномен открытости

а) СТРУКТУРА ОТКРЫТОСТИ ВОТ-БЫТИЯ В ЕГО МИРЕ: РАСПОЛОЖЕННОСТЬ

Последнее исследование вот-бытия в качестве со-бытия, существующего способом "некто", показало, что в мире озабоченности, и именно в публичном мире, *открыто*, в частности, и само вот-бытие — само "некто". Помимо того, что в озабоченном допущении встречи всегда *разомкнут* мир — разомкнут в своей значимости как "то-в-чем" ориентированного бытия вот-бытия, — также и *само* вот-бытие в плане своего бытия-в *есть для себя самого "вот"*. Само вот-бытие тоже присутствует при том, чем оно озабочено; в известном смысле оно тоже открыто.

Оба эти феномена — как разомкнутость самого мира, так и тот факт, что вместе с тем открыто и само бытие-в-мире, — определяют единый феномен, который мы обозначаем как *открытость*¹. Это выражение прежде всего должно зафиксировать тот факт, что здесь речь еще не идет, — а чаще всего не заходит никогда, — об особом тематическом знании мира или даже об определенном знании о себе самом; что речь идет только о той бытийной структуре самого вот-бытия, которая впервые фундирует такого рода знание и тем самым делает возможным, чтобы мир в своей разомкнутости мог встретиться вот-бытию, войти в его "вот". "Вот" — это то самое бытие, которое мы называем вот-бытием. В такой его открытости вот-бытие не является отчетливо тематизированным или осознанным; скорее, открытость следует понимать как одну из его бытийных структур, один из способов быть. Наречия вот-бытия с их местоименными значениями "я" и "ты" отчетливо выражают собственное бытие-в и бытие-в Другого только в форме "здесь" и "там". "Здесь" и "там" возможны лишь постольку, поскольку вообще существует нечто такое, как "вот", которое представляет собой наше бытие в его обращенности к бытию-друг-с-другом; поскольку вообще существует возможность целокупности обстоятельств. Материальная вещь, имеющая место в мире, сама никогда не есть некое "вот": она только встречается, входя в "вот". Поэтому сущее, которое называется также человеком, мы определяем как такое сущее, которое *есть*

1 Здесь значения терминов "открытость" и "разомкнутость" разграничены еще не так отчетливо, как это будет сделано позднее в "Бытии и времени". В этом месте заметна, скорее, обратная тенденция: "открытость" приписывается вот-бытию в качестве экзистенциала, "разомкнутость" же трактуется как определение бытия мира. Ср. послесловие редактора. Прим. редактора немецкого издания.

само свое "вот". Тем самым мы впервые получаем строгую формулировку для значения термина "*вот-бытие*".

В нашем использовании этого термина "быть вот" означает не то же, что "там и сям" происходить, случаться, но — сообразно феноменам — *быть этим самым "вот"*. Этот характер "вот" заключен в способе бытия сущего, структуру которого составляет открытость мира, и которое вместе с тем обладает и открытостью самого бытия-в-мире. Бытие вот-бытия как бытие-в-мире, как отдаляюще-привлекающее бытие, есть само это "вот". Такого рода сущее — вот-бытие — *всегда и изначально несет с собой свое "вот"*, что впервые дает миру вообще возможность быть открытым. Вот-бытие всегда и изначально несет с собой свое "вот": не как мертвое свойство, но так, что собственный смысл его бытия состоит именно в том, чтобы быть своим "вот". Из того, что было сказано о "некто", следует, что прежде всего это "вот" есть совместное с Другими "вот" (Mit-da mit Anderen), т.е. "вот" в его публичной ориентации, и всякое вот-бытие постоянно пребывает именно в так ориентированном "вот", даже когда оно, так сказать, совершенно уходит в себя.

Специфическая открытость мира, которую мы, в отличие от открытости бытия-в, называли разомкнутостью, была в достаточной степени определена в нашем анализе значимости и мировости: предварительно мы определили ее как такую разомкнутость, которая дана за счет того, что сущее, имеющее характер вот-бытия, размыкает мир или имеет его в качестве разомкнутого. Открытость самого бытия-в, то, что я существую к самому моему вот-бытию, что в моем озабоченном растворении в мире я наряду с данностью мира обладаю также и самоданностью (которая прежде всего, т.е. сама по себе, имеет характер мировой данности), — это не следствие разомкнутости мира, но равнозначальный ей феномен. Теперь мы должны точнее определить структуру этой открытости вот-бытия вместе с его миром.

Как мы сказали, озабоченность растворяется в значимости; это озабоченное пребывание при мире — при мире в его пригодности, использовании и т.п. Поскольку мир встречается в этих характеристиках значимости, постольку он встречается именно озабоченности: он как бы адресуется только тому бытию, которое *зависит* от мира и имеет *смысл заботы*, бытия-в-заботе о чем-то. Эта озабоченная зависимость от мира, определяющая способ бытия вот-бытия, всегда так или иначе *заинтересована* самим миром. Мир интересуется озабоченностью, т.е. будучи открыт в озабоченности, он встречается не так, чтобы на него можно было просто смотреть ("установиться") как на наличное, но первично и всегда — даже при его рассматривании — он встречается *заботящемуся* бытию-в-нем, иначе говоря, бытие-в-мире всегда словно бы вызвано *опасностью* и *безопасностью*

мира. Во всяком обхождении с миром вот-бытие, как бытие-в, так или иначе заинтересовано и вызвано им (модус *расположенности*), даже если это сводится к беспрепятственности исполнения или к безразличию при повседневном улаживании дел, которым посвящена забота, или к успокоительной размеренности обеспеченного потребления.

Эти формы индифферентности — беспрепятственность обхождения, успокоительная размеренность повседневных действий, безразличие при улаживании дел — в любой момент могут смениться (и сменяются) какими-либо формами беспокойства и боязливости, или наоборот — чувством вольности и безмятежности, вплоть до воспарения над миром. Феномены индифферентности и их колебания в том, как я затронут миром, вообще возможны лишь потому, что озабоченное бытие-в-мире всегда и изначально воспринимчиво к *опасности* и *безопасности*, словом, к значимости мира. Мир испытывается в его значимости лишь постольку, поскольку вот-бытие — само по себе — есть забота. Это не значит, что заботящееся вот-бытие "субъективно" трактует мир таким образом: такое понимание дела было бы совершенно превратным; это значит, что заботящееся вот-бытие открывает мир в его значимости.

В такого рода воспарении или подавленности вновь и вновь показывает себя один и тот же феномен — момент конституции вот-бытия, состоящий в том, что в своем обхождении с миром оно само всегда так или иначе *расположено*. Оно расположено так или этак: оно находится в том или ином *настроении*. Когда мы говорим "оно *находится*", первоначальное значение частицы "-ся" вовсе не является отчетливым указанием на сформированное и тематически осознанное "Я": именно в повседневном растворении в "некто" оно может быть этой "некто-самостью" в се неопределенности, и действительно является таковой. Открытость бытия-в-мире в заинтересованности миром возможна только потому, что вот-бытие изначальное, всегда и в каждом из модусов своего бытия как-то *расположено*, потому что оно само открыто для себя самого. Эту базовую форму первичной открытости вот-бытия мы обозначим как *расположенность*.

Камень никогда не имеет расположения, он только наличен; напротив, уже самое примитивное одноклеточное живое существо как-то расположено, причем эта расположенность может быть сколь угодно темной и смутной, но по своей бытийной структуре она всегда существенно отличается от бытия по типу голого наличия некоторой вещи.

Иметь свое собственное расположение (Sich-selbst-Befinden) в бытии-в-мире, словом, расположенность. — это момент бытия-в-мире как такового. Мы выбрали это выражение, чтобы тем самым заранее избежать каких-либо рефлексий над самим собой. Увидеть этот феномен более детально мы

сможем в ходе анализа самой заботы. Вот-бытие "имеет" свой мир, а именно как разомкнутый, и оно расположено. Это два феноменологических высказывания, в которых подразумевается один и тот же единый феномен — базовая структура бытия-в-мире, открытость. *В расположенности выражается расположение — то, что вот бытие в своем бытии, как существующее, есть всегда свое "вот", и то, как оно есть это "вот"*. Поэтому следует совершенно отказаться от попыток интерпретировать расположенность как данность внутренних переживаний или как какое-либо постижение внутреннего вообще. Напротив, расположенность есть базовый способ бытия вот-бытия, его бытия-в. Открытость как характер расположенности затрагивает бытие-в-мире как таковое: в повседневности это всегда расположение, зависящее от того, при чем мы пребываем, ибо что бы мы ни делали, при чем бы мы ни пребывали, у нас, как мы говорим, "на душе" так-то и так-то. Само это "состояние души" необязательно должно быть осознано, и оно может быть совершенно индифферентным: безразличие, пустота, выхолощенность и серость вот-бытия — все это характеры, которые в любой, даже самый мимолетный момент существования вот-бытия играют конститутивную роль в его растворении в мире.

Феномен *настроения и настроенности*, значение которого для прояснения структуры вот-бытия еще остается совершенно темным, является показателем расположенности. Все существенные феномены настроения и настроенности вообще могут быть эксплицированы только на основе этой выявленной выше структуры вот-бытия. То, что иначе называется "чувствами" и "аффектами" и обсуждается в качестве особого класса переживаний, в своей первичной бытийной структуре останется непроявленным до тех пор, пока не будет поставлена задача выявить фундаментальную конституцию вот-бытия и прежде всего момент открытости в ней, чтобы разместить в ней указанные феномены. Конечно, в известной мере эти феномены чувства и аффекта всегда можно описать, но при этом мы всегда будем располагать, по выражению *Канта*, лишь "народным понятием" этих феноменов, даже если мы выдвинем требование, чтобы их описание по отдельности предварялось определением их феноменальной структуры. Психология, даже самая разработанная, никогда не выявит собственную структуру этих феноменов, поскольку любая психология в принципе никогда не вступает в то измерение, в котором существует структура вот-бытия как таковая, поскольку для психологии эта проблематика закрыта в принципе. Если говорить в общем и безотносительно к анализу вот-бытия, то небрежение этими феноменами чувства и аффекта связано с тем, что *антропология* вообще первоначально ориентирована на

познание и волю, одним словом, на разум. Тогда чувства оказываются именно тем, что *сопровождает* познание и волю, как градобитие сопровождает ураган. У *Канта* есть размышление о том, что чувства суть нечто препятствующее или вредящее разумности, поэтому они должны быть отнесены к тому, что представляет собой *дѣ ъв* в человеке. Тем самым заранее перекрывается понимание смысла этих феноменов в плане структуры самого бытия. Впрочем, при ближайшем анализе этих структур мы должны будем отказаться от их классификации по каким-либо рубрикам аффектов или чувств, ибо они могут быть поняты только в контексте основного движения самого вот-бытия.

Принадлежность феноменов чувства и аффекта структуре расположенности еще ничего не говорит о познавательном характере этих структур, но, вероятно, указывает на то, что эти аффекты и способы чувствования действительно способны открывать само вот-бытие в его бытии. Но одновременно те же самые феномены — в силу некоторой своеобразной бытийной связи в вот-бытии, с которой мы еще познакомимся, — содержат в себе тенденцию и возможность *скрывать* мир и само вот-бытие; возможность сокрытия, обман, протекает из того же источника, что и открытость. Обман возникает не в силу ошибки в умозаключении, но только в силу первичного не-понимания, т.е. в силу сокрытия, которое должно быть понято, опять же, на основе способа существования вот-бытия.

Расположенность это априори для открытости и разомкнутости; расположенность и разомкнутость суть равнозначальные феномены, вместе составляющие то, что мы назвали *открытостью*. Сама открытость — это не свойство вот-бытия, но, как и всякая его структура, — один из способов его бытия, о котором оно, как забота, в свою очередь всегда заботится: вот-бытие всегда озабочено своим "вот", своей открытостью.

Расположенность сама представляет собой изначальный способ быть вот-бытием, обладать самим собой как открытым, способ, каким само вот-бытие есть свое "вот". При этом "вот" ни в коем случае не понимается как некий объект, как возможный предмет для постижения: бытие-в как расположение означает именно нетематическую, но именно поэтому и собственную открытость этого "вот", открытость, которая образует не что иное, как способ быть. Поэтому открытость, как конституция сущего, сущность которого состоит в том, чтобы быть, может быть понята только как *способ бытия и бытийная возможность самого вот бытия*. Это лишь частный случай общего онтологического положения, которое распространяется на все бытийные характеристики вот-бытия и гласит, что они никогда не являются его свойствами, но суть *его возможности быть*, модусы самого его бытия.

Открытость принадлежит конституции бытия-в-мире: это значит, что по своей сущности вот-бытие, как озабоченность, представляет собой расположенное бытие к разомкнутому миру. Размыкание мира всегда уже имеет расположение. Мы должны представлять себе феноменальную взаимопринадлежность расположенности и разомкнутости мира: неверно думать, будто первоначально вот-бытие расположено как бы у себя самого, и лишь затем поднимает глаза на мир; расположенность сама есть характер бытия-в, т.е. всегда уже-бытия в некотором мире. Чтобы получить первичную феноменальную конкретизацию открытости как структуры бытия-в, мы должны, как всегда, рассмотреть ее в повседневности бытия-друг-с-другом.

б) БЫТИЙНОЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ОТКРЫТОСТИ: ПОНИМАНИЕ

В озабоченности миром вот-бытие озабочено также и открытостью как способом быть. Вот-бытие есть свое "вот" и позволяет миру встречаться, входя в это "вот". Вместе с разомкнутостью и расположенностью вот-бытию даны определенные возможности быть своим "вот", т.е. своей открытостью. *Бытийное осуществление этих бытийных возможностей, которые мы называем открытостью, мы обозначаем как понимание.* Так на основе бытийной структуры самого вот-бытия мы получаем собственную дефиницию понимания. Выше мы указали, что понимание никоим образом невозможно постигнуть как познание, даже если считать последнее способом бытия вот-бытия.

Понимание есть способ бытия сущего, имеющего характер бытия-в. Это *бытие-при* разомкнутом сущем, на которое может направляться озабоченность, а именно расположенное бытие-при, которое всегда раскрывает также и себя самое. *Как расположенное размыкание мира и расположенное обладание разомкнутостью мира, понимание есть размыкающее расположение.* Как открытость образует полную структуру бытийной конституции вот-бытия, захватывая и мир, и бытие-в, и всякий способ быть, так и ее осуществление в бытии, т.е. понимание, всегда распространяется на всю сферу понятности — мир, вот-бытие Другого и собственное вот-бытие. При этом понимание может в какой-то момент осуществляться в отдельной тематической направленности, например, на мир, или на вот-бытие Другого, или на собственное вот-бытие. — но и в этом случае обязательно понимаются также и все остальные феномены, принадлежащие сфере открытости, т.е. целокупной сфере понятности самого вот-бытия. Это априорное положение, без учета которого всякое определение этого феномена окажется оши-

бочным. Мнение, будто существует отдельное понимание для одного только мира или для чужого вот-бытия, представляет собой заблуждение, связанное с незнанием действительной структуры вот-бытия. Эта структура понимания, укорененная в самом вот-бытии и определяющая понимание как бытийное осуществление открытости, задает главные перспективы для всех проблем *герменевтики*. Герменевтика возможна только на основе экспликации самого вот-бытия, способ бытия которого включает в себя понимание. Возможность чего-то непонятого впервые дана вместе со сферой понятности, которая очерчена открытостью и включает в себя мир, бытие-в и вот-бытие Других. Все, что не есть "вот", и все, что понято в "вот", есть лишь модификация "вот", и лишь на основе понятности оказывается возможным подход к принципиально непонятому — к природе. Нечто такое, как природа, может быть открыто лишь потому, что существует история, и потому, что *само вот-бытие первоначально есть историческое бытие*, — и лишь поэтому существуют естественные науки.

Понятность — равно как и непонимание — вот-бытия и вот-бытия Другого всегда варьируются в зависимости от понимания мира, и наоборот. Открытость вот-бытия и бытия-друг-с-другом всякий раз модифицирует понимание мира, т.е. понимание есть то, что оно есть — бытие открытости вот-бытия, — всегда как *целое*. На этом основано то, что при поверхностном рассмотрении обозначают как "*круг в понимании*". Мы обнаружим в понимании один только круг, если не увидим, что всякому пониманию как таковому всегда принадлежит понимание мира, вот-бытия и вот-бытия Другого. Поэтому не случайно — и не является простым неудобством, на которое наталкивается наше понимание в связи с определенными задачами исторических дисциплин, — то обстоятельство, о котором говорят: "К сожалению, кое-что зависит от личной позиции историка. С этим приходится мириться, но в идеале понимание должно быть свободно от субъективности". Это противосмысленный взгляд на вещи. Идеал состоит как раз в том, чтобы понимающее вот-бытие тоже принадлежало пониманию себя самого, из чего следует, что нужно не сокрушаться об этом, но увидеть в этом задачу и ввести само вот-бытие в бытие соответствующим способом — способом понимания, — чтобы оно, как понимание, могло иметь доступ к тому, что нужно понять.

Первичный смысл термина "понимание", как мы его здесь используем, проясняют обороты, которые мы часто встречаем в языке. Когда я говорю кому-либо: "Вы меня поняли", я подразумеваю: "Вы знаете, как для Вас, в Вашем бытии, обстоит дело (*woran Sie sind*) и со мной, и с Вами". Понимание в этом смысле представляет собственный, изначальный смысл: *понимание есть открытость того, как в*

бытию вот-бытия обстоит дело с чем-то (des Woran-seins mit etwas), открытость положения дел (Bewandtnis) с окружающим миром, с моим собственным вот-бытием и с бытием Других. "*Что-то понято*" означает открытость положения дел, а именно такую, при которой вот-бытие становится самим этим положением дел. Завершенное понимание — это не что иное, как бытие в качестве соответствующего положения дел. Если же понимание трактуется только как изучение, принятие к сведению, то речь идет не более, чем о вырожденной форме этого собственного понимания, который, однако, скрывает в себе определенные бытийные модификации понятого.

На отдельных ступенях своего осуществления понимание по видимости может отвлекаться от понимания себя самого, но лишь постольку, поскольку оно нацелено на уточнение деталей уже открытой области фактов. Уточнение осуществляется как истолковывающее определение внутри некоторого пред-данного горизонта. Однако вот-бытие не может отвлечься от себя и своего понимания, когда дело идет о решающем понимании, т.е. когда какая-либо вещь должна быть вообще впервые открыта. Из различных возможностей понимания (конечно, здесь мы не можем их рассматривать), которые всегда суть бытийные возможности вот-бытия, проистекают и различные ступени и формы теоретического понимания, определенные формы возможных понимающих наук. Однако нужно всегда иметь в виду, что понимание никогда не обретается посредством знаний, сколь бы обширны они ни были, и доказательств: напротив, всякое познание, познавательное доказательство, апелляция к аргументам, источникам и пр. всегда уже предполагают понимание.

Уже то своеобразное обстоятельство, что мы должны различать *собственное* и *несобственное* понимание, показывает, что понимание как бытийное осуществление открытости само подлежит определенным бытийным модификациям, которые даны самому вот-бытию. В самом вот-бытии существует возможность двигаться в некотором понимании, которое только кажется, но не является таковым. Это своеобразное псевдо-понимание в значительной мере подчиняет себе вот-бытие¹. Поскольку понимание как бытийная структура вот-бытия подпадает под эту возможность *кажущести*², постольку всякое понимание нуждается в *усвоении*, *закреплении* и *сохранении*. Это значит, что понимание и понятность могут *ускользнуть*, и понятое может быть вновь чем-то *загорожено*, может стать недоступным; понятность может превратиться в непонятность. Это не значит, будто

1 Ср. § 26, b), стр. 256.

2 Ср. § 9, α), стр. 88.

при этом не остается уже ничего: думать так было бы противосмысленно, поскольку открытость, а вместе с тем и понимание принадлежат вот-бытию всегда. Напротив, при этом остается нечто куда более фундаментальное, чем "ничего", а именно псевдо-понимание — видимость, будто это не-понимание еще остается настоящим пониманием. В самом вот-бытии заложена возможность ввести в заблуждение себя самое.

с) ФОРМИРОВАНИЕ ПОНИМАНИЯ В ИСТОЛКОВАНИИ

Понимание формируется в *истолковании*. Мы видели, что понимание есть бытийное осуществление открытости; *истолкование же есть модус этого бытийного осуществления открытости. Истолкование есть основная форма познания.*

В соответствии с вышеизложенным это значит, что истолкование как таковое не является собственно размыкающим, ибо размыкание обеспечивает понимание, т.е. само вот-бытие. Истолкование обеспечивает всегда только *выделение разомкнутого*, которое представляет собой формирование присущих пониманию возможностей. Ближайший повседневный способ истолкования имеет функциональную форму аппрезентации, а именно аппрезентации значимости в смысле выделения доступных в данный момент связей отсылки.

В ответ на детский вопрос "Что это такое?" объясняют, для чего эта вещь используется, тем самым определяя данную вещь через то, что с ней делают. Такое определение и истолкование отсылает к бытию-в, к обхождению с соответствующей вещью, и посредством такого истолкования эта вещь впервые собственным образом входит в окружающий мир как присутствующая и понятная, хотя лишь предварительно, поскольку собственное понимание осуществляется только тогда, когда вот-бытие само входит в положение дел с вещью окружающего мира. Истолкование аппрезентирует "для-чего" вещи, и тем самым *выделяет* отсылку "для-того-чтобы". Оно выделяет то, "в качестве чего" следует брать, соответственно, понимать встречающуюся вещь мира. Первичная форма всякого истолкования, в котором формируется понимание, представляет собой *обращение к чему-то на основе "в качестве того-то"*, обращение к *чему-то как к чему-то*, т.е. аппрезентирование в обсуждении того, что аппрезентировано в этом первичном и направляющем обращении. При этом необязательно, чтобы данная функциональная форма истолкования — "*обращение к чему-то как к чему-то*" — была выражена в языковой форме предложе-

ния; скорее, именно грамматическая форма предложения есть всегда только форма выражения первичного и собственного предложения, т.е. обращения к чему-то как к чему-то. В этом выделении того, *для чего* и *ради чего* нечто существует, устраняется непонятность, а значение значимости словно бы становится *отчетливым, обретает слово*. Значение, поскольку оно выделено таким образом, может теперь само обрести свое слово, и только теперь возникает возможность отличить выделенное значение как значение слова от означаемой вещи — сложный по структуре процесс, принимающий в разных возможностях истолкования разные формы, процесс, описание которого относится к задачам логики.

В последнем положении заключено нечто для нас существенное: *словесное выражение — язык* — существует лишь постольку, поскольку существует это обращение, а такое обращение к чему-то как к чему-то возможно лишь на основе истолкования, которое, в свою очередь, существует лишь постольку, поскольку есть понимание, наконец, понимание существует лишь постольку, поскольку вот-бытие имеет структуру открытости, т.е. поскольку само вот-бытие определено как бытие-в-мире. Эта взаимосвязь фундирования между отдельными феноменами — обращением, истолкованием, пониманием, открытостью, бытием-в, вот-бытием в то же время определяет и *язык*, т.е. задает горизонт, на основе которого впервые может быть усмотрена и определена сущность языка. Язык есть не что иное, как особая бытийная возможность самого вот-бытия, взятого в той его структуре, которую мы эксплицировали выше.

d) РЕЧЬ И ЯЗЫК

Теперь мы прежде всего должны рассмотреть *речь* повседневности. *Язык* есть бытийная возможность вот-бытия, состоящая в том, что он — сообразно истолкованию, а значит, и значению — делает явным вот-бытие в его открытости. При этом вот-бытие, по меньшей мере, уже выдвинуто в то, в качестве чего мы понимаем его конституцию в аспекте бытия-в и со-бытия. Рассмотренные выше структуры необходимы для выявления сущностной структуры самого языка, однако их еще недостаточно.

Язык делает явным. Он не производит впервые нечто такое, как открытость; скорее, открытость и ее бытийное осуществление — понимание, равно как и понимающее истолкование, — будучи фундированы в фундаментальной конституции бытия-в, суть условия возможности того, что что-то может сделаться явным. Как бытийные условия, они тоже входят в сущностное определение языка, ибо они суть условия возможности этого выявления (*Offenbarung*). Если

язык представляет собой одну из бытийных возможностей вот-бытия, то его основные структуры следует вычленять, исходя из конституции вот-бытия, и априорные структуры вот-бытия должны лечь в основу языкознания.

Говорение как *само-выговаривание* бытия-в и со-бытия представляет собой бытие к миру — речь. Прежде всего и чаще всего речь проявляется как говорящая озабоченность миром. Это означает не что иное, как: *речь есть речь о чем-то*, и она такова, что "*то, о чем*" становится в ней явным. При этом становление-явным того, о чем идет речь, не обязательно должно быть особым предметом тематического познания. Также и *говорение о...* первоначально не подчинено познавательному исследованию: прежде всего и чаще всего речевое делание-явным имеет смысл истолковывающей аппрезентации окружающего мира, на который направлена озабоченность, и первоначально оно отнюдь не рассчитано на познание, исследование, теоретические положения и построения. Поэтому в принципе ошибочно полагать отправным пунктом анализа языка теоретическое положение логики или что-либо подобное, но чтобы это понять, требуется предварительно уяснить себе фундированный бытийный смысл познания и истолкования.

Как бытие-в-мире, говорение есть всегда говорение о чем-то; всякая речь имеет свое "*то, о чем*". Последнее есть просто-напросто то, к чему мы обращаемся, что, стало быть, как таковое уже всегда присутствует, обладая характером мира или бытия-в. То, о чем идет речь, становится явным, поскольку во всякой речи о чем-то говорится что-то. От того, о чем идет речь, следует отличать ее второй структурный момент — *сказанное* как таковое. Если я говорю о какой-то вещи, например, о стуле, то эта вещь сама по себе, как она налична в мире, есть "*то, о чем*". Когда же я говорю "стул обтянут штофом", то сказанным как таковым является эта особенность стула; и это сказанное — не то же, что сам стул. В сказанном "*то, о чем*" *обсуждается*; во всяком обсуждении чего-то *обсуждается* и то, к чему данная речь обращена.

Как бытийный способ вот-бытия, всякая речь, в которой говорится что-то о чем-то, причем говорится целиком и полностью в ходе озабоченного обхождения и бытия-друг-с-другом, по существу представляет собой со-бытие, т.е. по своему смыслу всякая речь есть речь к Другому и с Другим. При этом сущностная структура речи не зависит от того, имеется ли в тот или иной момент актуально фиксированная адресация к определенному Другому. Будучи способом бытия вот-бытия как со-бытия, речь по существу есть *сообщение* (Mitteilung), так что в моей речи я всегда *разделяю* с Другим то, о чем говорю, посредством того, что говорю, посредством сказанного как такового. Следовательно, сообщение дает нам возможность усвоить то, о чем идет речь, т.е. вступить

в бытийное отношение к тому, о чем идет речь, в отношении обхождения. В речи как сообщении осуществляется усвоение мира, в котором мы уже всегда существуем в бытии-друг-с-другом. Понимание сообщения представляет собой *приобщение* (Teilnahme) к *явному*. Всякое понимание — как следующее за сообщением, так и одновременное с ним, — будучи со-бытием, есть приобщение. Сообщение следует понимать, исходя из структуры вот-бытия как бытия с Другим. Сообщение — это не что-то вроде переноса познаний и переживаний из внутренней сферы одного субъекта во внутреннюю сферу другого; в сообщении становится явным бытие-друг-с-другом в мире, а именно на основе открытого мира, который становится явным в говорении друг с другом. Говорение друг с другом о чем-то — это не обмен переживаниями между двумя субъектами, но само бытие-друг-с-другом при обсуждаемой вещи, и лишь отсюда — в первоначальном со-бытии в мире — вырастает самопонимание.

Мы уже знаем, что явный мир представляет собой модус разомкнутости и принадлежит открытости вот-бытия. Сама же открытость сущностным образом определена расположенностью. Это значит, что во всякой речи всегда открывается также и само вот-бытие и его расположенность, тем более, что речь есть его бытийная возможность. Следовательно, когда я разговариваю о чем-то с Другими, я тем самым всегда *выговариваю себя*. Само "некто" и его бытие-в-мире в данный момент всегда становятся явными в говорении, пусть даже так, что о расположенности "извещают" только интонация, модуляции голоса или темп речи. Итак, мы обнаружили четыре структурных момента, сущностным образом присущих самому языку: во-первых, *обговариваемое "то, о чем"*, во-вторых, *сказанное "что"*, в-третьих, *сообщение* и, в-четвертых, *извещение*.

Эти четыре момента суть не просто случайный конгломерат свойств, которые можно обнаружить в языке, рассматривая его так и сяк, с разных сторон: эти структуры даны сами по себе в силу того обстоятельства, что сам язык есть бытийная возможность вот-бытия.

Что касается *извещения*, то следует иметь в виду, что сообщение имеет смысл говорения друг с другом о чем-то, стало быть, прежде всего и первично собеседники — в некотором смысле, который должен быть верно понят, заняты одной и той же вещью: тот, кто ее показывает — в более изначальном смысле, чем тот, кто внимает. Но говорение друг с другом нельзя трактовать так, как если бы собеседники обращали внимание друг друга на собственные внутренние переживания, которые каким-то образом обнаруживают себя с помощью звуков.

Четыре названных структурных момента в единстве принадлежат сущности самого языка, и они сущностным обра-

зом определяют всякую речь; при этом некоторые из них могут отступать на задний план, но никогда не исчезают.

Различные дефиниции "сущности языка", которые до сих пор предлагались, язык как "символ", как "выражение познания", как "извещение о переживаниях", как "сообщение" или как "формирование" собственной жизни — все они затрагивают лишь *одну* из феноменальных особенностей самого языка, которая и полагается в основу одностороннего сущностного определения. Впрочем, было бы мало проку, если бы кто-нибудь собрал и как-нибудь объединил различные дефиниции языка, которые получили известность, — такие попытки останутся безрезультатными до тех пор, пока предварительно не будет выявлена целостная структура, в которой должен быть укоренен сам язык сообразно его бытию и которая позволяет понять его в качестве бытийной возможности вот-бытия. Смысл *научной логики* состоит в том, что она должна выявить возможности и способы истолкования, ступени и формы вырастающего в нем понятийного аппарата. Такого рода научная логика представляет собой не что иное, как *феноменологию речи*, т.е. λόγος'α. Все же остальное, что фигурирует под титулом "логика", есть лишь беспорядочная смесь из анализа мышления, познания, учений о значении, психологии образования понятий, а то и онтологии. Лишь в горизонте этой идеи "логики" становится понятной ее история, а вместе с тем и ход самого философского исследования в формальном аспекте.

Первую составную часть логики в верно понятом смысле составляет *риторика*. Феноменальная ориентация языка на представленные структуры вот-бытия позволяет понять своеобразную дефиницию, которую греки дали человеку: ζῷον λόγον ἔχον, живое существо, способное говорить. Примечательно, что у греков не было специального слова для обозначения языка, как не было и соответствующего понятия: они с самого начала понимают язык как речь, а речь непосредственно связывают с ζῷον, с жизнью — без более глубокого проникновения в сами структуры, но на основе первичного опыта речи как специфического способа существования вот-бытия.

Но поскольку в бытии-друг-с-другом речь выполняет особую функцию, обеспечивая возможность детального обсуждения (Durchsprachens) чего-либо, и поскольку такое обсуждение легко принимает форму диспута, т.е. теоретического рассуждения, постольку именно у греков речь, говорение и λόγος выполняют функцию теоретического обговаривания. Поэтому λόγος получает смысл выявления того, что обговаривается, в его "откуда" и "почему". Тогда выявление сущего в его основаниях, сказанное, выявленное в речи, λευόμενον как λόγος, представляет собой основание, внятое в понимающем понимании, *разумное*; лишь на этом пути λόγος

получает свой производный смысл *разума*, как и *ratio* — средневековый термин, соответствующий *λόγος* у, — имеет смысл *речи*, *разума* и *основания*. *Говорить о...* означает: *выявлять основание, обосновывать, позволять видеть сущее в его "откуда" и "почему"*.

Мы получили феномен речи, который, таким образом, лежит в основании языка: *язык существует только потому, что существует речь*, но не наоборот. Это обстоятельство должно стать феноменально более отчетливым при рассмотрении следующих четырех пунктов: во-первых, речь и слушание; во-вторых, речь и молчание; в третьих, речь и молва; в-четвертых, речь и язык.

α) РЕЧЬ И СЛУШАНИЕ

Бытийное осуществление открытости в ее обоих направлениях — в направлении разомкнутости мира и открытости вот-бытия в его расположенности при себе самом — это понимание как бытийное осуществление открытости; понимание осуществляется в модусе истолкования, которое представляет собой формирование, усвоение и сохранение того, что в понимании открыто. *Тогда сообразная значению (bedeutungsmässige) отчетливость этого истолкования есть речь*; отчетливость берется здесь в смысле значимости и бытия-в в связях отсылок. Речь, коль скоро мы понимаем ее только в аспекте открытости, есть бытийный модус понимания, а значит, способ бытия-в-мире.

Характерно, что слово "понимание" мы используем в двояком значении: во-первых, в смысле понимающего подхода к чему-то, в акцентированном значении прорыва к разомкнутости, к открытости — в специфическом продуктивном смысле, относящемся к особой категории людей, выполняющих функцию открытия, понимающих что-то впервые. Но кроме того мы используем слово "понимать" в смысле внятия, а именно — в смысле *слушать и услышать*. Если мы что-то недослышали, мы говорим: "Я не совсем понял". Понимание в первом смысле как размыкание — сообщается в истолковании, а усвоение истолкования само представляет собой со-понимание как приобщение к открытому. В этом со-понимании "понимать" означает также и "слышать кого-то". Эта способность слышать Другого, с которым я существую, или же способность слышать себя самого, существующего способом говорения (что ни в коей мере не зависит от произнесения звуков в смысле говорения вовне), коренится в бытийной структуре изначального бытия-друг-с-другом.

Следует иметь в виду одно существенное обстоятельство: фонетическое говорение и акустическое слушание по своему бытию фундированы в говорении и слушании как бытийных

модусах бытия-в-мире и со-бытия. Фонетическое говорение существует лишь потому, что существует возможность речи, и точно так же акустическое слышание существует только потому, что бытие-друг-с-другом изначально характеризуется как со-бытие в смысле слушания друг друга. Со-бытие — это не наличное бытие, пусть даже среди других людей: как бытие-в-мире, оно в то же время означает, что вот-бытие "послушно" Другим, слушает их, или же не слушает. Со-бытие имеет структуру (*по*)слушания по отношению к Другим, и лишь на основе этого первичного послушания существует нечто такое, как обособление, образование группы, формирование общества и т.п. В более точной формулировке слушание друг друга, в котором образуется со-бытие, — это согласие (*Folgegeben*) в бытии друг с другом, содействие в озабоченности. Отрицательные формы его осуществления — несогласие, не-слышание, противодействие и пр. — суть только привативные модусы самого послушания. На основе этой способности слышать, имеющей конститутивное значение для бытия-в, существует нечто такое, как *прислушивание*.

В феноменальном смысле прислушивание тоже более изначально, чем простое ощущение тона и взятие звука. Прислушивание тоже представляет собой понимающее слушание, т.е. "изначально и прежде всего" мы слышим как раз-таки не шумы и звуковые комплексы, но тарахтящий мотор, трамвай, мотоцикл, колонну на марше, северный ветер. Чтобы "услышать" нечто вроде "чистого шума", нужно предварительно принять очень искусственную и сложную установку. Но тот факт, что прежде всего мы слышим именно мотоциклы, автомобили и т.п. (что в сущности-то звучит довольно странно), дает нам феноменологическое подтверждение того, что именно в нашем ближайшем бытии в мире мы уже всегда заняты самим миром, а не "ощущениями", которые, словно в каком-то театре, представляют вещи. Нам нет нужды обрабатывать и оформлять мешанину чувств, ибо мы как раз-таки первоначально существуем при том, что понято; первоначально ощущения и впечатления не входят в сферу естественного опыта.

Также и в слушании речи мы — первоначально — слышим сказанное, даже если мы не понимаем эту речь, или даже если она говорится на чужом языке, — все равно мы слышим прежде всего *непонятные* слова, но ни в коей мере не голые фонетические данности. Прежде всего мы слышим сказанное — не сказанность и проговоренность как таковую, но "то, о чем" идет речь. Правда, мы можем одновременно вслушаться и в способ сказанности — в дикцию, — но и это возможно только в предварительном со-понимании того, о чем идет речь; ибо лишь тогда мы можем схватить то, как что-то говорится. Равным образом и ответная речь как таковая следует прежде всего из понимания того, о чем

что-то сказано, из соответствующего смысла. Слушание принадлежит речи, как со-бытие — бытию-в-мире. Слушание и речь даны вместе с пониманием как два равнозначальных феномена. Слушание есть основной способ понимающего бытия-друг-с-другом. Говорить может лишь тот, кто может вести речь и слушать. Что для этого слушания вообще существуют вещи вроде ушных раковин и барабанных перепонок, — это чистая случайность. Лишь там, где речь и способность слушать суть бытийная возможность, возможно также и прислушивание. Тот, кто не способен слушать в настоящем смысле этого слова, — в том смысле, который мы подразумеваем, когда говорим о ком-то "он не может услышать" (причем мы не считаем его глухим), — вполне способен прислушиваться, и именно потому, что голое, лишённое слышания "только-прислушивание" представляет собой определенную привативную модификацию слушания и понимания.

В) РЕЧЬ И МОЛЧАНИЕ

Конститутивное значение для речи имеет как слушание, так и *молчание*. Молчать может лишь сущее, бытие которого определяется тем, что оно может говорить. Но в феноменальном смысле из этого следует: *как способ бытия речи, молчание есть определенный модус самовыговаривания о чем-то для Другого*. Тот, кто в бытии-друг-с-другом молчит, может сделать явным, "дать понять" что-то более собственным образом, т.е. может говорить в более изначальном смысле, нежели тот, кто тратит много слов. Многословие ни в малейшей мере не гарантирует, что то, о чем идет речь, станет явным скоро и в широком объеме. Напротив, многословие не только ничего не раскрывает, но может как раз-таки все скрыть, сделать непонятным, заболтать. Однако молчание — это не просто немота. Скорее, именно немой стремится к речи и озвучиванию. Он говорил бы, если бы мог. Одно то, что кто-то нем, еще не доказывает, что он способен молчать; молчащий же как раз-таки может говорить когда захочет. Впрочем, молчаливость, как и немота, тоже еще не доказывает, что данный человек молчит и способен молчать, — скорее, именно в говорении, и только в нем, можно по-настоящему молчать. Тот, кто никогда ничего не говорит, не может и молчать. Поскольку в молчании заключена возможность сделать что-то явным, и при этом оно, как модус осуществления речи, образует понимание, а вместе с пониманием обнаруживает и открытость вот-бытия, — постольку в бытии-друг-с-другом молчание способно призвать и вернуть вот-бытие к его собственной бытию, причем именно тогда, когда вот-бытие в повседневности своего существования позволяет увлечь себя

обговоренному миру и говорению о нем. Поскольку первоначально говорение всегда представляет собой объявление чего-то в публичном бытии-друг-с-другом — в сообщении, — то в конечном счете призывание вот-бытия к нему самому, к его изначальной и настоящей расположенности, должно осуществляться в молчании, которое выступает здесь как модус речи и истолкования. Чтобы уметь молчать, нужно иметь, что сказать: когда открытость представляет собой настоящую и обширную разомкнутость мира, лишь тогда ей отвечает расположенность вот-бытия, открывающаяся в модусе *умолчания*, умолчание как форма расположенности, которая не только и не столько скрывает что-то, сколько — именно в озабоченном обхождении и в бытии с Другими — ставит бытие на первое место, прежде всех речей и дискуссий о нем. Из такого умолчания происходит настоящее умение слушать, а в последнем конституируется настоящее бытие-друг-с-другом. Так в обоих этих феноменах — слушания и молчания — становится зрима речь как бытийный модус вот-бытия.

γ) РЕЧЬ И МОЛВА

Теперь рассмотрим третий феномен, данный вместе с речью, — *молву*. В образовании открытости вот-бытия речь выполняет особую функцию: она растолковывает, т.е. в своем сообщении она выделяет отношения-отсылки значимости. Сообщая, речь выговаривает выделенные таким образом значения и их связи. Когда слово выговаривается, выделенное в истолковании значение становится доступным для бытия-друг-с-другом. Слово выговаривается в публичность. Проговоренная речь сохраняет в себе истолкование. В этом состоит смысл того, что мы подразумеваем, когда говорим, что слова имеют значения. Значение слова и язык как целокупность слов суть истолкование мира и вот-бытия (бытия-в), сообщенное бытию-друг-с-другом. *Озвучивание растолкования есть омирщение открытости.*

Сообщение, когда оно настоящее и действительно услышано, обнаруживает понимающее со-бытие при том, что обговаривается. Поскольку сообщение высказано в слове, сказанное становится доступным для Других "на словах", т.е. как нечто в мире. Выговоренное представляет публичности понятность, в которой то, о чем говорится, не обязательно должно быть анпрезентировано как подручное и наличное, т.е. проговоренная речь может быть понята и без изначального со-бытия при том, о чем говорится. Это значит, что в слушании и последующем понимании понимающее бытийное отношение к тому, о чем идет речь, может остаться неопределенным, безразличным, даже выхолощенным до чисто формального подразумевания того же самого, что подра-

зумевалось и в изначальном понимании. Так при отсутствии понимающего бытийного отношения ускользает обсуждаемая вещь. Но когда обсуждаемая вещь ускользает, сказанное как таковое — слово, предложение, изречение — остается доступным в мире, а вместе с тем и известная понятность и растолкованность вещи. При отсутствии верного понимания речь, хоть и лишается своих корней, тем не менее остается понятной, а поскольку такая — оторванная от своей почвы — речь всегда остается речью, ее можно пересказать и передать Другим без собственного понимания. Тогда слушание речи уже не является приобщением к бытию с Другими при обсуждаемой вещи, ибо ведь сама вещь уже не получает изначального раскрытия: слушание здесь — это со-бытие при сказанном в смысле сказанности как таковой. Слушание становится здесь слушанием *голого проговаривания*, а понимание — пониманием *понаслышке*. То, что при этом услышано и некоторым образом понято, может быть передано Другим, и такая речь — речь как передача и пересказ обнаруживает все большую беспочвенность того, что было проговорено изначалью. Беспочвенность возрастает в пересказе в той мере, в какой ей отвечает закрепление выражаемого в речи мнения. Такого рода речь — беспочвенная речь, формирующаяся в пересказе, представляет собой *молву*. Я подразумеваю под этим словом вполне определенный феномен, и в нем нет ничего от пренебрежительной оценки.

Молва сама положена вместе с вот-бытием и его существованием. Как и слушание и молчание, молва представляет собой конститутивный феномен, данный вместе с речью как одним из способов бытия вот-бытия. Молва не сводится к сообщению из звучащих словах: сегодня молва в куда большей степени проистекает из написанного. В этом случае пересказ представляет собой не речь понаслышке, но слушание и говорение на основе прочитанного. Характерно, что при этом чтение осуществляется без понимания соответствующих вещей: такой читатель — по-видимому, такие читатели есть и в науке, — усваивает способность весьма искусно толковать о вещах, которые он никогда не видел. Здесь решающее слово в известной мере имеет сам факт высказанности: того, что нечто вообще сказано, и что говорится нечто определенное, уже достаточно, чтобы сказанное оказалось истинным, и чтобы кто-то подхватил его, чтобы передать дальше. То, о чем говорит молва, лишь подразумевается как нечто неопределенно пустое, потому что речь об этом лишена ориентиров. Отсюда проистекает тот факт, что когда люди, которые должны обсудить какую-либо вещь, говорят о ней лишь понаслышке, они собирают в одну кучу всевозможные мнения, взгляды и толкования, т.е. лишь пересказывают то, что они выхватили из прочитанного или услышанного, не имея чувства, чтобы распознать, какое из своих или чужих мнений

имеет предметное содержание, а какое нет. Забота об открытии направляется не на вещь, но на речь, и молва, господствующая именно в силу беспочвенности, укрепляется в своем господстве, которое есть бытийный способ истолкования вот-бытия. Беспочвенность молвы отнюдь не лишает ее публичного признания, но только способствует ему, ведь молва — это возможность истолкования чего-то без предварительного усвоения сути дела. Молва, которую может подхватить кто угодно, как раз-таки освобождает от задачи собственного понимания. Того, кто говорит вместе с другими, в рамках молвы принимают всерьез. *Свободно парящее толкование, принадлежащее всем и не принадлежащее никому*, властвует над повседневностью, и вот-бытие всегда вырастает в такого рода толковании и все более вращается в него. Это толкование мира и вот-бытия, господствующее и закрепленное в качестве молвы, мы обозначим как *повседневную растолкованность вот-бытия*.

Всякое вот-бытие движется в такой растолкованности, которая чаще всего совпадает с растолкованностью того или иного поколения и модифицируется вместе с ней. Эта растолкованность заключает в себе то, что говорят о мире и вот-бытии в публичном бытии друг с другом. То, что говорят — что говорит "некто", — направляет всякое толкование и тем самым определяет, каким станет понимание; стало быть, то, что говорит "некто", — это и есть то, что распоряжается различными бытийными возможностями вот-бытия.

Толкование — это обращение к чему-то, раскрывающее его как что-то. Решающее для толкования — то, что в нем что-то берется *как что-то*. Изначальность толкования заключается в том, каким образом это "как что-то" получено и усвоено. К примеру, сегодня говорят, — и все это слышат и уже слышали прежде, — что Рембрандт достоин уважения. *Некто* так говорит. Тем самым предзадан определенный подход к некоему Рембрандту и определенный взгляд на него: им восхищаются *eo ipso*, не ведая, почему, и даже если кто-то замечает, что сам он не находит здесь ничего интересного, он тем не менее восхищен Рембрандтом, потому что раз говорят, что так надо, значит, так оно и есть. Отшлифованная молва публичной растолкованности подталкивает к индифферентной понятности и доступности толкуемых вещей для всех и каждого. Поэтому молва представляет собой неискоренимый, поскольку *укорененный в самом вот-бытии, способ бытия "некто"*, способ, которым "некто" по преимуществу осуществляет свою власть.

д) РЕЧЬ И ЯЗЫК

Растолкованность закрепляется тем прочнее, что сообщенная речь всегда высказана, а проговоренность истолко-

вания (язык представляет собой именно и только это) переживает свой рост и упадок. Язык сам существует способом вот-бытия. Нет языка вообще, в смысле некоторой свободно парящей сущности, к которой были бы причастны так называемые реальные единичности. В своем бытии всякий язык — как и само вот-бытие — *историчен*. Бытие языка, в котором вот-бытие всегда первоначально движется, кажется равномерным и ничем не связанным лишь потому, что оно не принадлежит ни одному определенному, существующему здесь и теперь вот-бытию, т.е. потому, что ближайшим образом язык существует в качестве "некто". На основе этого становится возможно изначальное усвоение языка, или изначальное собственное бытие в нем. В известном смысле это бытие в языке может возникнуть на основе овладения неким множеством слов, но может вырасти также из изначального понимания вещей. Поскольку язык есть модус существования вот-бытия, так что его бытийная структура — это целиком и полностью структура вот-бытия, постольку существует нечто такое, как "мертвые языки". Как проговариваемый, язык уже не растет, тем не менее возможно, что он еще продолжает жить как речь и растолкованность. "Смерть" языка не исключает "жизнь" принадлежащей ему речи и открытости, подобно тому, как умершее вот-бытие еще может ожить в значительном историческом смысле, быть может, куда более собственным образом, чем в то время, когда оно существовало в собственном смысле слова. Вложенная в язык открытость может сохраняться, или же обновляться, и после его "кончины". Например, в настоящем историческом понимании вот-бытия римлян латынь жива, хоть и считается "мертвым" языком. Использование же этого языка как особого языка церкви уже не репрезентирует его в качестве "живого". Не случайно, что язык церкви — "мертвый" язык; церковная латынь "мертва" не потому, что способствует международной понятности догматов, тезисов, дефиниций и канонов, но потому, что она, как "мертвый" язык, уже не сможет претерпеть никаких изменений в значении слов, потому что она представляет собой форму выражения, приспособленную для закрепления определенных тезисов и мнений, — тогда как во всяком "живом" языке связи значений постоянно модифицируются вместе с растолкованностью всегда историчного вот-бытия. Если такие тезисы перевести, то это был бы перевод на историчное понимание данного момента, так что эти тезисы тотчас потеряли бы свою нивелированную однозначность.

Язык имеет свое собственное бытие лишь пока в нем на почве понимания, т.е. заботы об открытости вот-бытия, прирастают новые связи значений, а вместе с тем, хотя и не обязательно, новые слова и обороты. Он меняется, поскольку проговаривается на разных ступенях толкования вот-бы-

тия, что не всегда проявляется в словесных выражениях. Внутри господствующего языка, в котором существует само вот-бытие и его история, каждая эпоха и каждое поколение в свою очередь имеют свой особый язык и присущие ему специфические возможности понимания. Это отчетливо проявляется в преобладании определенных слов и формул. Например, до войны тенденция нашего толкования вот-бытия была направлена на "жизнь" и "переживание". Все вокруг — вплоть до философии — говорило о "жизни" и "переживании". Сегодня же эти слова лишены прежних привилегий, многие боятся их даже произносить. Вместо этого мы сегодня говорим о "проблематичности существования" и о "принятии решения". Уже стало хорошим тоном, чтобы существование было "проблематичным". Нынче все — "решение", неизвестно только, "решились" ли на что-то те, кто так говорит, или только намереваются это сделать, — так же, как прежде было неясно, то ли те, кто говорит о "переживании", в самом деле еще могут что-то "пережить", то ли эта возможность уже исчерпана, и именно поэтому о ней пошла молва. Лозунговые слова и фразы суть метки молвы, последняя же представляет собой один из способов существования вот-бытия.

Но и те значения, что обретенны более или менее изначальны, и слова, на которых они отчеканены, будучи выговорены, тоже препоручаются молве. Однажды произнесенное слово принадлежит всем, и нет никакой гарантии, что в его повторении кем-то будет воспроизведено и его изначальное понимание. Однако такая возможность подлинного со-речения существует и документирует себя прежде всего в том, что открытость, данная вместе с тем или иным словом, может быть исправлена и развита посредством определенных предложений. Более того, иногда именно высказанная речь впервые позволяет отчетливо постигнуть бытийные возможности, которые были даны и прежде, но всегда только в безотчетном опыте. В слове открытость вот-бытия, в особенности его расположенность, может стать зримой таким образом, что через это для вот-бытия высвобождаются новые бытийные возможности. Так речь, прежде всего поэзия, может высвободить даже новые бытийные возможности вот-бытия. Тем самым речь положительно удостоверяет себя в качестве *модуса вызревания и проявления (Zeitigung) самого вот-бытия.*

§ 29. Ниспадение как основное движение вот-бытия

а) МОЛВА

Как речь, молва имеет бытийную тенденцию открытия; в этом смысле повседневная растолкованность живет в молве. Формы молвы весьма разнообразны, но все они суть формы специфического бытия-в-мире: вот-бытие идет навстречу "некто", и "некто" перенимает то, что вот-бытие считает собственными событиями событиями, в которых оно решает, как ему быть. Сегодня особенно легко продемонстрировать это бытие способом "некто"¹.

Сегодня на конгрессах принимают решения насчет метафизики или еще более высоких материй. Все, что нужно сделать, первым делом вносится в повестку дня: что ни день, люди собираются вместе, и каждый ждет, чтобы Другой что-нибудь сказал; что не сказано, то не имеет никакого веса, ибо некто успел высказаться. Если все выступающие ораторы мало что смыслят в деле, то считается, что множество непониманий в сумме так-таки даст хоть какое-то понимание. Сегодня есть люди, которые переззают с конгресса на конгресс и полагают, что при этом действительно что-то происходит, и что они действительно что-то делают; в сущности, уваливая от работы, люди ищут в молве прибежище для своей, конечно, неосознанной беспомощности. Не следует воспринимать характеристику данного феномена как моральную проповедь или что-то в этом роде; для подобных вещей здесь не место. Наша задача — только указать на феномен, на возможность, имеющую конститутивное значение для структуры вот-бытия. Не нужно думать, что наше время особо отмечено этим феноменом. Античная софистика в своей сущностной структуре была тем же самым, хотя в чем-то она, вероятно, была не столь безрассудна. Мнимая занятость опасна прежде всего потому, что при этом некто пребывает *bona fide*, т.е. полагает, что все обстоит наилучшим образом, и люди обязаны участвовать в конгрессах. Эта своеобразная форма молвы, целиком и полностью подчиняющая себе вот-бытие в бытии-друг-с-другом, представляет собой функцию открытия, но только в примечательном модусе *сокрытия*.

Для того чтобы речь могла скрывать, истолковывать что-то дефективным образом, вовсе не требуется явного намерения обмануть, сознательно выдать в речи одно за другое: уже беспочвенного проговаривания и пересказа достаточно, чтобы модифицировать бытийный смысл речи

¹ Ср. § 26. b), стр. 256 и сл.

истолкование как формирование открытости — в сокрытие. Молва, поскольку она всегда обращается к вещи без ее изначального понимания, всегда и изначально является *скрывающей сама по себе*. Как сообщение, молва ставит какое-либо воззрение или мнение впереди раскрытой или раскрываемой вещи. Дефективный модус размыкания мира представляет собой его *загораживание*, а соответствующий модус сокрытия расположенности — *искажение*. Когда определенные формы настроения, чувствования выставляются напоказ, образуется расположенность, которая искажает данное вот-бытие, превращая его в другое, так что в бытии-при-себе-самом вот-бытие уже не совпадает с самим собой и не является тем, что оно есть собственно. *Загораживание и искажение суть модусы ниспадения* истолкования, а вместе с тем и открытости вот-бытия.

Молва более скрывает, чем открывает. Она скрывает прежде всего постольку, поскольку задерживает открытие, а именно в силу мнимой уже-открытости, которая ей присуща. Поскольку вот-бытие прежде всего пребывает в "некто", последнее же имеет свою растолкованность в молве, постольку именно в бытийной тенденции вот-бытия к "некто" показывает себя тенденция к сокрытию. И коль скоро это сокрытие происходит вопреки всем отчетливым намерениям, в нем и в тенденции к нему проявляется бытийная структура вот-бытия, данная вместе с самим вот-бытием. В сокрытии, которое обнаруживает само вот-бытие, дает о себе знать своеобразный способ существования, который мы обозначим как *оттеснение вот-бытия от себя самого* — оттеснение от его собственной изначальной расположенности и разомкнутости. Назовем этот способ бытия, заключающийся в том, что вот-бытие в своем бытии как повседневности оттесняет себя от себя самого, *ниспадением*.

Термин "ниспадение" обозначает определенное *бытийное движение в свершении вот-бытия*, и опять же его не следует понимать в оценочном смысле, как если бы он маркировал нечто вроде привходящего дурного качества вот-бытия, на которое можно было бы посягнуть, и которое, может быть, будет устранено на более высокой ступени культурного прогресса человечества. Так же, как открытость, со-бытие и бытие-в, ниспадение представляет собой конститутивную бытийную структуру вот-бытия, а именно специфический феномен бытия-в, в котором вот-бытие всегда имеет свое бытие ближайшим образом. Тому, кто придерживается ориентации на "между" миром и вот-бытием, пребывание в модусах "некто" и молвы покажется безопорным и шатким состоянием этого бытия. Между тем, эта безопорность есть именно то, что образует самую прочную повседневность вот-бытия, — модус ниспадения, в котором вот-бытие теряет себя самое.

в) ЛЮБОПЫТСТВО

Второй модус безпорности обнаруживается в другом способе существования вот-бытия — в *любопытстве*.

Как было сказано, истолкование, как формирование открытости, представляет собой первичное познание. Открытость имеет конститутивное значение для бытия-в. Всякая озабоченность как таковая, поскольку она аппрезентирует разомкнутый окружающий мир (мир труда) в его отсылках, представляет собой открытие и истолкование. Озабоченность на что-то ориентируется и чем-то направляется. Озабоченность, забота которой закреплена в некотором "ради-чего", и которая движется в "для-того-чтобы", направляется *осмотрительностью*. Осмотрительность, ориентированная на присутствие заботливости, задает ход и средства осуществления, подходящий случай и "свое" время для всех дел, за которые мы принимаемся и для всех замыслов, которые мы исполняем. Эта зримость, присущая осмотрительности, представляет собой сформировавшуюся возможность озабоченного открытия, видения. При этом видение не сводится к видению глазами, в нашем использовании этот термин вообще не имеет первичной связи с чувственным внятием, но обозначает озабоченную и заботящуюся аппрезентацию в широком смысле.

Уже *Августин* обратил внимание на это своеобразное преимущество видения перед прочими формами внятия, хотя в конечном счете не сумел прояснить этот феномен. Так, в своих *Confessiones*¹, обсуждая *concupiscentia oculorum*, так называемую "похоть очей", он говорит: *Ad oculos enim videre proprie pertinet*, видение принадлежит собственно глазам. *Utinam autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus*. Но мы применяем это слово "видеть" также и к другим чувствам, а именно когда они дают нам какое-нибудь знание. *Neque enim dicimus: audi quid rutillet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia*. Мы ведь не говорим: "послушай, как это отливает красным", или "понюхай, как блестят", или "отведай, как ярко", или "потрогай, как сверкает"; во всех этих случаях мы говорим "*смотри*", говорим что все это видно. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt*, мы ведь говорим не только: "посмотри, как светится", что доступно только глазам, *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit*. Мы говорим также: "смотри, как звенит", "смотри, как пахнет", "посмотри, какой в этом вкус", "посмотри, как это твердо". *Ideoque*

1 *Augustinus. Confessiones, lib. X, cap. 35.* (Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. М., 1992. стр. 152 и сл.)

generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Поэтому чувственное познание вообще называется "похотью очей", ибо если дело идет о познании, то и другие чувства в силу известного сходства присваивают себе обязанность видеть, принадлежащую прежде всего глазам. Другие чувства в известной мере присваивают себе этот способ осуществления видения, поскольку дело идет о cognitio, о постижении чего-либо. Здесь становится ясно, что в плане видения видение имеет преимущество, и поэтому его смысл не сводится к одному только видению глазами; видение отождествляется здесь с постижением, что имело место уже у греков. *Августин* не пытается прояснить само это преимущество видения и не исследует его роль в бытии вот-бытия, хотя и высказывает в этом фрагменте ряд глубоких соображений о сущности concupiscentia oculorum.

Нечто подобное мы находим и в античной философии. Трактат, который в собрании произведений *Аристотеля*, посвященных онтологии, стоит на первом месте, начинается со следующего положения: πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει¹. В бытии человека сущностным образом заложена забота о видении. Этим положением *Аристотель* начинает свою "Метафизику", где, собственно, оно трактуется превратно, но как бы то ни было, именно этим положением он начинает свое вводное исследование, имеющее целью выяснить происхождение теоретической позиции (Verhaltens) человека, как ее тогда видели греки. Так вот, у *Аристотеля* именно любопытство оказывается той изначальной позицией, которая мотивирует теоретическую позицию, θεωρεῖν, разумеется, только в греческом смысле. Это, конечно, односторонняя интерпретация, но она мотивирована греческим способом рассмотрения вещей. Для нас существенно только то, что εἰδέναι (которое нельзя переводить как "знание") действительно имеет конститутивное значение для φύσις человека.

Озабоченное обхождение в повседневности может обрести покой, будь то в смысле паузы для отдыха или в смысле завершения дела, которым мы озабочены. Такого рода покой и отдых суть модус озабоченности, ибо в состоянии покоя забота не исчезает, только мир в состоянии отдыха уже не аппрезентирован для озабоченного исполнения каких-либо замыслов. Теперь мир выходит навстречу уже не осмотрительности, но праздному пребыванию-при. В таком пребывании-при видение освобождается от осмотрительности: оно уже не связано специфическими отношениями отсылок, как

1 Aristoteles, *Metaphysik* A 1, 980 a 21.

они определяют встречу мира труда. Это освобождающееся высвобождающееся из осмотрительности — видение, как модификация озабоченности, все еще остается заботой, т.е. теперь забота вкладывается в это освобожденное голое видение и вняtie мира.

Но видение — это вняtie далекого. Забота видения, ставшего свободным, есть озабоченность далеким; это значит, что вот-бытие как бы перепрыгивает ближайший мир озабоченности — повседневный мир труда — и отклоняется от него. Как свободно парящее видение — взгляд вдаль — праздное пребывание *eo ipso* не пребывает более при ближайшем, и это уже не-пребывание при ближайшем представляет собой заботу открытия и приближения того, что еще не испытано, т.е. не испытано в повседневности, — заботу "отойти от" того, что всегда и ближайшим образом подручно.

Отдых высвобождает заботу *любопытства*; ее высвобождение означает, что она присутствует уже всегда, но как бы связана, вынуждена в своем видении и вняттии следовать за встречающимся миром. Первую специфическую структуру этого высвобожденного видения — видения *внешнего вида* мира, который видится голому взгляду — составляет *безостановочность* (*Unverweilen*). Безостановочность означает, что вот-бытие не задерживается на чем-то, что схвачено определенно и тематически, напротив, предпочтение отдается характерному перескакиванию с одного на другое, что составляет конститутивную черту любопытства.

Пребывать в праздности — это не то же, что "уставиться" на наличное. Перерыв в выполнении какой-то определенной работы — это не то же, что ее "консервация", которая как бы фиксирует мою озабоченность в одной точке: отдых *eo ipso* представляет собой отход от ближайшего и знакомого. Однако то новое, что аппрезентирует вняtie любопытства, тоже не является тематическим. Это можно уяснить на примере структуры аппрезентации в озабоченности. Эта аппрезентация окружающего мира исходит из того, на чем первоначально задерживается забота, из того, ради чего что-то предпринимается. Каким же образом осуществляется приближение мира в безостановочном вняттии любопытства?

Будучи заботой голого внятия встречающегося мира и увлеченности им, озабоченность любопытства направляется не на связывающее и тематическое присутствие, не на определенное "ради-чего" в мире, которое только и надлежит видеть, не на определенные вещи и события мира: любопытство аппрезентирует ту или иную вещь исключительно только для *того, чтобы ее увидеть*, т.е. для того, чтобы увидев нечто, всякий раз переходить к ближайшему иному. "Ради-чего" любопытства — это не определенное присутствие, но возможность непрерывной смены присутствия, т.е. безостановочность любопытства озабочена, в сущности, то-

лько необязательностью дела, голой занимательностью мира. Здесь дело идет о бытии-в-мире, которому соответствует характерная расположенность — определенное беспокойство и возбуждение, которое по своему смыслу таково, что настоятельность и нужды повседневного вот-бытия его никак не затрагивают, которое безопасно и не связано какими-либо обязательствами. Этот вид расположенности аппрезентирован вместе с соответствующим присутствием, которым озабочено любопытство, коротко говоря, безостановочная озабоченность видения, озабоченность только тем, чтобы видеть, обеспечивает *рассеянность*. *Безостановочность и рассеянность* принадлежат бытийной структуре охарактеризованного феномена любопытства. В рассеянности растворяется избирательность и равномерность озабоченного, исполняющего что-то обхождения и соответствующего отношения к миру, поскольку присутствие того, чем озабочено любопытство, — того, что нужно увидеть, — сущностным образом и постоянно меняется, поскольку само любопытство обеспечивает себе именно эту смену.

Эти два характера — безостановочность и рассеянность — образуют в вот-бытии своеобразную *безместность*. Забота о приближении всегда нового мира и все новых Других (например, кто-то все время ищет новых знакомств), но с единственной целью постоянно видеть что-то новое, обнаруживает себя как возможность, в которой вот-бытие выходит из повседневно обычного и теряется в необычном. Эта рассеивающая безостановочность, имеющая конститутивное значение для самого вот-бытия, скрывает в себе модус беспочвенности, образ существования, в котором вот-бытие оказывается всюду и нигде и стремится к тому, чтобы избавиться от себя самого. В таком любопытстве вот-бытие организует *побег от самого себя*.

В феномене любопытства, как и в феномене молвы, показывает себя ниспадение как вид бытия. Любопытство и молва суть конститутивные способы существования бытия-в-мире. "Некто", которое в молве определяет общественную растолкованность, в то же время направляет и размечает пути любопытства. Оно говорит, что нужно посмотреть и прочитать, и наоборот, то, что открыло любопытство, становится и предметом молвы. Эти два феномена, эти две тенденции к беспочвенности, не просто соседствуют друг с другом, но одна из них влечет за собой другую. Бытие всюду и нигде, присущее любопытству, препоручается молве, которая принадлежит всем и никому.

е) ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ

Я сам предоставляю вот-бытие, как повседневное бытие-друг-с-другом в мире, молве и любопытству. Как озабочен-

ность, оно озабочено также и сокрытием своей открытости. Например, в своих толкованиях оно видит себя самое на основе растолкованности "некто" и наряду с прочим всегда обеспечивает себе также бегство от самого себя. Коль скоро мы сказали, что вот-бытие озабочено также и самим своим ниспадением, следует заметить, что в этой озабоченности ниспадением последнее первоначально как раз-таки не становится явным, как если бы оно было отчетливой целью вот-бытия. Напротив, поскольку в своем любопытстве вот-бытие в определенных границах знает и обсуждает в молве все, постольку скорее утверждается мнение, будто это бытие в качестве "некто" и есть собственное и подлинное бытие. Общезначимость, которой наделено все, что говорят, и то, как смотрят на вещи, является для публичности и для "некто" как раз-таки самым надежным ручательством за изначальность его бытия. Это значит, что и самоистолкование повседневного бытия-друг-с-другом входит в сферу этой мнимости. Но тем самым в вот-бытие входит *двусмысленность* — третий феномен ниспадения, функция которого состоит в том, что он специфическим образом усиливает ниспадение, данное в молве и любопытстве.

Это двоякая двусмысленность. Во-первых, она затрагивает мир, т.е. то, что встречается и происходит в бытии-друг-с-другом. В этом аспекте усиление ниспадения, как оно исходит от двусмысленности, имеет функциональный смысл удержания вот-бытия под гнетом "некто". Во-вторых, наряду с миром, двусмысленность затрагивает и само со-бытие, мое бытие и бытие Других. В аспекте этого бытия-друг-к-другу усиление ниспадения означает предварительный подрыв настоящей укорененности вот-бытия в нем самом, т.е. двусмысленность не позволяет ему достичь изначального бытийного отношения в бытии-друг-с-другом.

Поскольку в повседневном бытии-друг-с-другом все, что встречается в мире, доступно каждому, и каждый может об этом говорить, постольку вскоре становится, собственно, несущественно, кто живет на основе настоящего понимания, а кто нет. Способность высказываться и навык известного повседневного понимания всего, что только есть на свете, может возрасти в публичности до такой степени, что растолкованность, в которой движется "некто", с легкостью подыгрывает всем и во всем. Так в атмосфере публичности разыгрывается нечто двусмысленное: дело выглядит так, будто оно усматривается и обсуждается по-настоящему, но в сущности это не так, — и то, что выглядит как настоящее, вполне может оказаться настоящим.

Но двусмысленность затрагивает не только то, какие вещи доступны для нашего пользования и наслаждения, и как мы ими распоряжаемся: ее сфера значительно шире. Все знают и говорят о том, что имеет место, что, как мы говорим,

случается, но помимо этого всякий уже способен судить о том, чего еще нет, но что, собственно, следует сделать. Всякий и всегда уже заранее почувствовал то, что чувствуют и о чем догадываются также и Другие. Этот способ бытия, состоящий в том, чтобы "держать нос по ветру", это чутье на слухи, является самым каверзным способом, каким двусмысленность удерживает вот-бытие под своим гнетом. Ибо если бы однажды то, о чем все догадывались и что предчувствовали, в самом деле осуществилось, то оказалось бы, что именно двусмысленность уже позаботилась об отмирании интереса к этой вещи; ибо этот интерес существует только в качестве любопытства и молвы, и лишь постольку, поскольку имеется возможность ни к чему не обязывающего только-чувствования вместе с Другими. Молва обеспечивает только возможность чувствовать что-то вместе с Другими, но не обязанность приступить к делу; т.е. у тех, кто "держит нос по ветру", совместная занятость чем-то отсекает все последствия, как только приближается осуществление. Ведь осуществление вынуждает вот-бытие вернуться к себе самому. Для публичного взгляда на вещи такое бытие скучно, и потом, при виде осуществления того, что предчувствовалось, молва всегда наготове с утверждением: конечно, это можно было сделать, ибо ведь все это уже предчувствовали. Более того, в конечном-то счете молва даже негодует, когда то, что предчувствовалось и постоянно обсуждалось, действительно осуществляется, ибо это лишает ее возможности почувствовать что-то еще насчет этой вещи.

Двусмысленность публичной растолкованности, определенная любопытством и молвой, подавляет бытие-в-мире постольку, поскольку выдает предчувствие и предваряющее обсуждение чего-то за собственное свершение, а на осуществление и понимание той или иной вещи ставит клеймо незначительности. За счет этой двусмысленности публичная растолкованность обеспечивает себе постоянное преимущество — тем большее, чем лучше она подыгрывает любопытству, предоставляя ему то, что оно ищет: то, чего сегодня еще нет, но что может появиться завтра.

Но когда вот-бытие вкладывает себя в молчаливое осуществление, его время отличается от времени молвы: для публичного взгляда это куда более скучное время, ибо молва живет в более быстром темпе, — поэтому всякий раз, когда то, что давно предчувствовалось, происходит, оказывается, что оно произошло слишком поздно, т.к. молва уже давно перешла к чему-то другому, новейшему. Так молва и любопытство заботятся о том, чтобы собственное и действительно новое создание (творение) eo ipso оказалось для публичности устаревшим, и потому чаще всего оно высвобождает и утверждает себя в своих позитивных возможностях лишь тогда, когда теряет силу молва в ее скрывающе-подавляющей фу-

нкции, или же когда сокрытие устраняется явным образом. Это происходит в процессе действительного освобождения прошлого как *истории*. Подлинная историческая наука есть не что иное, как борьба против этого бытийного движения вот-бытия — сокрытия посредством публичного самоистолкования.

Но -- во-вторых -- любопытство и молва в их двусмысленности подчиняют себе даже бытие-друг-с-другом как таковое. Когда мы говорим ближайшим образом: на основе ближайшего окружающего мира и о том, что в этом ближайшем повседневном мире тоже может быть "вот", -- это значит, что Другой соприсутствует на основе того, что мы о нем услышали, что о нем говорят, на основе того, откуда он появляется. В изначальное бытие-друг-с-другом, исходящее из совместной озабоченности той или иной вещью и миром, перво-наперво проникает молва. Это значит, что первым делом каждый следит за тем, как Другой поведет себя и что он скажет на то-то и то-то. Бытие-друг-с-другом в качестве "некто" -- это отнюдь не учтиво-безразличное пребывание рядом: скорее, это настороженное наблюдение друг за другом, взаимная тайная слежка. Этот вид бытия-друг-с-другом может вкрадываться во все отношения между людьми, вплоть до самых непосредственных, так что, например, дружба, которая изначально состоит в решимости совместного начинания в мире, при котором один предоставляет другому свободу, может свестись к постоянной упреждающей слежке за тем, как Другой демонстрирует то, что подразумевается под дружбой, к постоянному контролю за тем, насколько Другой с этим справляется. Когда такого рода со-бытие с Другим вступает в игру с обеих сторон, дело может дойти до самых глубокомысленных разговоров и разбирательств, и люди будут думать, что они сдружились. Таким образом, молва и любопытство с самого начала лишают специфические возможности бытия-друг-с-другом той почвы, в которой они укоренены и из которой они должны вырастать. "Друг-с-другом" представляет собой "Друг-против-друга", скрытое под маской "Друг-для-друга", мнимая содержательность и подлинность которого обеспечивается только за счет интенсивности говорения.

Двусмысленность как бытийный способ повседневной открытости вот-бытия, показанный в феноменах молвы и любопытства, делает зримым то, каким образом вот-бытие в своей бытийной тенденции к "некто" ускользает от самого себя, и более того: что в своей повседневной озабоченности оно само в себе распаляет и усиливает эту тенденцию. Бытие к миру, равно как и к Другому и к самому себе, постоянно искажается проникающим в него "некто".

Вот-бытие в качестве "некто" движется словно бы в некоем *водовороте*, который затягивает его в "некто", при

этом постоянно отрывая его от вещей и от себя самого, и, как водоворот, вовлекает его в постоянство оттеснения. Так в растворении в "некто" дает о себе знать непрерывное бегство вот-бытия от возможного изначального бытия-в и со-бытия.

d) ХАРАКТЕРИСТИКИ НИСПАДЕНИЯ КАК ОСОБОГО ДВИЖЕНИЯ

Феномен ниспадения, представленный как способ бытия вот-бытия, показывает в своей структуре также и *особое движение*, характеристики которого мы должны теперь наметить.

Озабоченность никогда не дана в качестве индифферентного бытия-в-мире, подобно, скажем, чистому наличию вещей: бытие-в как бытие-друг-с-другом представляет собой растворение в мире, которым вот-бытие озабочено. Поскольку "некто" есть способ бытия, который обнаруживает само вот-бытие, постольку вместе с молвой, т.е. с публичной растолкованностью и двусмысленностью, формируется возможность упустить самого себя, искать себя только в "некто". Эту возможность формирует само вот-бытие, т.е. оно само задает ее для себя как возможность упустить себя самое. Следует заметить, что этот своеобразный способ бытия — ниспадение — существует не в силу каких-либо обстоятельств или случайностей, исходящих от мира; скорее, само вот-бытие, как ниспадающее, имеет в своем бытии *искусительный* характер, поскольку оно само предоставляет себе возможность ниспадения. Как это искусительное, вот-бытие само держится своего ниспадения, а именно постольку, поскольку оно формирует для себя видимость, будто растворение в "некто" и в молве гарантирует ему все богатство собственных бытийных возможностей. Это значит, что *соблазнительное ниспадение является успокоительным*. Так на почве ниспадения вызревает безразличие к вопросу о бытии в модусе "некто", тем более — к задаче модифицировать это бытие. Но эта успокоительность ниспадения представляет собой не что-то вроде остановки в его движении, но его медленное нарастание. В покойной самопонятности такого бытия вот-бытие как бы дрейфует в направлении *отчуждения* от самого себя, т.е. соблазнительное успокоение по своему смыслу является отчуждающим, а именно так, что вот-бытие не оставляет для себя ни одной открытой бытийной возможности, разве что возможность бытия в качестве "некто".

Феноменальные характеры движения ниспадения — *искусительное, успокоительность* и *отчуждение* — делают ясным, что вот-бытие, сущностным образом выданное в мир,

пленяет себя самое в своей же собственной озабоченности. В этой тенденции ниспадения вот-бытие может зайти настолько далеко, что перекрывает для себя возможность вернуться к себе самому, т.е. вообще перестает понимать эту возможность.

В отношении всех этих феноменов главное — всегда видеть их в качестве характерных и первичных видов бытия повседневного вот-бытия. В мои намерения не входит делать из изложенного какие-либо моральные выводы и т.п. Моя цель состоит и может состоять только в одном: показать эти феномены в качестве структур вот-бытия, чтобы — на это нацелены все рассмотрения — отталкиваясь от них увидеть вот-бытие не на основе какой-либо теории человека, но увидеть базовую определенность его бытия именно из его ближайшей повседневности и вернуться от нее к самим фундаментальным структурам. Все названные феномены — это характерно именно для "некто" — вот-бытие никоим образом не осознает и не стремится к ним: помимо прочего, именно самопонятность, в которой осуществляется это движение вот-бытия, принадлежит бытию в модусе "некто". Самопонятность, не-осознанность и не-намеренность означают, что "некто" как раз-таки не раскрывает те бытийные движения, которые вот-бытие как бы совершает в этом модусе, ибо ведь раскрытие, образующее модус "некто", представляет собой сокрытие.

е) ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ ВОТ-БЫТИЯ В ГОРИЗОНТЕ НИСПАДЕНИЯ

Феноменологически прояснить структуру ниспадения можно, далее, и так, чтобы исходя из нее самой увидеть фундаментальные структуры самого вот-бытия. Попробуем хотя бы в общих чертах наметить горизонт этих фундаментальных структур, как он очерчен в феномене ниспадения.

Озабоченность равным образом включает в себя как осмотрительное делание в широчайшем смысле, так и чисто созерцательное пребывание, и то и другое — опять же как в покойной беззаботности, так и в беспокойном опасении. Уравнивание и исчезновение вот-бытия в "некто" представляет собой распад вот-бытия, скрытый публичностью и повседневностью "некто". Этот распад вызревает как *отпадение вот-бытия от своей собственности* в охарактеризованное ниспадение. При этом *собственность* следует понимать в буквальном смысле: как обладание-собой-при-себе-самом. Отпадение представляет собой конститутивное для самого вот-бытия падение, поскольку вот-бытие есть сущее характера бытия-в-мире, и поскольку оно всегда мое. Такого рода бытийная тенденция — падение — а priori возможна лишь

на основе склонности к нему. Эта склонность, к которой возвращается феноменальный анализ ниспадения, образует базовую структуру вот-бытия, которую мы обозначаем как *обреченность*. Мы используем здесь слово "обреченность" не в смысле факта, но в значении "происшествия" как "встречи с чем-то" и "познания чего-то", так что под "обреченностью" здесь подразумевается не какое-то определенное состояние, но одна из *экзистенциальных* структур. Обреченность — это не что иное, как *бегство вот-бытия от себя самого*, бегство от себя самого в открытый им мир. В бытийном плане склонность не есть что-либо изначальное: она в себе самой отсылает обратно к некоторому возможному *влечению*. Склонность имеется лишь там, где есть сущее, определенное через влечение. Со своей стороны склонность и влечение должны получить еще более фундаментальное определение в феномене, который мы обозначим как *заботу*.

Здесь следует отметить, что экспликация этих структур вот-бытия не имеет ничего общего с учениями об испорченности человеческой природы или теориями первородного греха. То, что здесь представлено, — это чисто структурное рассмотрение, *предшествующее* всем рассмотрениям такого рода. Его следует строго отграничивать от теологического рассмотрения. Возможно, все эти структуры вновь появляются и в теологической антропологии, быть может, даже с необходимостью; я не могу судить о том, как это происходит, потому что ничего не смыслю в этих вещах, хотя саму теологию я знаю, но от знания до понимания еще лежит большой путь. — Поскольку данный анализ вновь и вновь встречает превратное понимание, я подчеркиваю, что здесь не излагается какая-либо скрытая теология, этот анализ в принципе не имеет с теологией ничего общего. Эти структуры равным образом могут определять вид бытия человека или идею человечества в *кантовском* смысле независимо от того, предполагаем ли мы, подобно *Лютеру*, что человек "погряз в грехе", или что он уже пребывает в *status gloriae*. Первоначально ниспадение, распад и все эти структуры не имеют ничего общего с моралью, нравственностью и т.п.

§ 30. Структура "не-по-себе"

а) ФЕНОМЕН БЕГСТВА И БОЯЗНИ

Но прежде, чем перейти к анализу этих первичных структур вот-бытия, следует более детально эксплицировать один уже выявленный феномен — *бегство вот-бытия от себя самого*. В качестве отправного пункта для этого мы выявим,

от чего бежит вот-бытие в своем бегстве, чтобы одновременно показать в этом бегстве и базовую расположенность вот-бытия, которая имеет конститутивное значение для его бытия как заботы и именно поэтому скрывается наиболее основательно.

Спрашивается: что представляет собой это бегство вот-бытия от себя самого? Что есть то, от чего оно бежит? Формально можно сказать, что оно бежит от какой-то угрозы. Тогда каким образом испытывается эта угроза и то, что угрожает? Первично угрожающее дано не в бегстве, но в том, что фундирует само бегство, а именно в *боязни*. Всякое бегство коренится в боязни. Но не всякое уклонение от... непременно должно быть бегством, а вместе с тем и боязнью.

В античном понятии "φύγη" и в средневековом понятии "fuga", которое мы переводим просто как "боязнь", по большей части смешаны оба эти значения. Иногда "бегство" означает то же, что "уклонение от", что вовсе не равнозначно бегству в строгом смысле; но это слово может означать и собственно бегство. Убегание от чего-то коренится в боязни чего-то, поэтому то, от чего бежит бегство, можно сделать зримым в том, чего боится боязнь. Специфическое бытие бегства должно быть эксплицировано на основе специфического бытия боязни, или же на основе бытийных структур, которые сами еще заключены в боязни. Таким образом, для того, чтобы постичь феноменологически этот феномен бегства вот-бытия от себя самого, следует предварительно эксплицировать феномен боязни.

При этом нужно зафиксировать, что феномен боязни представляет собой один из способов бытия к миру; мы испытываем боязнь всегда только по отношению к миру или вот-бытию Другого. В той мере, в какой феномен боязни подвергался исследованию, его фактически всегда рассматривали в этом смысле, и все его модификации определялись на основе чувства боязни перед чем-то внутри мира. Но мы сказали, что бегство вот-бытия в ниспадении есть бегство от самого себя, стало быть, не от мира и не от какой-либо определенной вещи мира. Если это так, если вот-бытие бежит от самого себя, то боязнь, которая фундирует это бегство, строго говоря, не может быть собственно боязнью, коль скоро боязнь всегда представляет собой вид бытия. сущностным образом соотносенный с чем-то внутри мира. Иначе говоря, традиционный анализ феномена боязни имеет принципиальный недостаток, и ниже выяснится, что *боязнь представляет собой производный феномен*, который сам укоренен в феномене, который мы обозначим как *страх*.

Страх не является неким модусом боязни, но наоборот: *боязнь всегда имеет своей основой страх*. Чтобы облегчить феноменологическое постижение, мы начнем наше рас-

смотрение с феномена боязни и затем вернемся к феномену страха. При этом мы рассмотрим пять моментов: во-первых, боязнь как боязнь чего-то; во-вторых, бытийные модификации боязни; в-третьих, боязнь в смысле боязни за что-то и боязни за Другого; в-четвертых, страх и, в-пятых, феномен "не-по-себе".

α) БОЯЗНЬ КАК БОЯЗНЬ ЧЕГО-ТО, РАССМОТРЕННАЯ В ЕЕ СУЩЕСТВЕННЫХ МОМЕНТАХ

Впервые этот феномен исследовал *Аристотель* в своей "Риторике" в контексте анализа страстей, *πάθη*¹. Анализ боязни, проведенный здесь *Аристотелем*, и его анализ аффектов вообще определил трактовку этого феномена у *стоиков*, а тем самым и у *Августина* и у средневековых мыслителей. Отсюда весь этот комплекс анализов, посвященных сфере эмоционального, перешел — отчасти на обходном пути возобновления стоического учения об аффектах в эпоху Ренессанса — в новоевропейскую философию; не претерпев, по сути дела, никаких изменений. Так, *Кант* почти постоянно движется в горизонте этих античных дефиниций. Разумеется, мы не можем здесь остановиться на этих исторических связях; тем более, что они не прибавляют ничего существенно нового к трактовке *Аристотеля*, — можно только отметить, что *стоики* дали классификацию различных модификаций боязни.

В теологическом плане проблема боязни имеет особое значение в связи с теорией покаяния, искупления, любви к Богу и любви Бога, которая сама является основанием боязни. Для ориентации я укажу на исследование *Хунцингера*². Здесь дан краткий обзор развития этого понятия, хотя авторская интерпретация *Августина* нуждается в существенной ревизии. Обширное исследование боязни провел *Фома Аквинский* в связи с общей теорией аффектов³.

Конечно, я не могу остановиться здесь и на более точной интерпретации анализа, проведенного *Аристотелем* в его "Риторике": это было бы возможно только на основе действительного понимания главных структур самого вот-бытия; мы впервые увидим то, что видел *Аристотель*, лишь после того, как сами ясно представим себе соответствующие феномены. Для базовой трактовки боязни у *Аристотеля* характерно, что этот феномен рассматривается в связи с задачей риторики. А именно: для того, чтобы провести свой план и

1 Ср. Аристотель. Риторика, В 5. 1382 а 20 — 1383 б 11.

2 Hunzinger A.W. Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther, 1906, 1. Abt. 2. Heft der Lutherstudien.

3 Thomas, S. th. II¹ qu. 41 — 44.

свои предложения, или же склонить толпу (народное собрание) к их обсуждению, оратор может, помимо прочего, апеллировать к инстинктам и страстям толпы. Скажем, добываясь военных субсидий, он, чтобы сделать собрание более сговорчивым, может постараться нагнать на слушателей страх. Он внушает им чувство боязни, угрожая им разрушением города. Если это чувство разбужено, оно обеспечивает готовность к обсуждению и облегчает одобрение и принятие предложений оратора. *Аристотель* анализирует это чувство боязни чего-то как конститутивный момент речи.

Последующий анализ ориентирован на выявленную выше бытийную структуру *эот-бытия*, но постоянно будет соотноситься с *аристотелевской* дефиницией. В феномене боязни мы различаем: во-первых, *то, чего* кто-то боится; во-вторых, способ бытия к тому, чего кто-то боится. (Мы не располагаем верным выражением для этого: собственно, следовало бы сказать "опасное", или "внушающее боязнь", если понимать "опасное" в совершенно формальном смысле, помимо каких бы то ни было отрицательных оценок.) В-третьих, мы имеем *то, за что* кто-то боится. Боязнь — это не только боязнь чего-то, но в то же время и боязнь за что-то. В-четвертых, следует различать способы бытия к тому, за что боится боязнь.

Касательно первого структурного момента боязни — *того, чего* кто-то боится, — следует сказать, что по своему характеру оно есть нечто встречающееся в мире, оно имеет бытийный характер значимости. То, что встречается боязни в качестве значимости, представляет собой нечто *вредоносное*, как говорит *Аристотель*, некое *κακόν τιμαίον*, причем это вредоносное всегда является чем-то определенным. Если бы мы уже располагали этим понятием, мы сказали бы, что это — нечто историческое, нечто определенное, что вторгается в обжитый мир озабоченного обхождения. Теперь главное — увидеть, как это вредоносное встречается: как еще не наличное, но только наступающее. Причем это еще не присутствующее, но наступающее — эта своеобразная данность — сущностным образом должно оставаться *вблизи*, точнее, оно является еще не наличным именно в качестве приближающегося. Как верно говорит *Аристотель*, нечто весьма далекое не вызывает собственно боязни, или же боязнь перед таковым исчезает, как только мы уясняем себе, что оно наступит еще не скоро, или даже, коль скоро оно так далеко, вовсе минует нас. Эта своеобразная близость еще не наличного, но наступающего, образует структуру встречи вредоносного. Как определенная, еще не присутствующая вредоносность, она сама по себе стремится к тому, чтобы стать наличным. То, что имеет такую структуру встречи, мы называем *угрожающим*. Характер угрожающего имеет структурные моменты еще не присутствующего, но наступающе-

го, вредоносного, еще не наличного, но приближающегося. Таким образом, то, чего кто-то боится, имеет характер угрожающего: оно представляет собой *malum futurum* или *κακὸν μέλλον*, однако не в смысле события, в отношении которого объективно установлено, что оно когда-то наступит, но как *fulurum*, которое в своем приближении посылает весть о себе в само вот-бытие.

Тем самым уже проявляется и второй момент боязни — способ бытия к угрожающему. Это бытие к угрожающему представляет собой одну из форм заинтересованности встречающимся миром. Первоначально оно не является знанием о грядущем бедствии — знанием, к которому затем как бы добавляется некоторая доза боязни: боязнь представляет собой тот единственный вид бытия, в котором угрожающее открыто, и в котором оно может встречаться, входя в озабоченную заинтересованность миром. Как верно говорит *Аристотель* (не буквально, но *de facto*), боязнь не есть что-то вроде *φαντασία* в смысле позволения увидеть угрожающее, но она существует *ἐκ φαντασίας*, на основе позволения увидеть *κακὸν μέλλον*, подступающее вредоносное. Правда, у *Аристотеля*, как и в позднейшей схоластике, собственная связь фундирования между этой *φαντασία* и самой по себе боязнью остается неопределенной и понимается, в сущности, превратно.

Но из изложенного выше мы знаем, что именно представление о чем-то, что должно наступить, первично всегда фундировано в озабоченной и заботящейся заинтересованности и в допущении встречи. В известном смысле я первоначально не знаю об угрожающем в его полном собственном бытии, но напротив, я вижу и могу видеть угрозу в ее подлинности, могу иметь в боязни что-то угрожающее — только на основе первичного доступа к нему в боязни. Отсюда впервые вырастает возможность рассмотреть само это угрожающее и постичь его уже тематически. Если я лишь присматриваюсь к угрожающему и мыслю о нем только как о том, что объективно становится, то я никогда не испытаю боязни.

Так вот, поскольку угрожающее всякий раз представляет собой определенное сущее мира, оно всегда затрагивает определенную озабоченность, определенное бытие-при и бытие-в-мире. Угрожающее наталкивается на озабоченность, которая не может справиться с ним средствами, находящимися в ее распоряжении, т.е. — переходя к третьему моменту — то, за что я боюсь в боязни, — это само бытие-в-мире.

Угрожающее всякий раз представляет опасность для соответствующей озабоченности, или же для присущего ей намерения. Этим определяется также и последний момент — способ бытия к тому, за что боится боязнь. Когда озабоченность попадает в опасность со стороны угрожающего, аппи-

резентированного в боязни, местоположение вот-бытия превращается в растерянность, т.е. нарушается ориентация озабоченности. Ситуацию, в которой угроза превосходит силы вот-бытия, характеризует бездумное метание туда-сюда — специфическое беспокойство, в котором нарушаются самые прочные отношения ориентации в сфере связей-отсылок знакомого окружающего мира. В этом состоит смысл растерянности, которая всегда — более или менее, в той или иной мере — сопутствует боязни.

β) МОДИФИКАЦИИ БОЯЗНИ

Теперь, имея в виду эти моменты боязни чего-то, мы можем, переходя ко второму пункту, прояснить ее бытийные модификации. Боязнь претерпевает определенные бытийные модификации в зависимости от того, как варьируются эти ее конститутивные моменты. Близость, входящая в структуру встречи угрожающего, в этом случае представляет собой акцентированный модус встречи того, что еще не присутствует, точнее, самого этого "еще-не", которое, однако, в любой момент может разразиться. Когда же такое угрожающее в своем "пока еще нет, но в любой момент..." внезапно раздражается в текущем моменте озабоченного вот-бытия, боязнь становится *испугом*.

Здесь в угрожающем надо различать, во-первых, его ближайшее приближение, конститутивное для всякой боязни, во-вторых же, — модус встречи приближающегося, здесь это модус внезапности: например, когда поблизости вдруг падает граната или в землю вонзается мина, и вместе с тем внезапно возникает аппрезентация ближайшего приближения, а именно — взрыва, который может случиться в любой момент. При этом, по меньшей мере в данном примере, само угрожающее представляет собой нечто повседневно знакомое. То, перед чем возникает испуг, может быть чем-то вполне известным, и чаще всего действительно является таковым.

Если же угрожающее имеет характер чего-то совершенно незнакомого, а не просто неожиданного, но при этом известного, то боязнь становится *ужасом*. Там, где угрожающее встречается в качестве ужасного и в то же время в модусе испуга, т.е. своеобразной внезапности, боязнь обретает характер *содрогания*.

Модификации могут претерпевать и другие конститутивные моменты боязни, тогда как то сущее мира, которое встречается в качестве угрожающего, не имеет существенного значения. Так, способ бытия-в-мире озабоченности может иметь характер неуверенности. Озабоченность может быть неуверенной в своем деле, незнакомой с ним по существу. Тогда во встрече с незначительным угрожающим может

проступать боязнь, имеющая своеобразный характер сомнения, который мы называем *опаской*. Здесь мы не можем задерживаться на феноменах такого рода. Сюда относятся прочие модификации боязни, такие как *застенчивость*, *робость*, *напуганность*, *настороженность* и пр. — Зафиксируем лишь одно: что сами эти феномены можно понять только на основе первичного анализа боязни чего-то, опираясь в первую очередь на то, в чем укоренена всякая боязнь — на феномен страха, хотя, вероятно, не только на него.

γ) БОЯЗНЬ В СМЫСЛЕ БОЯЗНИ ЗА ЧТО-ТО

В качестве третьего момента боязни чего-то следует выделить *боязнь за что-то и за Другого*. То, за что мы боимся, это прежде всего Другие, с которыми мы существуем, т.е. боязнь за..., которая первично относится к Другим, и лишь опосредованно — к вещам мира, представляет собой способ со-бытия с Другими, поскольку они находятся в опасности; моя боязнь за Другого исходит именно из того, что угрожает ему в мире. Боязнь за Другого является — или может быть — подлинным способом со-бытия с Другим на основе мира.

Но боязнь за Другого как со-бытие с Другим — это не совместная боязнь — хотя бы потому, что я могу бояться за Другого, который сам за себя не боится; да пожалуй, именно в этом случае я действительно боюсь за него, поскольку ему самому опасность как таковая не встречается, поскольку он слеп по отношению к ней, или же безрассуден. Боязнь за Другого не означает также, что я словно бы забираю себе его боязнь, ибо ведь для того, чтобы я за него боялся, вовсе не обязательно, чтобы боялся он сам. То, что здесь находится в опасности, за что я боюсь в моей боязни за Другого, — это со-бытие с Другим, вот-бытие Другого, а вместе с тем и мое собственное со-бытие с ним. Однако то, за что я непосредственно боюсь в моей боязни за Другого — это не мое собственное со-бытие с ним, т.е. в такой боязни я не боюсь собственным образом.

Таким образом, здесь боязнь за Другого показывает себя в качестве специфического феномена со-бытия, и становится ясно, что для со-бытия конститутивное значение имеет бытие-друг-с-другом на основе мира, а именно так, что со-существующий, поскольку он боится за Другого, существует с Другим как раз тогда, когда он существует иначе, нежели Другой, т.е. я могу не бояться вместе с Другим в смысле подлинной боязни, и также Другой необязательно испытывает боязнь, когда я боюсь за него. В какой-то мере эта боязнь за... представляет собой предвосхищение боязни за Другого, при котором боязнь за... может не быть собственно

боязнию. Я не могу задержаться здесь на этих последних обстоятельствах, что обнаружилась в связи со структурой бытия-друг-с-другом.

б) СТРАХ И ФЕНОМЕН "НЕ ПО СЕБЕ"

В качестве четвертого феномена в рамках анализа боязни мы рассмотрим страх. Наряду со всеми названными модификациями существует такая боязнь, которую, в сущности, уже нельзя назвать боязнию. Дело в том, что то, чего мы боимся, может остаться неопределенным, т.е. уже не быть чем-то наличным в мире, и, соответственно этому, боязнь уже не затронет бытие-в как бытие-при в каком-то определенном модусе. При этом не возникает собственно растерянности: вот-бытие не может растеряться, поскольку растерянность возникает лишь тогда, когда расстраивается определенная ориентация озабоченности — осмотрительно разомкнутое бытие-в в его определенных фактичных возможностях, сопряженных с окружающим миром. Угрожающее не является каким бы то ни было определенным сущим мира, однако и ему присуще характерное приближение; ведь и это неопределенное угрожающее находится вблизи, и может быть настолько близко, что оно как бы теснит нас, и все же оно не является присутствующим как это и то, чем-то опасным, внушающим боязнь в силу определенной отсылки окружающего мира в его значимости. На нас может "напасть" страх посреди совершенно освоенного окружающего мира; зачастую для этого не требуется даже обычных сопровождающих это состояние феноменов темноты или одиночества. Тогда мы говорим: *мне стало не по себе*. В окружающем мире, знакомом ближайшим образом, мы оказываемся как бы не у себя дома, причем не так, как бывает, когда мы теряем ориентацию в определенной области уже знакомого и освоенного мира, когда мы не дома именно в той местности, где сейчас находимся, но где-то еще вполне можем быть дома: в страхе само бытие-в-мире целиком и полностью оказывается "не-дома".

В случае страха тоже имеется свое специфическое нечто, которого мы страшимся, и в более точной формулировке вопрос звучит так: в качестве чего мы должны определить то, чего страшится страх?

После того, как страх прошел, мы говорим: "Собственно, ничего не было", — и попадаем в точку. Ничего не было; *перед чем страха* — это ничто, т.е. ничто из происходящего в мире, ничто определенное, никакое мировое сущее, — но поскольку оно все же может быть "вот", тесня нас в своей напористости, постольку оно есть нечто куда большее, нежели какая-либо опасность для боязни, а именно — *сам*

мир в его мировости. Феноменально неопределенность перед-чем, этого самого ничто как ничто в мире, вполне определена. Это мир в его мировости, который, правда, подает себя не как вещь мира. Это ничто как угрожающее находится совсем близко, настолько близко, что мы как бы охвачены им со всех сторон, и у нас перехватывает дыхание, но при этом оно не есть нечто такое, о чем мы могли бы сказать: вот оно.

С этим своеобразным и вполне изначальным феноменом, как и со всеми феноменами такого рода, связаны характерные иллюзии — иллюзии страха, которые могут быть вызваны, например, чисто физиологическими причинами. Но эти физиологические причины существуют именно и только потому, что это сущее, определенное телесно, вообще может страшиться на основе своего бытия, а не потому, что тот или иной физиологический процесс может продуцировать что-то вроде страха. Поэтому мы говорим об актуализации всегда возможного и до некоторой степени латентного страха.

Поскольку то, чего страшится страх, это ничто, существует в качестве "ничто определенное в мире", постольку именно ничто увеличивает степень близости, т.е. обуславливает возрастание для меня возможности быть и невозможно-сти ничего с этим поделаться. Эта абсолютная беспомощность по отношению к угрожающему, — ибо ведь последнее не определено, ибо оно есть ничто, — исключает какое бы то ни было средство справиться с ним; ориентация лишается всех опор. С этой неопределенностью (в аспекте мира) того, чего страшится страх, конститутивно сопряжена и неопределенность того, за что он страшится.

Под угрозой — не та или иная озабоченность, но *бытие-в-мире как таковое*. Но бытию-в-мире принадлежит (теперь для понимания всего анализа страха необходимо представлять себе то, что мы обсудили до сих пор) мир в его мировости. Перед-чем страха, которое есть ничто мировое, представляет собой то-в-чем, конститутивное для вот-бытия, для самого бытия-в. *То, чего* страшится страх, есть *то-в-чем бытия в-мире*, а *то, за что* мы страшимся в страхе, есть *само бытие-в-мире*, а именно в его первичной открытости по типу "не-дома". Таким образом перед-чем страха и за-что устрешенности не только оба не определены в аспекте мира, но и совпадают, точнее, в страхе дело не доходит до их разделения; *перед-чем и за-что — это вот-бытие*. В страхе размывает себя бытие-в-мире как таковое, а именно не в качестве такого-то определенного факта, но в своей *фактичности*. Страх есть не что иное, как *расположенность в "не-по-себе"*.

Как перед-чем, так и за-что страха суть само вот-бытие, точнее, тот факт, что я существую; ибо я существую в смысле голого бытия-в-мире. Эта голая действительность не

есть действительность наличного бытия, подобно вещи: это вид бытия, конститутивный для местоположения. В некотором радикальном смысле в смысле фактичности вот-бытие "налично". Оно находится где-то не только как наличное в смысле основания и почвы того, что оно существует, но это основание является *экзистенциальным*, т.е. разомкнутым основанием, а именно — *безосновностью*. В этом состоит экзистенциальная позитивность ничто, присущего страху. Фактичность как конституента экзистенции не есть некий прививок наличного, и человек не есть экзистенция в смысле связи наличной души и наличного тела, т.е. экзистенция в верно понятом смысле — это не связь разделенного, но изначальный вид бытия, онтологически определяющий это сущее. Вот-бытие существует так, что оно и есть это своеобразное фактичное, вот-бытие — это *сама его фактичность*. То, что вот-бытие "есть", а не "не есть", это не просто некое его свойство: этот факт может быть испытан им самим в изначальном опыте, и это есть не что иное, как расположенность страха. Фактичность вот-бытия означает, что в некоем модусе своего бытия вот-бытие есть само это бытие, тот факт, *что оно есть*, точнее, *оно есть само свое "вот" и само свое "в"*.

В страхе мировость как таковая презентрует себя вместе с моим бытием-в-ней, но при этом не выделяется ни одна определенная данность. Как я отметил выше, в связи с анализом *декартовского понятия субъекта*, Декарт утверждает, что бытие как таковое нас, собственно, не аффицирует. Такое аффицирование (если мы желаем выражаться таким образом) со стороны бытия как такового имеет место. Страх есть не что иное, как просто-напросто опыт бытия в смысле бытия-в-мире. В некотором специфическом смысле этот опыт может, — но не должен, ибо ведь все бытийные возможности подлежат некоему "можествованию", — осуществиться в *смерти*, точнее, в момент *кончины*. Тогда мы говорим о *смертном страхе*, который совершенно отличен от *боязни смерти*, ибо это — не боязнь перед смертью, но страх как расположенность самого по себе голого бытия-в-мире, чистого вот-бытия. Таким образом, возможно, что именно в момент выхождения-из-мира, когда ни мир, ни кто-либо Другой уже ничего не говорят умирающему, мир и бытие-в-нем показывают себя вполне.

В данном анализе страха представлен феномен, который невозможно вызвать принудительно естественными средствами и анализ которого не имеет здесь ничего общего с какой бы то ни было сентиментальностью, и этот феномен предстал перед нами в качестве бытийного основания бегства вот-бытия от самого себя. Этот феномен страха не есть какое-то *мне* изобретение: его видели уже всегда, хоть он и не получил понятийной фиксации. Я пытаюсь здесь только дать понятия

вещей, с которыми обычно работают в науках, иногда и в теологии, но которые при этом весьма туманны.

У *Августина* феномен страха, хоть и не усматривается тематически, тем не менее попадает — наряду с прочим — в поле зрения в кратком рассмотрении "De metu" из собрания жалоб "De diversis quaestionibus octoginta tribus"¹. Впоследствии феномен страха исследовал *Лютер* в традиционном контексте интерпретации *contritio* и *poenitentia* в его комментарии на "Бытие"². В новое время феномен страха — прежде всего в связи с проблемой первородного греха — стал предметом специальной работы *Кьеркегора* "Понятие страха"³.

Я не могу здесь подробнее остановиться на том, какими способами безотчетный страх скрывается именно боязнью. Мы рассмотрим их, постоянно возвращаясь от открытости к ниспадению. Переходя от ниспадения к страху, мы теперь подходим к последнему фундаменту бытия, который обуславливает изначальную конституцию страха вообще, т.е. бытия-в-мире, — к феномену заботы.

с) БОЛЕЕ ИЗНАЧАЛЬНАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ
НИСПАДЕНИЯ И СТРАХА (ФЕНОМЕНА
"НЕ-ПО-СЕБЕ") В ПРЕДВАРИТЕЛЬНОМ
РАССМОТРЕНИИ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ
КОНСТИТУЦИИ ВОТ-БЫТИЯ КАК ЗАБОТЫ

Экспликация движения ниспадения как бегства вот-бытия от самого себя подвела нас к феномену страха как базовой расположенности вот-бытия к нему самому, а именно к нему самому в его чистом бытии, причем бытие всегда следует понимать в указанном смысле бытия-в-мире. Главный недостаток прежних исследований страха состоит в том, что в них не усматривается собственным образом и не получает понятийного выражения именно экзистенциальная структура вот-бытия, так что страх, в том числе и у *Кьеркегора*, становится психологической проблемой. *Однако страх — это страх перед самим этим бытием, а именно такой, что утраченность этим бытием есть страх за него.* Но это значит, что вот-бытие есть сущее, для которого в его бытии, в его бытии-в-мире, *дело идет о самом его*

1 Augustinus. Opera Omnia (Migne P. L. XL. Bd. VI, p. 22 sqq.) qu. 33, 34, 35.

2 Luther M. Enarrationes in genesin, cap. 3 WW (Erl. Ausg.) Exegetica opera latina, tom. I, 177 sqq.

3 Kierkegaard S. Der Begriff der Angst, 1844. Ges. Werke (Diederichs), Bd. 5. (В русс. пер.: Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.)

бытии. В этом состоит смысл того, что мы показали как тождество перед-чем и за-что страха.

Это тождество нельзя понимать так, будто в страхе сливаются его существенные структурные моменты — перед-чем и за-что: сущность страха состоит именно и только в том, что его перед-чем и за-что суть всякий раз само бытие вот-бытия. В расположенности страха вот-бытие некоторым образом предстает перед собой дважды. Правда, эта трактовка феномена является как раз-таки в высшей степени превратной, она может иметь смысл только в качестве первоначального предварительного указания на то своеобразное обстоятельство, что вот-бытие есть сущее, в бытии которого дело идет о его бытии. Может показаться, что такому представлению о феноменальном составе бытия самого вот-бытия противоречит именно феномен ниспадения, бегства вот-бытия от самого себя. Однако в ниспадении как раз-таки становится ясно, что повседневность вот-бытия движется прочь от него самого, что как раз-таки нельзя сказать, будто вот-бытие в своей повседневности пребывает при себе самом. Но такая аргументация еще остается слепой и нефеноменологической.

В ниспадении, т.е. в бегстве от самого себя, вот-бытие как раз-таки постоянно есть для себя самого "вот". В бегстве от самого себя оно как бы идет позади себя, так что безотчетно оно в ниспадении видит себя постоянно, хотя и двусмысленным способом нежелания видеть. Но ведь само то, куда бежит вот-бытие в своем бытии, а именно бытие "некто", есть лишь способ бытия самого вот-бытия в смысле некоторого определенного пребывания-дома. В движении от "не-по-себе" дело идет именно о формировании вот-бытия как бытия-в-мире, причем настолько, что это сущее допускает первичное определение себя самого на основе мира. Именно в "некто" вот-бытие есть своя открытость как "не-по-себе" в охарактеризованном модусе. Ниспадение не наносит какого-либо ущерба составу бытия, о котором идет речь, напротив, только на основе последнего ниспадение впервые становится понятным.

§ 31. *Забота как бытие вот-бытия*

а) ОПРЕДЕЛЕНИЕ РАСЧЛЕНЕННОЙ СТРУКТУРЫ ЗАБОТЫ

Каким же образом можно обрести более детальное понимание этой своеобразной структуры, которая состоит в том, что для определенного сущего при его бытии-в дело идет о

самом бытии? Терминологически мы называем эту структуру *заботой* и фиксируем ее в качестве первоструктуры в смысле самого вот-бытия, которая, — я хочу это подчеркнуть особо, — хоть и не раскрывает последнюю взаимосвязь в бытии вот-бытия, однако представляет собой, так сказать, *предпоследний* феномен, который дает возможность вплотную приблизиться к собственной бытийной структуре вот-бытия. "*Забота*" — это термин, обозначающий *просто-напросто бытие вот-бытия*. Забота имеет формальную структуру: *сущее, для которого при его бытии-в-мире дело идет о самом этом бытии*.

Именно ввиду обстоятельств, с которыми имеет дело анализ вот-бытия в аспекте его бытия, оказывается, что "бытие" — ни в коей мере не простое, тем более, не элементарное понятие. Это заблуждение — быть может, самое губительное из заблуждений традиции — основано на том, что философы, определяя бытие, исходили из сущего, понятого в качестве мира, и формализовали это бытие мира, или мировость, т.е. отвлекались от всех определенных вещей мира, чтобы так прийти к формальному понятию.

Уже определение структуры заботы показывает, что этот феномен, в котором бытие постигается собственным образом, обнаруживает многосложную структуру. Стало быть, — коль скоро вот-бытие вообще определено в своем бытии посредством заботы, — в прежних исследованиях вот-бытия мы уже должны были видеть эти феномены. В самом деле, в определенном аспекте мы исследовали феномен заботы уже с самого начала, когда говорили об озабоченности как собственном бытийном модусе бытия-в-мире. *Сама озабоченность представляет собой только бытийный модус заботы*, коль скоро забота имеет бытийный характер сущего, сущностно определенного через бытие-в-мире; или лучше: забота как структура вот-бытия есть бытие-в как озабоченность. Забота, существующая в мире, eo ipso представляет собой озабоченность. Теперь следует точнее определить выражение, которое мы использовали для определения формальной структуры заботы: *дело идет о бытии*.

Это положение — что "для вот-бытия дело идет о его собственном бытии", — предполагает, что в этом сущем имеется что-то такое, как *устремленность к чему-то* (Aussein auf etwas); вот-бытие устремлено к своему собственному бытию, к самому своему бытию, к тому, чтобы "*быть*" своим бытием. *Забота как такое бытие-чтобы... есть эта устремленность к бытию, которое и есть сама эта устремленность*. Это следует понимать в том смысле, что вот-бытие в своей заботе словно бы *предвосхищает* само себя. Если бытие вот-бытия есть то, о чем идет дело для заботы, то вот-бытие всегда уже заранее имеет у себя свое собственное бытие, хотя и не в смысле его тематиче-

ского осознания. Формально эту наиболее глубинную структуру заботы вот-бытия о своем бытии можно постичь как *прежде себя бытие самого вот-бытия*. Но это прежде-себя-бытие мы должны понять в контексте структур, показанных выше. Это бытие-прежде представляет собой не какой-либо психологический процесс или свойство субъекта, но момент сущего, которое по своему смыслу существует в мире, т.е. сущего, которое, поскольку существует вообще, *уже всегда* сообразно изначальному характеру своего бытия — *существует при чем-то*, а именно при мире. Так мы получаем целостную структуру заботы в формальном смысле: *прежде себя бытие вот-бытия в его всегда-уже-бытии при чем-то*. Эта формальная структура заботы касается всякой деятельности. Существуют различные модусы отдельных структурных моментов заботы, благодаря которым забота может принимать бытийный вид *влечения* или *склонности*. Нам нужно будет рассмотреть оба эти феномена еще детальнее, чтобы понять, каким образом эта первоструктура бытия вот-бытия — забота, — смыкаясь, впервые образует специфическую *целостность* феномена вот-бытия. Целостность вот-бытия не является комбинацией различных способов быть и их вторичных соединений: напротив, она такова, что вместе с заботой мы обнаруживаем феномен, в свете которого могут быть поняты различные модусы бытия как модусы *бытия*, т.е. как забота.

Забота имеет формальный характер прежде-себя-самого-бытия-в-уже-бытии-при-чем-то. Это бытие-прежде означает, что забота имеет структуру, состоящую в том, что она всегда есть *бытие о чем-то*, а именно такое, что в своей озабоченности, в исполнении любого замысла, в любом приобретении и производстве чего-то, вот-бытие в то же время озабочено и своим вот-бытием. Это прежде-себя-бытие означает именно то, что забота, или вот-бытие в своей заботе, *имеет свое собственное бытие* в качестве *экзистенциальной фактичности*, которая *предвосхищающим образом* *наброшена им*. Устремленность к своему бытию, о котором для него идет дело, уже всегда осуществляется в некотором *бытии-при чем-то*, на основе *уже-всегда-бытия-в-мире-при-чем-то*. (Поэтому бытие-в имеет конститутивное значение для всех видов бытия вот-бытия, в том числе и для собственно-го!) В структуре устремленности к чему-то, чем я еще не обладаю, — причем эта устремленность осуществляется в уже-бытии-при, которое *ipso* оказывается устремленностью к чему-то, — проявляется феномен еще-не-обладания чем-то. Этот феномен еще-не-обладания чем-то как тем, к чему я устремлен, мы называем *нуждой*. Это не просто чисто объективное не-обладание, но не-обладание чем-то, к чему я устремлен, и лишь посредством этого впервые конституируются нужда, лишение и потребность. В ходе дальнейшей

интерпретации выяснится, что эта базовая структура заботы сводится к бытийной конституции, которую мы научимся понимать как *время*. Пока же следует выделить еще некоторые структуры в самой заботе, а именно в связи с тем, что мы уже узнали в результате проведенного анализа вот-бытия.

в) ФЕНОМЕНЫ ВЛЕЧЕНИЯ И СКЛОННОСТИ

В этих двух структурных моментах — в прежде-себя-бытии и уже-бытии-при — заключена присущая заботе загадочная характеристика, которая, как мы увидим, представляет собой не что иное, как *время*, а именно — этот своеобразный характер "*прежде*", "*предвосхищения*". Этот характер "*прежде*" — то обстоятельство, что вот-бытие есть всегда прежде себя и всегда уже при чем-то (что представляет собой двуединный феномен) — определяет те конкретные способы бытия, с которыми мы уже познакомились. Ниже мы поймем один из этих способов бытия, а именно истолкование, на основе характера "*прежде*", но прежде попробуем прояснить оба феномена, которые тесно связаны с заботой — *влечение и склонность*.

Забота с ее указанной структурой — как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при чем-то — представляет собой первичное условие возможности влечения и склонности, но не наоборот: забота не складывается из этих двух феноменов. Влечение имеет характер "к" чему-то, причем этот характер "к-чему-то" показывает момент принуждения, исходящего от самого этого "к". Влечение есть "к" чему-то, что от себя самого дает побуждающий импульс. Во влечении, рассмотренном со стороны заботы, проявляется характер принуждения, а также устремленность к чему-то. Забота модифицирует себя так, чтобы быть преимущественно в этих двух структурных моментах. Как влечение (*Drang*), забота вытесняет (*verdrängt*). Здесь вытеснение относится к прочим структурным моментам, которые даны вместе с заботой; однако они не выпадают и не пропадают: они присутствуют во влечении как *вытесненные*, что всегда — коль скоро вот-бытие определено через открытость — означает, что они *сокрыты*. Во влечении, поскольку оно принимает первичный вид бытия вот-бытия, вытесняется уже-бытие-при чем-то и то, при чем существует вот-бытие, но вместе с тем и отчетливое прежде-себя-бытие. Ибо во влечении забота представляет собой только еще озабоченность некоторого "к-тому-то и ничего более"; влечение как таковое ослепляет, делает слепым. Часто говорят: "Любовь ослепляет". В этой речи под любовью подразумевают влечение, подменяя ее совершенно другим феноменом; на самом же деле любовь как раз-таки делает зрячим. Влечение есть бытийный модус

заботы, а именно *забота*, еще не ставшая свободной, но забота не тождественна влечению. То, что забота еще не стала свободной, означает, что во влечении ее полная структура еще не вошла в собственное бытие; ведь влечение — это только забота некоторого "к-тому-то", причем любой ценой, в слепом игнорировании всего остального. Это слепое "к-тому-то и ничего более" представляет собой одну из модификаций заботы.

От влечения отличается *склонность*. Она тоже представляет собой модификацию заботы. В склонности заключена забота, но в других ее структурных моментах, а именно в том, что оттесняет влечение — в уже-бытии-при чем-то. Как во влечении заключена специфическая исключительность побуждения "только к тому-то, любой ценой"; так же и в склонности имеет место такого рода "только", а именно "всегда-уже-быть-только-при том-то". Склонность есть устремленность вот-бытия к пребыванию в бытии-при не у себя самого. Следует остерегаться смешения этих двух структур — склонности и влечения; правда, "всегда-уже-бытие-только-при", имеющее место в склонности, тоже представляет собой некоторое "к-тому-то", однако в данном случае это "к..." определено не побудительным импульсом, но тем, что я допускаю, чтобы меня привлекало к себе то, при чем я пребываю. И как влечение в определенных аспектах скрывает (в смысле вытеснения) бытие заботы, также скрывает и склонность. Ибо когда "я могу допустить, чтобы меня привлекало только то-то и то-то", моя забота лишает себя возможности изначального и подлинного бытия-прежде-себя-самого.

Влечение — это *забота*, еще не ставшая свободной; *склонность же* — это, напротив, *забота*, уже связанная в "при чем" ее бытия. Склонность, равно как и влечение, вместе с заботой имеет конститутивное значение для всякого вот-бытия. Сама по себе склонность неискоренима, и точно так же нельзя уничтожить влечение, однако определенные возможности склонности и влечения могут быть модифицированы подлинной возможностью заботы и получить от нее направление, т.е. в противовес еще не свободной заботе влечения, в противовес этой его связанности возможно его высвобождение — не в том смысле, что оно просто предоставляется самому себе, но так, что влечение и форма его осуществления осуществляются в подлинной заботе как таковой. Обе эти структуры — склонность и влечение всегда, когда мы их видим и понимаем, понимаются так, что при этом с самого начала вместе с ними подразумевается и забота, но не так, как если бы забота была феноменом, скомпонованным из склонности и влечения.

с) ЗАБОТА И ОТКРЫТОСТЬ

Вот-бытию как бытию-в-мире принадлежит *открытость*. Бытийное осуществление этого момента представляет собой *понимание*. Открытость означает бытийное определение вот-бытия, по которому оно пребывает всегда при чем-то, а именно так, что бытие-при-этом само становится *зримым*. Этот феномен открытости тоже первично показывает себя в заботе. Забота была охарактеризована посредством открытости.

Моменты "к-чему-то", "уже-бытия-при" и "прежде-себя", все эти феномены носят характер открытости; они зримы не в том смысле, что сами суть предмет видения; они обладают *зримостью* в себе самих. Насколько я понимаю, эта своеобразная конституция вот-бытия лежит в основе древней интерпретации вот-бытия, в соответствии с которой сказано: вот-бытию человека принадлежит *lumen naturale*. Вот-бытие обладает светом само по себе, по своей природе, в том, что оно есть; оно определено светом в себе самом. В развернутом виде это положение означает, что голая вещь, камень, не имеет в себе света, т.е. то, что он есть, и то, как он существует к своему окружению, если вообще можно говорить об окружении камня, лишено зримости. Мы даже не можем сказать, что он темен, ибо ведь тьма — это негативное света. Тьма имеет место лишь там, где может быть свет. Специфическое бытие голой вещи находится по ту или по эту сторону света и тьмы. В противоположность этому идея, по которой *lumen naturale* принадлежит вот-бытию человека, означает, что *оно в себе самом проникнуто светом*, что, существуя при чем-то, оно имеет и видит это при-том-то, и в то же время оно есть само это бытие-при-том-то. Феномен открытости некоторым образом дает нам не что иное, как понятие, категорию этой структуры, т.е. тот самый феномен, который имеет в виду уже древнее истолкование вот-бытия в качестве *lumen naturale*.

Забота была охарактеризована как открытость, стало быть, понимание есть всегда зримое понимание, причем мы должны обратить внимание на то, что понимание, как мы его определили выше, может обрести новый смысл в связи с самой заботой. Ведь в обыденной речи мы используем слово "понимание" и в таких выражениях, как: "Он понимает, как надо обходиться с людьми", "Он понимает, как надо говорить". Здесь "понимать" означает то же, что "*уметь*", а "*уметь*" означает "*иметь в себе самом возможность к чему-то*", точнее, поскольку речь идет о вот-бытии, "*уметь*" означает не что иное, как "*быть самой этой возможностью к чему-то*". Вот-бытие как забота, как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при, не только обладает возможностями к чему-то, которые оно когда-то подхватывает и вновь

отбрасывает, ибо может обойтись и без них, но оно само, поскольку оно существует, есть не что иное, как *возможное бытие*. Вот-бытие, которое всякий раз есмь я сам, определено в своем бытии тем, что я могу сказать о нем: *я есмь, значит, я могу*. Лишь поскольку это сущее посредством "я могу" определено как вот-бытие, оно может обеспечивать себе те или иные возможности, заботиться об удобном случае, средствах и т.п. Во всякой озабоченности и во всяком сущем, определенном посредством заботы, а priori заключено, в частности, и бытие по типу "я могу", и это "я могу", как бытийная конституция вот-бытия, всегда является понимающим. В озабоченности я могу то-то и то-то, т.е. я могу как одно, так и другое, или же либо одно, либо другое. При этом следует отметить, что феномены "либо-либо", "как одно, так и другое", "одно и другое и третье" являют строение определенной структуры, что не "и" (одно "и" другое "и" третье) является первичным, и уж конечно не "и" в смысле чисто теоретического перечисления. Например, когда я говорю "я люблю отца и мать", слово "и" ни в какой мере не означает перечисление составных частей, как если бы я сказал "стул и доска"; здесь "и" представляет собой специфическое "и" любви. Таким образом, прежде всего "и" имеет совершенно первичный смысл, ориентированный на заботу и на "я могу". Точнее, первичное — это не "и", но "либо-либо", и лишь потому, что существует "либо-либо", существуют присущие озабоченности "как одно, так и другое" и "и". К сожалению, я не могу рассмотреть здесь структуры этих связей более детально. Вот-бытие в себе самом есть возможное бытие. Нам еще предстоит показать, каким образом само вот-бытие есть своя собственная возможность и свои возможности.

d) ЗАБОТА И ХАРАКТЕР "ПРЕД" В ПОНИМАНИИ
(ПРЕДОБЛАДАНИЕ, ПРЕДУСМОТРЕНИЕ,
ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ)

Понимание это не первичный феномен познания, но способ первичного бытия к чему-то, к миру и к самому себе. Теперь это бытие к чему-то впервые получило полное определение посредством "я могу". Понятность чего-то имеет необходимым коррелятом "я могу", и наоборот: то, что может меня заботить, как нечто понятное, может в моей озабоченности и заботе стать предметом исследования. Понимание, взятое только в том смысле, на который мы указали выше, — как бытие-к, будучи формой бытия вот-бытия, имеет характер заботы. Но это значит, что понимание, а тем более способ его осуществления — истолкование, — определено формой бытия вот-бытия, т.е. заботой. В феномене заботы как прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при

заключен характер "пред". Этим характером определено именно истолкование как бытийный модус понимания, а вместе с тем и заботы.

Всякое истолкование как *обращение к чему-то как к чему-то* истолковывает в уже-бытии-при чем-то, а именно при том, о чем идет речь. То, о чем идет речь, всегда в каком-то смысле уже открыто, заранее взято для первичного предположения как то-то и то-то; оно с необходимостью входит в сферу некоторой понятности, чаще всего — лишь предварительной. Истолкование как вид бытия вот-бытия, т.е. заботы, а значит, и прежде-себя-бытия, всегда содержит в себе *предобладание*, в котором оно первоначально уже понимает то, о чем идет речь, и это является основой всех последующих шагов. В то же время — поскольку истолкование есть обращение к чему-то как к чему-то — этому предобладанию, т.е. пред-определению того, о чем идет речь, всегда, сообразно его бытию, принадлежит определенный *аспект*, в котором берется то, о чем должна идти речь в истолковании, то, что предстоит обсудить. В любом обсуждении, в любом истолковании то, что дано в предобладании, видится определенным образом. *Направление*, в котором видится данное в предобладании, аспект его видения, то, в связи с чем оно попадает в поле зрения, мы называем *предусмотрением*. Эти два конститутивных момента определяют, каким образом тематический предмет заранее, прежде всякого обсуждения, полагается в истолковании как то-то и то-то, в таком-то и таком-то аспекте. Предобладание и предусмотрение заранее намечают возможные связи значений, которые выделяются (должны и могут быть выделены) в данном тематическом поле. Они задают связи значений, которые в истолковывающей речи, прежде всего в научной речи, получают понятийное выражение. Это значит, что *понятийное выражение*, соответствующее данному определенному истолкованию, данной отдельной теме, заранее размечено таким образом. Эта разметка, принадлежащая структуре истолкования, представляет собой *предвосхищение*. Мы сумеем понять истолкование с этими его фундаментальными структурами лишь тогда, когда поймем, что оно представляет собой вид бытия вот-бытия, способ прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при.

Эти три структурных момента — предобладание, предусмотрение и предвосхищение — сущностным образом принадлежат всякому истолкованию, в том числе и научному, и именно потому, что истолкование есть бытийный модус понимания, понимание существует по типу заботы, а забота в себе самой есть прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при чем-то. Стало быть, истолкование фундировано в структуре вот-бытия. Любая герменевтика, любое прояснение различных возможностей истолкования должно возвращаться к

этой базовой структуре, а значит, и к бытийной конституции вот-бытия. Не только любая герменевтика, скажем, в смысле теории истолкования, но и всякое конкретное историческое истолкование, особенно если оно притязает на предметную содержательность, требует постоянного самоотчета в том, усвоено ли отчетливо — или только ухвачено случайным образом — то, что оно, как истолкование, имеет в предобладании, предусмотрении и предвосхищении. Эти феномены, данные в каждом истолковании как предобладание, предусмотрение и предвосхищение, суть общеизвестная, но столь же и неудобная самопонятность, которая имеет место во всяком истолковании, от которой все стремятся как-то отделаться, но которая впервые вообще определяет вид и уровень научности любой интерпретации; ибо научный уровень интерпретации зависит не от наличия и не от количества материала, привлекаемого для ее доказательства.

Всякая речь выговаривает *себя*, т.е. само вот-бытие, — *себя* как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при-чем-то. Как само-выговаривание о чем-то, любая речь уже всегда говорит на основе этого предпонимания, которое предопределяет то, о чем говорится, аспект, а также наличие возможного значения. Однако отсюда нельзя заключать, что речь вот-бытия всегда заранее определена тем, как оно видит вещи, что всякое истолкование ближайшим образом субъективно. Напротив: тот факт, что вот-бытие в своем само-выговаривании всегда и с необходимостью говорит на основе предданной растолкованности, означает, что определенным образом ему уже всегда и с необходимостью открыты мир и оно само. Лишь в силу этого сущностного обстоятельства оказывается возможным сокращение посредством молвы и утратившего свой изначальный характер бытия-к-чему-то, но также и *повторное и дальнейшее открытие*. Необходимость повторного открытия коренится в самом вот-бытии, а именно в присущем ему бытию по типу ниспадения.

Когда именно гениальные историки приходят в своих исследованиях к более изначальным трактовкам того, что уже было проинтерпретировано, это отнюдь не прихоть, — как если бы кому-то вздумалось сменить свое мнение на мнение, которого придерживались прежде. — просто таким образом разрушается то, что некогда уже было каким-либо образом открыто, но вновь пришло в упадок. Поэтому об историческом исследовании противосмысленно думать, будто в один прекрасный момент оно может быть завершено, так что мы раз и навсегда узнали бы, что и как происходило в истории. История сущностным образом исключает эту идею объективности. Но тем самым становится ясно, что исследование и наука сами представляют собой лишь бытийные возможности вот-бытия, и потому с необходимостью претерпевают присущие ему бытийные модификации: исследова-

ние и наука именно как таковые, поскольку фактически и они более или менее подвержены ниспадению, ибо растворяются в технических мероприятиях или там, где нет приборов и т.п., — в молве. Если всякое исследование и всякая наука с необходимостью несет в себе и являет собой эту возможность ниспадения, то понятно, что философия всегда и с необходимостью оказывается неким родом *софистики*, что, будучи формой осуществления вот-бытия, она несет эту опасность в себе самой.

Так на примере одного феномена — феномена истолкования — стало ясно, каким образом структура заботы, прежде всего характер "пред", распространяется даже на отдельные формы осуществления этих бытийных модусов вот-бытия. Вместе с феноменом заботы мы, таким образом, выделили базовую структуру, в свете которой мы теперь должны увидеть уже эксплицированные феномены. "Пред"-структура заботы, особенно понимания, стала зримой, проявится же она лишь тогда, когда мы ответим на вопрос, что же, собственно, означает *бытие* в этом прежде-себя-бытии и в уже-бытии-при.

е) "CURA ФАБУЛА" КАК ПРИМЕР ИЗНАЧАЛЬНОГО САМОИСТОЛКОВАНИЯ ВОТ БЫТИЯ

Высказывание, что забота является бытийной структурой вот-бытия, — это *феноменологическое* самоистолкование, но не *донаучное*, как, например, такое: "жизнь — это забота и труд". Скорее, в первом положении затронута та основная структура, которую последнее представляет лишь в аспекте ближайшей повседневности. Но в то же время оно может и должно быть постигнуто как дефиниция человека, поскольку мы имеем нашей темой вот-бытие. Кроме того, эта интерпретация вот-бытия в отношении феномена заботы не является моим измышлением и не вырастает из какой-либо определенной философской позиции, — у меня вообще нет никакой философии, она просто вытекает из анализа вещей. Вещам (здесь вот-бытию) ничего не навязано, все почерпнуто из них самих (из него самого); само вот-бытие есть сущее, которое истолковывает и выговаривает себя. Я натолкнулся на феномен заботы уже семь лет тому назад, когда исследовал эти структуры в связи с попытками достигнуть онтологических оснований августиновской антропологии. Правда, у *Августина* и в античной христианской антропологии вообще представление о феномене заботы неотчетливо и не имеет прямого терминологического выражения, хотя *cura*, забота, играет определенную роль уже у *Сенеки* и, как известно, в Новом завете. Но затем я обнаружил в одной древней фавуле самоистолкование вот-бытия.

в котором оно видит себя самое как заботу. Толкования такого рода имеют то первичное преимущество, что они почерпнуты из изначального наивного взгляда на само вот-бытие, и потому это знал уже *Аристотель* — играют особенно важную позитивную роль в любой интерпретации.

Эта древняя фабула представляет собой 220-ю басню *Гигина* и называется "Cura". Я могу вкратце пересказать ее вам:

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
 sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
 dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
 rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
 cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
 Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dicitat.
 dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
 suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
 sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
 "tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
 tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
 Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
 sed quae nunc de nomine eius vobis controversa est,
 homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo".

В переводе: "Когда однажды "Забота" переходила через реку, она увидела глинистую почву: задумчиво взяла она из нее кусок и стала его формовать. Пока она сама с собой раздумывает о том, что создала, подходит Юпитер. "Забота" просит его, чтобы он придал дух сформованному куску глины. Юпитер охотно делает это. Но когда она захотела дать своему созданию имя, Юпитер запретил ей это и потребовал, чтобы оно было названо его именем. Пока Юпитер и "Забота" спорили об имени, поднялась и Земля (Tellus) и пожелала, чтобы этому созданию было дано ее имя, поскольку она ведь предоставила для него кусок своего тела. Спорящие взяли Сатурна судьей. И Сатурн объявил им следующее, по-видимому справедливое, решение: "Ты, Юпитер, поскольку ты дал дух, должен по его смерти получить дух, а ты, Земля, раз ты подарила тело, должна получить тело. Но поскольку "Забота" первая создала это существо, то пусть, пока оно живет, "Забота" им владеет. Поскольку же спор идет об имени, пусть существо называется "homo", ведь оно сделано из humus (земли)".

В этом наивном истолковании вот-бытия нас удивляет то, что взгляд направлен здесь на вот-бытие, и при этом наряду с телом и духом усмотрено нечто такое, как "забота", и усмотрено в качестве того самого феномена, которому вот-бытие обрекается, поскольку оно живет, т.е. вот-бытие, каким мы его здесь рассматриваем в смысле бытия-в-мире. Об этом подробно пишет *Конрад Бурдах*, благодаря

которому и я натолкнулся на эту фабулу¹. Он показывает, что *Гете* воспринял фабулу *Гизина* через *Гердера* и обработал ее во второй части своего "Фауста". Кроме того, *Burdach* — с присущей ему ученостью и основательностью — приводит здесь обширный материал по истории этого понятия. В частности, он говорит, что новозаветное слово для "заботы" (*sollicitudo*, *Vulgata*) — μέριμνα (или, как оно, по-видимому, звучало изначальное, φροντίς) — было термином уже в стоической моральной философии. В 90-м письме *Сенеки*, которое знал и *Гете*, оно используется для характеристики примитивного человека. Слово "*cura*" имеет двойкий смысл: забота о чем-то как озабоченность, растворение в мире, но также и забота в смысле самоотречения. Это согласуется со структурами, которые мы показали. Но не значит ли это, что определенным образом, хоть и вне эксплицитного вопроса о самой структуре бытия вот-бытия, *cura* усмотрена уже в его естественном истолковании?

Вместе с феноменом заботы мы обрели ту самую структуру, на основе которой можно достичь понимания уже выявленных бытийных характеров вот-бытия, причем не только в их структуре как таковой, но и в тех возможных способах бытия, которые из них пронстекают².

f) ЗАБОТА И ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ

После того как мы поставили различные структуры вот-бытия в определенную взаимосвязь с базовым феноменом заботы, мы достигли ступени рассмотрения, позволяющей критически повторить то, что мы слышали во вводной части об *интенциональности*. Феномен заботы как фундаментальной структуры вот-бытия позволяет увидеть, что то, что в феноменологии постигается под наименованием интенциональности, представляет собой лишь внешнюю сторону феномена, и что само это постижение оказывается фрагментарным. Но то, что подразумевается под интенциональностью — просто направленность на... — еще должно быть возвращено в контекст единой базовой структуры прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при. Только это последнее представляет собой собственный феномен, соответствующий тому, что несобственным образом и лишь в одном изолированном направлении понимается как интенциональность. Я указываю на это совсем кратко, чтобы только обозначить отправную точку для основополагающей критики феноменологической постановки вопросов.

1 Burdach K. Faust und die Sorge. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte I (1923), S. 41 f.

2 Конец манускрипта. Прим. редактора немецкого издания.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ

ВЫЯВЛЕНИЕ САМОГО ВРЕМЕНИ

§ 32. Результат и задача фундаментального анализа вот-бытия: разработка вопроса о самом бытии

Теперь нам следует уточнить, что дали нам проведенные рассмотрения, и чего мы искали. С какой целью была проведена экспликация вот-бытия?

Интерпретация вот-бытия в повседневности его бытия сделала зримыми фундаментальные конститутивные черты этого сущего. Мы увидели такие структуры, как *бытие-в-мире*, *бытие-в*, *со-бытие*, "некто", *открытость*, *понимание*, *ниспадение*, *забота*. В то же время последний из этих феноменов показывает укорененность данного многообразия структур, о которых всегда говорилось, что они равнозначальны. Их *равнозначальность* означает, что все они уже всегда принадлежат феномену заботы, заключены в ней, хоть и не обособлены как таковые. Стало быть, эти структуры суть не просто необязательные дополнения к чему-то, что первоначально было бы некой заботой и без них, или, тем более, к чему-то, что лишь посредством соединения этих структур сформировалось бы в то, что мы назвали феноменом заботы. Когда ставится вопрос о бытии вот-бытия, как это постоянно происходит здесь, оно — вот-бытие, поскольку мы обращаем к нему наш вопрос, — всегда подразумевается в равнозначальности этих его структур, т.е. когда я феноменологически представляю себе открытость, или "некто", или ниспадение, я всегда подразумеваю единство этих структур.

Вот-бытие — это не сочленение действий и не композиция тела, души и духа: в этом случае поиски смысла бытия этого составного единства были бы безрезультатны; это также и не субъект или сознание, которое когда-то впервые присоединяет к себе мир; и это не центр актов, который испускает их из себя: при таком понимании остается неопределенным как бытие самого центра, так и бытие актов. Структуры, которые мы показали, сами суть способы бытия этого сущего, и как таковые, они могут быть поняты только на основе бытия, которое всегда уже подразумевается вместе с ними, т.е. на основе заботы. Вот-бытие понимает себя из себя самого как заботы. Поэтому забота представляет собой первичную *целостность* бытийной конституции вот-бытия, которая, как такая целостность, всегда полагает себя в тот

или иной определенный способ ее можествования быть. Эта бытийная целостность как таковая всегда и полностью представлена в любом способе бытия вот-бытия. Поэтому то, что мы обрели с феноменом заботы как бытие вот-бытия, — это не отвлеченное понятие, которое лежало бы в основе каждого отдельного способа как их общий род, и тем более это не продукт согласованности различных способов быть, из которых я каким-либо образом вычленил бы их абстрактную общность. Согласованность различных способов бытия есть то, что она есть, только в качестве, так сказать, разногласия первичных структур целостности самого вот-бытия.

Теперь поставим вопрос о том, с какой целью мы приняли этот анализ вот-бытия. Выявление бытийных структур сущего, которое суть мы сами и которое мы назвали вот-бытием, было предпринято как исследование, задача которого состоит именно в том, чтобы *разработать постановку вопроса о бытии вообще*. Нужно обрести конкретный фундамент для всякого вообще возможного исследования бытия: это значит, что должен быть раскрыт фундамент для вопроса "что значит бытие?" На этот вопрос нужно найти ответ, который не просто был бы сформулирован в формальном тезисе, но наметил бы конкретные пути для исследования бытия. На основе полученных результатов мы можем методически более точно постигнуть *основной феноменологический вопрос: что значит бытие?*

Феноменологическое исследование представляет собой интерпретацию сущего в аспекте его бытия. Значит, для этой интерпретации в предобладании дано то, что она заранее имеет в качестве тематического предмета: некое сущее или некий определенный регион бытия. Это сущее опрашивается на предмет его бытия, т.е. то, в связи с чем данное в предобладании опрашивается, — аспект, в котором оно усматривается и должно усматриваться, — представляет собой бытие. Бытие должно быть считано с сущего, т.е. то, что феноменологическая интерпретация полагает в пред-усмотрении, есть бытие. В предобладании она всякий раз имеет сущее. Вопрос ставится о бытии сущего. Такой вопрос о бытии сущего лишь тогда прозрачен и лишь тогда направляет исследование по надежному пути, когда то, в связи с чем сущее опрашивается, т.е. бытие, само достаточно отчетливо выявлено и определено в понятии. Чем более изначально и непредвзято осуществляется выявление того, что полагается в пред-усмотрении, чем менее используются случайные понятия, непроясненные в их происхождении, по видимости самопонятные и истертые от долгого употребления, — тем скорее конкретное исследование бытия обретет свою почву и тем прочнее утвердится на ней.

Этот феномен "бытие", предшествующий всякому онтологическому исследованию и определяющий его, должен быть

выявлен. Как было показано выше, для этого требуется интерпретация самого вопрошания, т.е. прояснение структуры исследования, направленного на бытие, опрашивания сущего на предмет его бытия. Вопрос можно ясно поставить лишь тогда, когда выяснится, что значит вопрошание, понимание, аспект рассмотрения, опыт сущего, что вообще означает бытие к некоторому сущему, т.е. когда будет выявлено все то, что мы подразумеваем под вот-бытием.

§ 33. *Необходимость тематического начинания феноменологической интерпретации вот-бытия как целого. Феномен смерти*

Феноменологическая интерпретация самого вот-бытия, которая, поскольку она имеет своим предметом некое определенное сущее, представляет собой особую задачу, в свою очередь тоже выглядит как истолкование на путеводной нити, данной вместе с самой структурой истолкования. Если мы хотим, чтобы феноменологическая интерпретация вот-бытия была соразмерной своему предмету, мы должны спросить, является ли предобладание предмета нашего анализа — вот-бытия — изначальным и подлинным с самого первого момента, или точнее: действительно ли мы, предпринимая анализ вот-бытия, заранее берем его так, чтобы обрести предварительную данность всего этого сущего, в его целостности; ибо лишь тематизация сущего как целого гарантирует, что мы сможем считать целостность его бытия с него самого. Успех *подготовительной* интерпретации вот-бытия, нацеленной на выделение бытийной структуры этого сущего из него самого, обеспечивается тогда, когда само это сущее — вот-бытие в его целостности обретается уже в тематическом начинании анализа.

Поэтому мы должны спросить: сумели ли мы в проведенном исследовании вот-бытия заранее увидеть само это сущее в его целостности и удержать его в поле зрения таким образом, чтобы стало возможно считать с него как целого целостность его бытия? Это исследование, которое я хотел бы определить как переходное, имеет фундаментальное значение для понимания последующего, и важно, чтобы отдельные шаги мысли могли быть воспроизведены с феноменологической ясностью.

На основе пройденного я мог бы теперь одним прыжком перескочить на тему *времени* и порассказать о нем много разного. Но мы не имели бы понимания того, что значит "время", и не продвинулись бы дальше голых утверждений

о нем. Поэтому я выбираю единственно возможный путь, заданный связностью самого рассмотрения, чтобы через ряд отдельных шагов подвести вас к тому полю, в котором время само некоторым образом становится зримо. Дело не в том, чтобы в форме тезисов о времени предъявить результаты рассмотрения, но в том, чтобы посредством этого рассмотрения раскрыть глаза для самостоятельного видения и самостоятельной проверки того, что уже достигнуто.

Вопрос остается в силе: было ли вот-бытие как целое тематизировано для проведенных исследований так, чтобы мы могли утверждать, что полученные нами бытийные характеристики вот-бытия определяют это сущее как таковое целиком и полностью? Коль скоро бытие вот-бытия истолковано как забота, мы спрашиваем: дает ли нам этот феномен целостности бытийных структур? Или же именно феномен заботы, будучи выявлен, делает ясным, что в проведенном исследовании вот-бытие как раз-таки не было дано в предобладании как целое, и более того, что целое вот-бытия не только не достигнуто фактически, но, раз именно забота составляет базовую структуру его бытия, не может быть достигнуто в принципе? Или в другой формулировке: поскольку вот-бытие показывает себя в этой бытийной структуре заботы, оно противится самой возможности схватить его в его полноте и целиком представить его в предобладании.

Считывание подлинной бытийной целостности требует данности сущего как целого. То, что в качестве бытия этого сущего показала себя именно забота, означает, что целое не дано в принципе, что предполагаемое считывание принципиально невозможно. Взгляд на само вот-бытие и на проведенную экспликацию позволяет понять вполне ясно: бытие этого сущего есть забота; забота, помимо прочего, означает устремленность к чему-то; в своей озабоченности вот-бытие озабочено, в частности, своим же бытием. Как устремленность к чему-то, оно есть устремленность к тому, *что оно еще не есть*. Как забота, вот-бытие сущностным образом находится на пути к *чему-то*, в своей заботе оно существует к себе самому как к тому, что оно еще не есть. Смысл его собственного бытия состоит как раз в том, чтобы всегда иметь впереди что-то еще, что оно еще не есть, что еще отсутствует. Это постоянное еще-отсутствие чего-то означает, что бытие вот-бытия как забота *всегда*, поскольку оно есть, как раз-таки *не завершено*, у него всегда, поскольку оно существует, чего-то недостает.

Когда же вот-бытие завершено, каковое завершение называется *смертью*, тогда оно достигло предела; как сущее, оно уже ни в чем не испытывает нужды. — однако вместе с этим "больше-ничего-не-нужно" оно уже не является вот-бытием. Достигая своей собственной полноты и именно в ней оно становится уже-не-вот-бытием; его полнота как раз-таки

уничтожает его. Поэтому вот-бытие как целое в принципе невозможно "втиснуть" в предобладание. Но даже если бы это каким-либо путем было достижимо, это, строго говоря, опять же означало бы только то, что такое предобладание невозможно было бы использовать, ибо мы должны иметь в виду данное выше определение вот-бытия, по которому оно всякий раз и сущностным образом мое. Этот характер — быть всякий раз моим — неотделим от вот-бытия, и лишь потому, что вот-бытие всегда и сущностным образом мое, я могу потерять себя в "некто". Когда в своей смерти вот-бытие достигает полноты, тогда я уже не могу испытывать его именно как мое; точнее, в целостном бытии уже невозможно какое бы то ни было понимающее расположение, ибо ведь сущего, которое могло бы обнаружить *свое* расположение, в силу достигнутой целостности как раз-таки уже *нет*. Но прежде всего — независимо от того, имеет ли вообще смысл допущение, что смерть предоставляет вот-бытию удобный случай для феноменологических разысканий касательно своего существования, — вот-бытию, чтобы постигнуть собственную полноту, пришлось бы дожидаться кончины. Тем самым обнаруживается, что находиться в полноте вот-бытия, испытать ее и извлечь из нее целостность этого бытия в принципе невозможно. Хотя следует заметить, что эта невозможность коренится не в преследуемой иррациональности переживаний и структур, не в ограниченности или ненадежности наших познавательных способностей и не в том, что момент смерти — не самый подходящий момент для феноменологических разысканий; она заложена уже в самом бытии этого сущего, и только в нем. Если достижение полноты означает уже-не-бытие, потерю возможной расположенности, то не следует ли отказаться от попыток выявить соответствующую целостность и дать вот-бытию соразмерную бытийную характеристику на основе присущего ему вида бытия?

Однако кажется, что из этой ситуации еще есть выход: вот-бытие в его полноте все-таки можно сделать предметом бытийной характеристики, причем именно тогда, когда его указанный характер остается в поле зрения. Выше мы сказали, что вот-бытие как бытие-в-мире в то же время представляет собой бытие-друг-с-другом. Поскольку смерть — это законченность в смысле уже-не-бытия-вот, она не позволяет мне испытать мое собственное вот-бытие, обладать им в его полноте, но при этом такая возможность сохраняется для Других, тех, с кем данное вот-бытие когда-то было в качестве со-бытия, т.е. еще существующее вот-бытие как со-бытие с Другими имеет возможность охватить взглядом вот-бытие Других как завершенное и прочитать открытую в нем целостность бытия такого сущего. Правда, на этом пути — взяв пришедшее к концу вот-бытие Других

в качестве эрзац-темы. мы не получим хороших результатов, и не потому, что постижение бытийных связей, образующих в вот-бытии Других то, чего первоначально еще нет, наталкивается на особые трудности, не потому, что трудно вообще испытать смерть Других в ее собственном смысле. Не из-за этой случайной трудности указанный путь исследования оказывается в принципе неадекватным; отсылка к вот-бытию Других не может быть принята в качестве выхода из этой ситуации в силу обстоятельств более фундаментального характера:

Во-первых, по смерти вот-бытие Других тоже представляет собой уже-не-бытие-вот в смысле уже-не-бытия-в-мире, т.е. когда они умерли, их бытия-в-мире как такового уже нет; их бытие — это уже не бытие "в", "при" разомкнутом мире. Их все-еще-бытие-в-мире — это просто наличное бытие тела как вещи. Здесь становится особенно отчетливым своеобразный переход сущего из бытия по типу вот-бытия, а именно бытия-в-мире, к простому только-еще-наличию. Это голое только-еще-наличие тела-вещи представляет собой крайнюю противоположность предыдущего вида бытия этого сущего. Строго говоря, мы даже не можем сказать, что это тело все еще налично: не следует обманываться, ибо то, что остается после кончины и смерти как наличное, это хоть и сущее, но ни в коей мере не вот-бытие Других как таковое.

Во-вторых, в таком исследовании превратно понимается не только способ существования вот-бытия. В нем даже предполагается, что некоторое вот-бытие может быть заменено каким угодно другим. Если, скажем, я не могу рассмотреть что-то в себе самом, это удастся при рассмотрении Другого. Как же обстоит дело с предпосылкой, будто вот-бытие — сущее, которому, в принципе и всегда присущ свой особый вид бытия, — может замещать другое вот-бытие? Такая возможность действительно принадлежит со-бытию как бытию-друг-с-другом в мире, и я могу замещать Другого именно в плане бытия по типу повседневно озабоченного растворения в мире. В чем? — в том, что он делает, в мире, который его заботит и в самой этой озабоченности. Выше было показано, что в повседневном самоистолковании вот-бытие видит себя, обращается к себе и именуется именно на основе того, что оно в данный момент делает; некто есть то, что оно делает. В этом бытии повседневного совместного растворения в мире некто определенным образом может замещать Другого, в определенных пределах один может как бы перенимать вот-бытие другого. Но такое замещение всегда имеет место "в" чем-то, т.е. оно ориентировано на определенную озабоченность, на некоторое специфическое "что".

Между тем, эта возможность замещения просто-напросто исчезает, когда дело идет о замещении бытия того, что

составляет конец вот-бытия и таким образом придает ему его полноту. Это значит, что *никто не может перенять у Другого его смерть*. Кто-то вполне может умереть за Другого, но такая смерть — за Другого — всегда подразумевает "ради какой-то определенной цели", т.е. озабоченность бытием-в-мире Другого. Смерть за Другого не означает, что умирающий перенимает и отнимает у Другого его смерть. Каждое вот-бытие должно принять в себя смерть как оно само, точнее, *каждое вот-бытие, поскольку оно есть, уже приняло в себя этот способ бытия*. Смерть — это *всегда моя смерть*, т.е. она принадлежит мне, поскольку я существую.

Предложенное исследование движется в рамках невысказанного предвзрения, согласно которому, когда встает вопрос об обретении полноты вот-бытия, все сводится к тому, чтобы представить вот-бытие в качестве объекта рассмотрения. Это вторичная трудность; первичная же связана с вопросом: имеет ли вот-бытие — сущее, которое суть мы сами, которому сущностным образом принадлежит то, что оно мое, — имеет ли оно возможность быть своей собственной полнотой? Лишь на основе этой бытийной возможности могла бы появиться и следующая возможность — отчетливо испытать это само-бытие вот-бытия в его полноте.

Поскольку же в смерти, которая сущностным образом моя, достигнута полнота вот-бытия, вот-бытие в этой полноте всегда уже перестает быть таковым. Таким образом, невозможность быть полнотой вот-бытия остается в силе, тем более — невозможность испытать то, что образует эту полноту. Понимание этой невозможности мы обрели не опосредованно, через дедукцию из взаимно противоречивых положений, но на основе положительного видения бытийной конституции самого вот-бытия. Но оно дает нам и нечто позитивное: отличие вот-бытия от сущего, которое мы называем вещью мира по способу бытия.

Когда вот-бытие достигает такого бытия, в котором уже нет ничего, чего бы ему не доставало, т.е. когда вот-бытие закончено, тогда оно в своей законченности уже не есть то, что оно есть. *Применительно к вот-бытию законченность означает уже не-бытие*. Напротив, сущее, которое встречается озабоченности, лишь будучи законченным, наличным, имеет полную возможность для выполнения своих функций в качестве произведенного и используемого (стол, книга, прибор любого типа). *Применительно к наличной вещи мира законченность как раз-таки впервые означает наличное бытие и пригодность к использованию*. Таким образом, мы получили два различных феномена достигнутой полноты и целостности. Это различие касается отношения достигнутой полноты к бытию сущего, становление которого завершено. В соответствии с фундаментальным различием

видов бытия, присущих вещи мира и вот-бытию слово "законченный" получает разные значения.

Но это значит, что структура специфической целостности вот-бытия все же должна так или иначе стать зримой, и что она стала таковой в предварительном рассмотрении феномена смерти как феномена, присущего вот-бытию. Невозможность определения целостности вот-бытия обретет свое научное право лишь тогда, когда невозможность опыта вот-бытия как целого будет отчетливо показана на основе самого феномена вот-бытия и смерти как модуса его бытия; и лишь тогда, когда демонстрация этой невозможности будет проведена феноменологически ясно, исследованию бытия вот-бытия будет положена непреодолимая граница. Стало быть, чтобы выяснить, действительно ли это невозможно — испытать вот-бытие как целое, а значит, и считать с него структуру его бытийной целостности, — мы должны *выработать феноменологическое понятие смерти*. Но это значит, что нам необходима интерпретация смерти как истинного и чистого феномена вот-бытия; в свою очередь, последнее означает, что мы должны понять смерть на основе представленных выше бытийных структур вот-бытия. Феноменологически чистое выполнение этой задачи дает примечательный результат: невозможность, о которой идет речь, — только кажущаяся. Скорее, подлинная феноменологическая интерпретация феномена смерти представляет собой единственный путь, позволяющий увидеть, что вот-бытие как таковое как раз-таки имеет бытийную возможность быть самим собой в своей истинной полноте. Тогда бытийный характер самой этой возможности обеспечит почву для выявления бытийного смысла целостного бытия вот-бытия. И не только это: в подлинной бытийной целостности вот-бытия, открывающейся в подлинном усмотрении феномена смерти, показывает себя также и сама эта первичная целостность бытия. Выявление смерти в качестве феномена вот-бытия, ее определение в строгом соизмерении с бытийными структурами исследуемого нами сущего, eo ipso подводит нас к самому бытию этого сущего, а именно так, что тем самым целостность бытия вот-бытия становится понятной.

§ 34. Феноменологическая интерпретация смерти как феномена вот-бытия

Возьмем в качестве отправного пункта различие между законченностью инструментов и вещей мира и законченностью вот-бытия. В первом смысле законченность впервые означает именно наличное бытие; во втором — уже-не-наличное бытие, причем первоначально это уже-не-наличное бытие берется как вхождение того, чего до сих пор не было, что в этом сущем еще не проступало. Как же усмотрено здесь вот-бытие? Оно постигается как взаимосвязь протекания действий и процессов; в определенный момент они обретают завершение — полноту, которая вполне становится тем, что она есть, в момент вхождения пока еще отсутствующего остатка. Целостность этой полноты имеет смысл *композиции*. Здесь целостность, оконченность бытия, т.е. смерть, понимается на основе бытийной структуры вещей мира, усматривается с точки зрения мира.

Но *смерть* — это не то, что конституирует целостность целого в смысле композиции, даже если эта композиция перестает существовать, как только обретает законченность. Первичный смысл смерти нельзя постигнуть на основе наличного бытия или отсутствия вещей мира, тем более, что она представляет собой бытийный характер вот-бытия. Ибо вот-бытие как забота представляет собой бытие к чему-то. Смерть — это не то, что еще отсутствует в вот-бытии, но то, что вот-бытию в его бытии *предстоит*, причем предстоит постоянно, поскольку вот-бытие есть вот-бытие. Как всегда уже предстоящее, смерть принадлежит самому вот-бытию даже тогда, когда оно еще не полно и не закончено, т.е. еще до кончины. Смерть — не недостающая часть в композиции целого: она *заранее конституирует целостность вот-бытия*, так что оно обладает соответствующими частями, т.е. способами быть, только на основе этой целостности.

Но и в этом — уже более точном — определении смерти еще не постигнута в достаточной степени; ведь характеристика "то, что предстоит" приложима не к одной только смерти. В вот-бытии есть много такого, о чем можно сказать, что оно "предстоит", но это необязательно смерть. И хотя можно сказать, что смерть относится к тому, что мне предстоит, однако это высказывание содержит двусмысленность, поскольку здесь остается неопределенным, как понимается смерть: уже не как будущее объективное событие, паратактически присоединяющееся к остановившемуся потоку состояний, но как нечто, к чему — как к предстоящему и неизбежному — устремлена сама забота. Мы спрашиваем: является ли это предстоящее событием, которое мне встречается, которое выступает из мира и затрагивает меня как

что-то чуждое, или же это нечто, с чем я вообще никогда не встречу, но что определенным образом есмь я сам как вот-бытие? В самом деле, мы поймем смерть как характер вот-бытия лишь тогда, когда будем рассматривать ее не как предстоящее внешнее событие, с которым я однажды столкнусь, но как феномен, укорененный в бытийной структуре вот-бытия, в заботе, в прежде-себя-самого-бытии.

Вместе со смертью, которая всегда представляет собой только *мою* кончину, мне предстоит и *мое собственнейшее бытие*, можествование быть, присущее мне в каждый момент. Бытие, которым я стану "на исходе" моего вот-бытия, которым я могу быть в каждый момент, — эта возможность представляет собой мое собственнейшее "Я есмь", т.е. я стану моим собственнейшим Я. Я сам есмь эта возможность: смерть как моя смерть. Смерти вообще не бывает.

Забота как прежде-себя-самого-бытие есть в то же время и возможное бытие. "Я могу": говоря точнее, это значит, что в некотором особом смысле я сам есмь это "я могу". А именно, я есмь это "я в любой момент могу умереть". Эта возможность представляет собой бытийную возможность, в которой я существую уже всегда. Это специфическая возможность, ибо я сам есмь *эта постоянная, предельная возможность меня самого*, а именно — возможность более не быть. В своей самой глубинной внутренней сути забота, которая сущностным образом направлена на бытие вот-бытия, представляет собой не что иное, как это прежде-себя-самого-бытие в предельной возможности собственного можествования быть. Стало быть, вот-бытие сущностным образом есть своя смерть. В смерти вот-бытию предстоит не что-то, что должно произойти в мире: оно само предстоит себе самому, и не в какой угодно бытийной возможности, но в возможности своего уже-не-бытия-вот. Поскольку вот-бытие как возможное бытие уже и сущностным образом есть своя смерть, постольку оно уже всегда есть целое вот-бытие. Поскольку вот-бытие — это "прежде-себя-бытие как забота", оно в каждый момент своего бытия имеет в себе самом возможность быть своим бытием вполне. Структура полноты вот-бытия станет феноменально постижимой, когда будет выявлен тот модус бытия, в котором вот-бытие может собственным образом быть этой своей предельной возможностью. Рассмотрение этого бытийного модуса позволит увидеть, каким образом вот-бытие есть сама его смерть. Смысл феноменологической интерпретации феномена смерти, при которой смерть постигается в качестве конститутивного бытийного определения вот-бытия, состоит в выявлении того модуса бытия, в котором вот-бытие есть своя предельная бытийная возможность. Тем самым указано и то, чего эта интерпретация смерти не может принимать в расчет:

Во-первых, она не может дать содержательное описание смерти — ни в плане многообразия ее причин, ни в плане различных возможных вариантов кончины (как ведут себя умирающие или как они могли бы себя вести). Помимо того, что эта тема не входит в нашу тематическую область, мы, занявшись ею, узнали бы о смерти куда меньше, чем о жизни данных людей, а в конечном-то счете такого рода интерпретация кончины может быть проведена только на путеводной нити строгого понятия смерти, которое мы и хотим получить.

Во-вторых, феноменологическая экспликация смерти не предопределяет наше отношение к ней и ничего не утверждает о том, будет ли после смерти что-то еще, тем более о том, что это будет. Здесь ничего не решается относительно потустороннего и бессмертия, равно как и относительно посюстороннего, и не дается указаний касательно того, как следует и как нельзя вести себя по отношению к смерти. Тем не менее можно сказать, что эта экспликация осуществляется в радикальнейшей посюсторонности, а именно ввиду того, чем может быть смерть сущего — того или иного вот-бытия. Такого рода посюсторонность интерпретации ни в коей мере не предполагает какого бы то ни было решения традиционных вопросов о бессмертии и воскресении, так что именно эта посюсторонняя интерпретация бытийной структуры смерти задает смысл и почву для возможных вопросов, связанных с этими предметами. Спекуляция и философствование на тему смерти всегда будут беспочвенны, пока они вращаются в сфере запутанных и мифически-поверхностных популярных понятий. Пока я не задался вопросом о вот-бытии и его структуре и пока не определил смерть в том, что она есть, я даже не вправе спросить, что может последовать за вот-бытием в связи с его смертью. Феноменологические понятия вот-бытия и смерти составляют предпосылку любой осмысленной остановки вопроса о бессмертии; но этот вопрос выходит за рамки философии, которая понимает себя самое.

Получить феноменологическое понятие смерти, значит сделать зримым тот модус бытия вот-бытия, в котором оно может быть своей предельной возможностью. Но при этом следует отметить, что бытийное отношение к возможности, каковой является само сущее, — как в случае вот-бытия и его смерти, — само представляет собой возможное бытие. Бытие-возможностью сущностным образом означает это можествование-быть-возможным. Это значит, что вот-бытие может, — ведь оно сущностным образом представляет собой "Я могу", — быть своей предельной возможностью либо так, либо иначе. Но вот-бытие — это всегда и возможность своей смерти, поскольку для его бытия смерть имеет конститутивное значение. Вот-бытие является этой возможностью также и в своей повседневности. Поскольку первоначально мы выявили бытийную конституцию этого сущего в его повсе-

дневности, будем теперь исходить из этого и поставим следующий вопрос: каким образом вот-бытие есть своя смерть в ближайшем бытийном модусе своей повседневности? Этот анализ выливается в демонстрацию того, как смерть может существовать в повседневности чаще всего. В то же время мы сможем извлечь из этой характеристики определенные структуры бытия смерти. Мы рассмотрим два момента: во-первых, повседневность как способ бытия вот-бытия к его предельной возможности — смерти; во-вторых, мы спросим: в качестве чего показывает себя бытие смерти в этом повседневном бытии к ней?

а) ПРЕДЕЛЬНАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ СМЕРТИ В ПОВСЕДНЕВНОМ БЫТИИ

Повседневность вот-бытия определяется растворением в "некто". В публичном бытии-друг-с-другом смерть представляет собой устойчивое повседневное явление, которое истолковывается так: "Все умрут, тут уж ничего не поделаешь". В словах "все умрут" скрывается двусмысленность, ибо "все" — "некто" — это как раз то, что *никогда* не умирает и *никогда* не может умереть. Вот-бытие говорит "все умрут", потому что это "все" означает "никто", т.е. во всяком случае не я сам. В бытии-друг-с-другом смерть есть нечто, для чего "некто" уже имеет наготове соответствующее толкование. В словах "все умрут" смерть заранее нивелирована до бытийной возможности, которая в определенном смысле не принадлежит никому. Но тем самым смерть как то, что она есть, заранее оттесняется. "Все умрут" — это истолкование, в котором вот-бытие ставит на свою собственнейшую возможность штамп публичной растолкованности, имеющей хождение в повседневности, и которое оно еще и оттесняет от себя.

В этом оттеснении заключена еще одна двусмысленность: "Все умирают, но ведь пока еще смерть не пришла". Это говорится так, как будто смерть должна однажды откуда-то прийти, тогда как в действительности само вот-бытие уже всегда есть эта его возможность. Значит, это оттеснение собственного бытия смерти имеет характер *успокоения*, т.е. публичное самоистолкование вот-бытия заходит настолько далеко, что, например, даже умирающему все еще внушают, что он вскоре поправится, т.е. вновь вернется в повседневность вот-бытия. Этим усредненное, ориентированное на мир самоистолкование вот-бытия думает утешить Другого, войти в подлинное со-бытие с ним, тогда как подобные утешения лишь вновь выталкивают вот-бытие в мир, в котором оно растворяется, так что именно специфическая ситуация его бытия остается от него сокрытой.

Та же самая публичная растолкованность заранее устанавливает и публичные формы бытия к смерти, поскольку она уже решила, что следует о ней думать. В публичности мысли о смерти расцениваются как слабость, страх, мрачное расположение духа и бегство от мира. Публичность не оставляет места для таких вещей, как решимость к страху смерти, приводит к его забвению — и одновременно растолковывает это как уверенность в себе и превосходство самого вот-бытия над этим мнимым помрачением жизни. Эти характеристики маркируют способ бытия "некто", и ясно, что здесь вновь показывает себя модус повседневности в ее бытии, а именно в виде ниспадения.

Делая смерть двусмысленной, "некто" не только оттесняет ее в том, что она есть: это оттеснение, которое в то же время является успокоением, имеет характер *отчуждения*, поскольку вот-бытие озабочено тем, чтобы не думать о смерти. В этом нежелании думать о смерти повседневное вот-бытие постоянно *бежит от нее*. Но именно в этом становится феноменально зримо, что смерть не приходит откуда-то, но имеет место в самом вот-бытии. В нежелании думать о смерти вот-бытие удостоверяет свое бытие в ней самой. Ибо смерть не появляется в вот-бытии лишь тогда, когда оно начинает о ней думать. То, от чего вот-бытие бежит в повседневном ниспадении, даже если не думает о смерти явно, — это не что иное, как само вот-бытие, а именно постольку, поскольку смерть имеет для него конститутивное значение.

Но бытие по типу ниспадения — это еще и сокрытие, т.е. оно движется в рамках переинтерпретации, не-позволения видеть то, что представляет собой смерть. Но ведь это включает в себя предварительное и постоянное видение: то, что вот-бытие в себе скрывает, это его собственное бытие. Неприметная озабоченность тем, чтобы не думать о смерти, скрывает ее базовый характер — *достоверность*. Двусмысленность слов "ничего не поделаешь, все умрут" превращает эту достоверность в недостоверность. Эту достоверность при-тупляют посредством публичного толкования, гласящего: "Рано или поздно каждому придется подумать о смерти". — высказывание о смерти, словно бы не адресованное никому, — тогда как смысл смерти состоит как раз в том, что она есть бытийная возможность меня самого. Эта достоверность — что умирая, я емь я сам, — представляет собой *базовую достоверность самого вот-бытия* и подлинное высказывание вот-бытия, тогда как "cogito sum" только кажется таким. Если такого рода заостренные формулы вообще что-то значат, то адекватное высказывание, затрагивающее вот-бытие в его бытии, должно было бы гласить: *sum moribundus*, причем "moribundus" не тогда, когда я тяжело болен или ранен, но поскольку я существую: "*moribundus*" впервые придает "sum" его смысл.

Недостоверность, посредством которой вот-бытие скрывает от себя изначальную достоверность своего собственного бытия, закрепляется также тем, что мы как бы производим расчеты, и они — сообразно общим меркам, сообразно тому, как принято видеть вещи, — показывают, что в данный момент ожидать смерти нет никаких оснований. Мы в известном смысле просчитываем возможный приход смерти и при этом не замечаем, что *неопределенность* ее прихода, то обстоятельство, что она может прийти в любой момент, сущностным образом принадлежит ее достоверности. Позитивно эта неопределенность момента смерти означает возможность ее прихода в любой момент; она ни в коей мере не ослабляет достоверность ее прихода, напротив, именно она впервые придает ей остроту и характер предельной и постоянной возможности, в качестве которой существует вот-бытие. Обе эти характеристики смерти — абсолютная достоверность и неопределенность этой достоверности — составляют ее способ бытия в качестве возможности. *Смерть — это предельная и достоверная, хоть и неопределенная возможность*, в которой вот-бытие предстает себе самому, но в то же время это возможность, от которой в повседневности вот-бытие бежит, делая ее двусмысленной. Это значит, что повседневность не имеет предельно собственного и изначального бытийного отношения к смерти, поскольку оставляет без внимания, т.е. скрывает, именно ее бытийный характер, а именно то, что смерть — это всегда моя смерть.

в) СОБСТВЕННОЕ БЫТИЙНОЕ ОТНОШЕНИЕ ВОТ-БЫТИЯ К СМЕРТИ

Смерть как собственная бытийная возможность постигается лишь тогда, когда бытийное отношение к ней таково, что она понимается как достоверность моего бытия, а именно достоверность бытия, которой присуща неопределенность, и которая является моей. Если так, то встает вопрос: существует ли в самом вот-бытии такая бытийная возможность, в которой оно может впервые обрести бытийное отношение к смерти в собственном смысле?

Как я уже указал, бытийное отношение к некоторой возможности должно позволять ей остаться возможностью, — необязательно, чтобы она стала действительностью, например, в результате самоубийства. В случае самоубийства я как раз-таки отказываюсь от возможности как возможности, она искажается в самой своей основе, ибо превращается в действительность. Но возможность существует именно как то, что она есть, лишь тогда, когда она сохраняется, т.е. остается предстоящим. Бытийное отношение к ней должно быть таким, чтобы при этом я был именно самой возможно-

стью. Значит, это бытие к возможности никогда не сводится к желанию иметь возможность в том же смысле, в каком озабоченность аппрезентирует соответствующие вещи мира и обеспечивает обладание ими; наоборот, если возможность должна остаться тем, что она есть, то бытие к возможности должно *забегать вперед*: не притягивать ее к себе как настоящее, но позволить ей остаться возможностью и таким образом быть к ней. В таком забегании вперед — в возможность — я как бы вхожу в ближайшую близость к ней. Но в таком приближении она не становится некой частью мира, но все более и более собственным образом становится именно возможностью. Возможность, к которой я приближаюсь, когда забегая вперед, сущностным образом и в радикальном смысле является моей. Возможность ухода из мира определена как бытие-в-мире тем, что при этом мир еще наличен только как "то-в-чем", которое я покидаю. В момент кончины мир — это только то, что уже ничего не значит для моего собственного бытия, то, что вот-бытие как бытие-в-мире как раз-таки оставляет. Для умирающего в этом модусе бытия-в-мире мир есть то, от чего вот-бытие уже не зависит; мир — это всего лишь чистое "то-в-чем" "все-еще-бытия".

Это значит, что предельная возможность смерти — это способ бытия вот-бытия, при котором оно *просто-напросто отбрасывается к себе самому*, — целиком и полностью, так что даже со-бытие в его конкретности становится irrelevantным. Хотя вот-бытие и в момент кончины остается бытием-в-мире и со-бытием с Другими, но теперь его бытие впервые собственным образом перемещается в "я есмь". Лишь умирая, я могу абсолютно утвердительно сказать: "Я есмь".

Предельная возможность смерти как бытие вот-бытия, которое целиком и полностью исходит от самого вот-бытия, должно быть постигнуто в самом вот-бытии. Но поскольку вот-бытие существует в повседневности, это значит, что оно должно вернуться из повседневности в предельную возможность "Я есмь". *Забегание вперед к смерти в каждый момент вот-бытия означает возвращение вот-бытия из "некто" в смысле выбора-самого-себя.*

§ 35. Воля-иметь-совесть и виновность

Выбирая самое себя как мою возможность, я выбираю само мое бытие. Но та возможность, которую я выбираю в забегании вперед к смерти, является достоверной и в то же время — как достоверная — неопределенной. Поэтому если я, забегая вперед в возможность, выбираю себя самое собственным образом, я должен вступить в соразмерное бытийное отношение к характеристикам возможности: неопределенность смерти постигается тогда, когда я понимаю возможность как возможность для каждого момента, т.е. когда я, выбрав себя самое, имею абсолютную *решимость*. Достоверность этой возможности постигается тогда, когда ради нее я отвергаю все прочие мои возможности, т.е. когда решимость к себе самому такова, что лишь из нее проистекает возможность того или иного определенного действия. Тот факт, что вот-бытие, забегая вперед, может обрести такого рода абсолютную решимость, означает, что в таком забегании вперед к своей смерти вот-бытие может сделать себя самым ответственным в абсолютном смысле. Оно "может" *выбрать предпосылку своего собственного существования*, а именно — *себя самое*. В этом выборе выбирается не что иное, как *воля-иметь-совесть*. Впрочем, этот выбор необязательно осуществляется в забегании вперед. Воля-иметь-совесть может артикулировать себя по-разному, но если в вот-бытии дело идет к тому, чтобы выбрать себя в совершенно ясном понимании вот-бытия как целого, если вот-бытие выбирает себя не только на два ближайших дня, но в самом его бытии, то для этого есть лишь одна возможность — указанная возможность забегания вперед к смерти. *Забегание вперед — это выбор воли-иметь-совесть*. Но тот, кто действует, как говорил уже Гете, всегда лишен совести. Собственно быть бес-совестным я могу лишь тогда, когда я выбрал волю-иметь-совесть.

Действующий не имеет совести, т.е. в бытии-друг-с-другом он с необходимостью становится "*виновным*" — не потому, что он совершает те или иные проступки, но потому, что вот-бытие как действующее со-бытие с Другими eo ipso виновно, даже если оно не знает, что вредит Другому или губит его в его вот-бытии. Выбирая волю-иметь-совесть, я вместе с тем выбираю и *виновность*. Соответствующий этому изначальный вид бытия вот-бытия к его предельной и собственной возможности (собственной, осуществленное им самим, прежде-себя-самого-бытие) — это выше-означенное забегание вперед, присущее воле-иметь-совесть, а значит, и выбор сущностной виновности, присущей самому вот-бытию, поскольку оно существует.

*§ 36. Время как бытие, в котором
вот-бытие может быть собственной
целостностью*

Однако забегание вперед в собственной бытийную возможность есть не что иное, как бытие моего собственного "Я буду" (Seinswerdens). Соположенная в этом виновность представляет собой бытие собственного "Я был" (Gewesenseins). Бытие этого "Я был" есть прошлое, а именно так, что в этом бытии я сам есмь не что иное, как будущее вот-бытия, а вместе с тем и его прошлое. Бытие, в котором вот-бытие может собственным образом быть своей полнотой как прежде-себя-бытием, есть время.

Не: Время есть, но: Вот-бытие обнаруживает свое бытие в качестве времени. Время не есть нечто внешнее, некая матрица для событий мира; столь же мало оно есть нечто, что гудит где-то внутри, в сознании; время — это то, что делает возможным прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при, т.е. бытие заботы.

Время, которое мы знаем и исчисляем в повседневности, при ближайшем рассмотрении оказывается ничем иным, как вот-бытием в модусе "некто", в который оно ниспадает в своей повседневности. Существование в бытии-друг-с-другом в мире, а значит, и в совместном раскрытии единого мира, в котором мы существуем, представляет собой бытие в качестве "некто" и определенную форму *временности*.

Движения вещей природы, которые мы определяем как временно-пространственные, происходят не "во времени", словно "в" некоем шарнире: как таковые, они совершенно *безвременны*; они встречаются, лишь входя "во" время, поскольку их бытие открыто в качестве чистой природы. Они встречаются, входя "во" время, которое суть мы сами.

Послесловие редактора немецкого издания¹

Лекционный курс, заявленный под названием "*История понятия времени*", Мартин Хайдеггер прочитал в Марбургском университете в летний семестр 1925 г. Это был учебный курс, рассчитанный на четыре часа в неделю. Подзаголовок гласил: "*Прологомены к феноменологии истории и природы*". Был намечен следующий план (ср. § 3):

Первая часть: Анализ феномена и выработка понятия времени.

Вторая часть: Раскрытие истории понятия времени.

Третья часть: Разработка горизонта для вопроса о бытии вообще и о бытии истории и природы в частности на основе первой и второй частей.

Фактически были разработаны предпосланное трем главным частям введение и первая часть. При издании введение из-за его объемности названо "Подготовительной частью". Она включает в себя следующие три главы:

Первая глава: Становление и первый прорыв феноменологического исследования.

Вторая глава: Фундаментальные открытия феноменологии, ее принцип и смысл ее названия.

Третья глава: Первоначальное оформление феноменологического исследования и необходимость радикального осмысления внутри него самого и на его основе.

Первая часть, оказавшаяся единственной, названа в издании "Основной частью". В этой части разработаны, опять же, только первые два раздела, причем второй — очень кратко:

Первый раздел: Подготовительное описание поля, в котором становится зримым феномен времени.

Второй раздел: Выявление самого времени.

Поскольку Хайдеггер не дошел до разработки центральной тематики *истории понятия времени*, я сочла уместным заменить при публикации курса его изначальное название на "*Прологомены к истории понятия времени*", ибо эти "*Прологомены*" были разработаны и прочитаны.

¹ Heidegger M. Gesatausgabe. Bd. 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes. Frankfurt/M., 1988.

Тематический круг курса намечен подзаголовком: "Прологомены к феноменологии истории и природы". Но адекватное обсуждение "истории" и "природы" возможно лишь на основе открытой Хайдеггером новой путеводной нити — "времени", соотв. "временности". "Время", однако, означает "временность вот бытия". Данный курс 1925 г. представляет собой раннюю редакцию "Бытия и времени", хотя собственно проблематика временности здесь еще отсутствует. По этой ранней редакции можно проследить, каким образом некоторые понятия в ходе их разработки впервые получают однозначно фиксированные значения. Например, в рукописи Хайдеггер говорит об "открытости вот-бытия" и "разомкнутости мира". В записи Симона Мозера Хайдеггер вычеркивает "открытость", где она приписывается вот-бытию, в пользу "разомкнутости", а на полях пишет: "Разомкнутость как таковая открывает не на основе первичной открытости: она сама и есть открытость. Но разомкнутость может быть образована, однако, поскольку она есть открытость, она никогда не парит в невесомости — бытие исследования". (Moser, S. 329.)

Тематические размышления Хайдеггера начинаются с характеристики ситуации, в которой находились философия и науки во второй половине XIX в. Он показывает решающее по его толкованию событие — прорыв феноменологического исследования. Он исследует его существенные открытия, защищает его от ложтолкований, чтобы затем со своей стороны критически показать тот пункт, где феноменология не выполняет свое же требование: "К самим вещам". Хайдеггер не довольствуется демонстрацией ее основных открытий — интенциональности, смысла априори и категориального созерцания, — но ставит вопрос о сущностном основании их возможности. Таким исследованием условия их возможности оказывается "Основная часть". Неверно было бы думать, что "Подготовительная часть" — это не более, чем исторический очерк, предназначенный для чистой характеристики феноменологии как таковой и ее исторической обусловленности, или даже для низвержения феноменологии в пользу собственного мышления, которое затем оказывается в центре всего исследования. Для Хайдеггера важно прояснить развитие проблемы (точнее, его проблемы), показать, что проблематика бытия и вот-бытия с необходимостью должна была проступить уже в феноменологии Гуссерля и Шелера, что феноменология в себе самой таит эту тенденцию к радикализации. Принимая всерьез феноменологическую постановку вопроса и феноменологическую максиму "к самим вещам", он наталкивается на последние — незамеченные, а потому и невыраженные явно предпосылки: это упущение вопросов о бытии интенционального и о бытии вообще. В "подготовительном фундаментальном анализе" Хайдеггер

осуществляет переход от гуссерлевской позиции сознания к аналитике вот-бытия, как она представлена в *"Бытии и времени"*.

Для издания текста я располагала рукописным, еще не транскрибированным манускриптом Хайдеггера и авторизованной записью Симона Мозера, снабженной хайдеггеровскими дополнениями. Машинописная транскрипция манускрипта была выполнена мной. Стенографическая запись Мозера, отпечатанная им самим, сразу же после ее завершения была представлена Хайдеггеру, который ее просмотрел, местами исправил ошибки, и сделал в ней свои замечания. Кроме того, я располагала рукописной записью его тогдашней ученицы Хелены Вайс. Эта запись, выполненная в форме ключевых слов и тезисов, использовалась только для расшифровки трудных мест и для определения цитатных ссылок.

Оригинальный манускрипт содержит восемьдесят восемь пронумерованных страниц, а также приложения, заметки, дополнения, которые частью относятся к какой-либо определенной странице, частью же в ключевых словах представляют главные понятия и мысли. Косо исписанные страницы оригинального манускрипта ин-фолио содержат: слева текст, на добрых три четверти в форме тезисов, с многочисленными, вставленными через тире, дополнениями, которые не всегда имеют завершую формулировку; справа большое число маргиналий, чаще всего в виде ключевых слов.

При составлении печатного текста преимущественно всегда отдавалось рукописи. Запись Мозера использовалась лишь в той мере, в какой это допускали данные Хайдеггером указания, связанные с изложением мыслей, которые в лекциях представлены более широко, чем в манускрипте, или дополняют его. Кроме того, эта запись использовалась при обработке резюмирующих повторений, поскольку в них даются новые понятия и раскрываются новые перспективы мысли, и для формулирования маргиналий и дополнений, представленных в рукописи в форме ключевых слов. Следует упомянуть одно исключение: оригинальный манускрипт охватывает не весь текст прочитанных лекций, он заканчивается *"Cura-фабулой"* (ср. § 31, e). Но обе записи (Мозера и Вайс) свидетельствуют о том, что лекции на этом не закончились. Поэтому *"Второй раздел"* *"Основной части"* был взят из авторизованной записи Симона Мозера.

Насколько это соответствовало действительной содержательной разработке курса, я строго придерживалась составленного Хайдеггером плана. Введение, оказавшееся весьма пространным, я назвала *"Подготовительной частью"*, а первую часть, поскольку она одна была разработана, — *"Основной частью"*. Названия глав *"Подготовительной части"* тоже взяты у самого Хайдеггера, как и заголовки обоих разделов *"Основной части"*. Деление на параграфы и деление самих

параграфов было произведено редактором; своими заголовками они обязаны хайдеггеровскому словоупотреблению, т.е. в качестве заголовков были взяты выражения, которые, по большей части дословно, встречаются в соответствующих контекстах.

Тем, что этот том состоялся, я обязана прежде всего г. проф. д. Вальтеру Бимелю, а также г. проф. д. Фридриху-Вильгельму фон Херрманну, фрау Эльфриде Хайдеггер и г. Фрицу Хайдеггеру; я признательна г. Бернду-Фридеману Шульце за его участие в сверке текста. За помощь при чтении корректур я благодарю фройляйн Эву-Марию Холленкампф и г. Клауса Нойгебауера.

Петра Егер

От переводчика

Произведения Хайдеггера ставят перед переводчиком множество задач, из которых самая трудная и, может быть, самая существенная состоит в том, чтобы передать *естественное* звучание текста. Дело в том, что мысль Хайдеггера самым непосредственным образом сопряжена с естественным немецким языком. Скажем, содержание математической теоремы ни в коей мере не зависит от того, на каком языке она сформулирована. Строго говоря, математические теоремы формулируются не на русском или немецком языке, но на "мета-языке" математики, который имеет в естественных языках совершенно эквивалентные "проекции". Мысль же Хайдеггера существует внутри именно естественного языка, и ее содержание в значительной мере определяется сложившимися в нем смысловыми связями слов. Это значит, в частности, что хайдеггеровские понятия определяются не столько *per definitionem*, сколько естественным словоупотреблением, что имеет следствием неизбежные смысловые потери (и возможные приобретения) при переводе. Так, немецкое "Hang" — "склонность" — перетекает в "Verhängnis" — "обреченность" — непосредственно (см. § 29 e), тогда как в русской пословице связь между аналогичными феноменами — "привычкой" и "судьбой" — опосредована "характером".

Хайдеггер не "использует" язык для выражения "своих" мыслей, но "лишь" обнаруживает мысль самого языка, и его текст — это свободное, т.е. не стесненное произволом автора, мышление самого языка. Во всяком случае, "в идеале" философский текст должен быть, по Хайдеггеру, именно таким. Стало быть, применительно к хайдеггеровским текстам степень адекватности перевода определяется прежде всего тем, насколько непринужденно движется в нем мысль. Конечно, русский язык достаточно подвижен, чтобы адекватно *пересказать* Хайдеггера, но у него иная "биомеханика", что (кажется) делает его "идеальный" — адекватный, потому что *естественный*, — перевод практически невозможным. И прежде всего это связано с несоизмеримостью конструктивных возможностей, которые немецкий и русский языки предоставляют дефису и субстантивации. Таким образом, главная техническая задача, которую я перед собой ставил, заключалась в том, чтобы свести к минимуму тот элемент искусственности, а порой и вычурности, который вносят в русский текст выражения типа "бытие-друг-с-другом", "прежде-себя-бытие", "то-в-чем" (Worinheit!) и пр. Другое дело, насколько мне это удалось.

При передаче хайдеггеровской терминологии я в значительной мере опирался на работу, проделанную В.В. Бибихиным в его переводе "Бытия и времени" ("Ad Marginem", М., 1997). Однако ряд терминов я перевожу иначе, и читателю, который захочет сопоставить "Пролегомены..." и "Бытие и время", необходимо иметь в виду следующие соответствия:

ТЕРМИН ХАЙДЕГГЕРА	ПЕРЕВОД В.В. БИБИХИНА	ПЕРЕВОД, ПРИНЯТЫЙ В НАСТОЯЩЕМ ИЗДАНИИ
Angst	ужас	страх
Befindlichkeit	расположение	расположенность
Begegnen	встреча	самообнаружение, выхождение навстречу
Besorgen	озабочение, обеспечение	озабоченность
Bewandtnis	имение-дела	обстоятельство
Bewandtnisganzheit	целость имения-дела	целокупность обстоятельств
Dasein	присутствие	вот-бытие
Drang	стремление	влечение
Durchschnittlichkeit	середина	усредненность
Furcht	страх	боязнь
Gerede	толки	молва
Grauen	жуть	ужас
Entsetzen	ужас	содрогание
Hang	влечение	склонность
Man	люди	"некто"
Mitdasein	соприсутствие	вот-бытие Другого
Miteinandersein	бытие с другими	бытие друг с другом
Umsicht	усмотрение	осмотрительность
Unverweilen	непробывание	беспромедлительность
Verfallen	падение	нипадение
Vervassung	устройство	конституция
Verhaltung	поведение	отправление
Vorhabe	предвзятие	пред-обладание
Vorgriff	предрешение	предвосхищение
Weltlichkeit	мирность	мировость
zeitigen	временить	обнаруживать

Термин "Dasein" — основной термин экзистенциальной аналитики, обозначающий предмет исследования, — заслуживает особого обсуждения. Я отказываюсь от изящного перевода В.В. Бибихина — "присутствие" — в пользу кальки "вот-бытие" прежде всего для того, чтобы в точности передать морфологию термина: Da-sein = вот-бытие. Это мотивировано желанием сохранить:

1) непосредственную связь вот-бытия и собственно *бытия*. Дело в том, что анализ вот-бытия предпринят Хайдеггером в качестве пропедевтики вопроса о бытии вообще, ибо сущее, которое "спрашивает, смотрит на что-то, к чему-то

обращается и относится", дано нам именно в качестве "вот-бытия". Поэтому: "Разработать постановку вопроса о смысле бытия — значит выявить вопрошание как сущее, т.е. само вот-бытие..." (стр. 155 наст. изд.);

2) морфологическое обеспечение следующих ключевых формул:

— "*Vom*" — это то самое бытие, которое мы называем вот-бытием. (Стр. 266.)

— Материальная вещь, имеющая место в мире, сама никогда не есть некое "вот": она только встречается, входя в "вот". Поэтому сущее, которое называется также человеком, мы определяем как такое сущее, которое *есть само свое "vom"*. (Стр. 266 сл.)

— Бытие вот-бытия как бытие-в-мире... есть само это "вот". (Стр. 267.)

— Вот-бытие искони несет с собой свое "вот": не как мертвое свойство, но так, что собственный смысл его бытия состоит именно в том, чтобы быть своим "вот" (Там же.);

3) генетическую связь экзистенциальной аналитики и феноменологии Гуссерля, как она прослеживается на уровне терминов "вот" и "интенция". В § 12 Хайдеггер показывает, что в феноменологии Гуссерля, занятой исследованием интенциональности, упущен вопрос о бытии "интенционального сущего" — тот самый вопрос, разработке которого посвящена "Основная часть" данного курса. Таким образом, выражение "интенциональное сущее" оказывается первым определением вот-бытия. Что вполне естественно, коль скоро в обыденном языке слово "вот" означает указание на что-то в самом широком смысле: пространственное ("вот он"); временное ("вот тогда-то..."); ситуативное ("вот тебе на!"); указание на мысль, например, в качестве посылки ("так вот, ...") и т.п. Произнося слово "вот", мы фиксируем "данность" чего-то, и в этом смысле оно вполне равнозначно "интенции" ("данности сознанию") в гуссерлевском определении. Видимо, хайдеггеровская трансформация интенциональности в открытость, а интенции в "вот" (элементарная структурная и функциональная единица открытости), связана с тем, что "вот", в отличие от интенции, — это не *акт* сущего, но содержание самого его *бытия*. Содержание бытия вот-бытия составляет открытость для этого сущего бытия вообще — тот факт, что для него *бытие есть vom*. В чем состоит бытие человека? — в том, что он видит бытие и может "указать" на него: "Вот оно". "Вот-бытие" — это наименование сущего и в то же время определение его бытия.

Я искренне признателен Н.В.Мотрошиловой за сверку и ряд существенных уточнений перевода третьей главы "Подготовительной части".

Е. Борисов

Е. Борисов

Феноменологический метод М. Хайдеггера

1. *Редукция I. Новое понимание "принципа беспредпосылочности"*
2. *Основные характеристики естественного опыта*
3. *Фундирующая функция естественного опыта. Герменевтика возможности*
4. *Редукция II. "Забота о сокровищах"*
5. *Феноменологический метод у Гуссерля и Хайдеггера. Резюме*
6. *Проблемная мотивация новой методологии. "Мунданизированный субъект"*
7. *Экзистенциальная динамика истины*

В данной статье предпринимается анализ феноменологического метода, как он представлен (точнее, как он реально "работает") в "Пролегоменах к истории понятия времени". Перед этим исследованием стоит тройная цель: во-первых, проследив ход хайдеггеровских дескрипций, выявить конститутивные черты его методологии; во-вторых, на основе сопоставления феноменологического метода в редакциях Хайдеггера и Гуссерля выделить в хайдеггеровских исследованиях моменты преемственности и новации по отношению к феноменологии Гуссерля; и наконец, реконструировать (в одном аспекте) проблемную мотивацию хайдеггеровских нововведений.

1. Редукция I. Новое понимание "принципа беспредпосылочности"

Всякое феноменологическое описание начинается с указания методически адекватного способа данности описываемого предмета, т.е. с выделения исходной области опыта. Хайдеггер обозначает эту область следующим рядом понятий и метафор:

1) предмет следует рассматривать таким, как он дан *прежде всего и чаще всего (zunächst und zumeist), уже всегда, изначально, в нашем ближайшем бытии, в повседневности и т.д.;*

2) базовый феноменологический опыт — это *естественный опыт* (стр. 280 наст. изд.), носителем которого является *естественное вот бытие*. (230)

Все эти характеристики "естественного опыта" получают определенное методическое значение только в противопоставлении другой форме опыта, которую можно было бы в целом охарактеризовать как "искусственную", т.е. базирующуюся на специальной "установке" сознания и требующую специальных усилий по его "настройке". Прежде всего это относится, конечно, к опыту, "обработанному" теми или иными теоретическими концептами и методами исследования вещей, принятыми в философии и частных науках. Например, в контексте критики теорий, сводящих смысловую данность предмета к перцептивной материи и формобразующей деятельности субъекта:

... "изначально и прежде всего" мы слышим как раз-таки не шумы и звуковые комплексы, но тарахтящий мотор, трамвай, мотоцикл, колонну на марше, северный ветер. Чтобы "услышать" нечто вроде "чистого шума", нужно предварительно принять очень *искусственную и сложную установку* (курсив мой. — Е.Б.). Но тот факт, что прежде всего мы слышим именно мотоциклы, автомобили и т.п. (что в сущности-то звучит довольно странно), дает нам феноменологическое подтверждение того, что именно в нашем ближайшем бытии в мире мы уже всегда заняты самим миром, а не "ощущениями", которые, словно в каком-то театре, представляют вещи. Нам нет нужды обрабатывать и оформлять мешанину чувств, ибо мы как раз-таки первоначально существуем при том, что понято; первоначально ощущения и впечатления не входят в сферу естественного опыта. (280)

Другой пример: описав "вещь окружающего мира", данную в естественном опыте, Хайдеггер противопоставляет это описание теоретической модели перцептивного процесса:

С точки зрения любой теории познания или психологии эти описания природной вещи и вещи окружающего мира покажутся весьма наивными, а значит, ненаучными. Ибо то, что я вижу сначала и в собственном смысле, вижу глазами, представляет собой лишь окрашенное пятно: сначала я имею только цветовые ощущения, и лишь затем присовокупляю к этому все остальное. В противоположность этому научному подходу мы желаем сохранить наивность, именно ту чистую наивность, в рамках которой этот стул воспринимается первоначально и в собственном смысле. (44)

Итак, речь идет о необходимом структурном моменте феноменологического описания, который позволяет впервые очертить "рабочее поле" исследования и который можно назвать принципом *методической наивности*. Нетрудно видеть, что этот принцип проистекает из гуссерлевского принципа "беспредпосылочности", или "эпохэ" — требования не использовать результаты каких бы то ни было наук в качестве основания для феноменологических утверждений. Поэтому мы можем сказать, что первый методический шаг Хайдеггера имеет, как и в феноменологии Гуссерля, редуktивный характер и задается противопоставлением "беспредпосылочного" видения вещей (или "изначального", "ближайшего", "естественного", "непредвзятого", "простого", "собственного", "подлинного", "чистого" и т.д.: Хайдеггер дополняет термин "беспредпосылочность" достаточно длинным синонимическим рядом) и опыта, основанного на "предрассудках", "предмнениях", теоретических "установках" и искаженного ими. Приведем несколько примеров:

Для последующих рассмотрений не потребуется особой прозорливости, потребуется только отказ от предрассудков, т.е. простое видение и фиксация увиденного... (33)

Чем более собственно и чисто проработано в своем бытии это сущее вопрошания, опыта и понимания, тем радикальнее должен быть ответ на вопрос о бытии. Чистота проработки этого сущего зависит от того, насколько изначальным будет его опыт, насколько соразмерным ему окажется определение его понятия и насколько собственно будет обретено и понято бытийное отношение к нему. Такого рода бытийное отношение обретается тем более подлинно, чем менее мы судим о нем на основе тех или иных предмнений и воззрений, пусть даже самопонятных и общепризнанных, чем яснее оно показывает себя из себя самого, чем точнее его можно определить как феномен. (154)

Если отбросить предрассудки, то ясно, ... (42)

Но если, отбросив прочь предпосылки, увидеть конституцию того, что есть вот-бытие, как бытие-в-мире и со-бытие *в беспредпосылочном "прежде-всего" повседневности*, (курсив мой. — Е.Б.) то становится ясно, ... (256)

Здесь, однако, следует подчеркнуть, что Хайдеггер трактует "принцип беспредпосылочности" принципиально иначе, нежели Гуссерль. Если для Хайдеггера "естественное" и

"беспредпосылочное" — синонимы, то для Гуссерля именно "естественный" опыт ("естественная установка" сознания) является источником наиболее опасных предпосылок (прежде всего натуралистического характера), а беспредпосылочность исследования достигается посредством весьма "искусственных" и трудоемких манипуляций феноменолога с собственным сознанием. Так, в "Логических исследованиях" Гуссерль, говоря о "чрезвычайных трудностях строго феноменологического анализа", отмечает: "Источник всех трудностей — противоестественное направление взгляда и мысли, необходимое для феноменологического анализа"¹. Можно ли из этого заключить, что Хайдеггер предлагает как бы "редукцию наоборот": редукцию феноменологической установки в пользу естественной?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует детальнее рассмотреть те различия, на которых базируется метод редукции у Гуссерля и Хайдеггера. У Гуссерля это оппозиция "естественной" и "феноменологической" установок сознания. Естественная установка характеризуется, во-первых, "наивной верой" в трансцендентное (внешнее по отношению к сознанию и независимое от него) существование мира и, во-вторых, представлением об эмпирическом субъекте как одном из предметов объективного мира, локализованном в объективном времени и пространстве, включенном в каузальные связи и т.п. Соответственно в феноменологической установке мир рассматривается как конституируемый сознанием феномен, а субъект — как трансцендентальный (конституирующий). Иначе говоря, контекст гуссерлевского понятия редукции составляет противопоставление *тематизации и забвения* конститутивной активности сознания: в естественной установке конститутивные переживания не осознаются субъектом как таковые, т.е. протекают *анонимно*, так что я не замечаю своей роли в формировании моего "жизненного мира"; в феноменологической же установке я их осознаю и исследую как *мои* акты. Не случайно феноменологическую установку сознания Гуссерль называет также трансцендентальной и рефлексивной.

У Хайдеггера же аналогичный метод определяется оппозицией изначального (естественного, немодифицированного) и производного (вторичного, специально "обработанного") опыта. Очевидно, эти различия не совпадают: к "естественной установке" в гуссерлевском понимании относится не только то, что Хайдеггер называет "изначальным опытом", но и значительная часть "вторичного опыта" (реалистически ориентированная наука и философия), — а

1 Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. Tübingen, 1993. S. 9.

"рефлексивная установка", разумеется, попадает в сферу вторичного опыта наряду с прочими научными и культурными формами опыта¹. Уже поэтому ясно, что хайдеггеровская "редукция" не является простой инверсией редукции Гуссерля, хотя проистекает из той же "регулятивной идеи" — идеи беспредпосылочности. Но вопрос о соотношении этих методов мы подробнее обсудим ниже.

2. Основные характеристики естественного опыта

Вернемся к естественному опыту вот-бытия. На примере хайдеггеровского анализа повседневного опыта мира и Другого можно выделить следующие его характеристики: *неприметность* (нетематичность, непредметность), *непосредственность*, *самопонятность* и *безотчетность* (нерефлексивность). В § 23а Хайдеггер говорит о повседневной данности вещей окружающего мира:

Тем самым становится ясно, что отсылки суть как раз *то, при чем* пребывает озабоченное обхождение с окружающим миром: это не изолированные вещи, и уж во всяком случае не предметы тематически-теоретического восприятия, ибо вещи постоянно возвращаются в целокупность отсылок, говоря более строго, в ближайшем повседневном обхождении с миром вещи никогда не выходят из нее. Это не-выхождение из целокупности отсылок, — такое, что последняя сама первоначально обнаруживается в качестве освоенности. — этот феномен характеризует *самопонятность*

1 Странно, что сам Хайдеггер, критикуя в § 12 гуссерлевское понятие естественной установки, смешивает эти различия. Он усматривает сущность естественной установки не в *анонимности* конститутивных актов сознания, но в "научообразности" опыта: "То, что здесь фиксируется как данность в естественной установке, то в частности, что человек дан как живое существо, как зоологический объект, характеризует установку, которая названа естественной. Но в самом ли деле для специфически человеческого опыта Другого и себя самого естествен этот способ рассмотрения — видеть себя в качестве. зооп, живого существа в этом широчайшем смысле природного объекта, являющегося в мире? Видит ли себя человек в опыте естественной установки, коротко говоря, зоологически? В самом ли деле такая установка *естественна*, или же ее скорее следовало бы назвать *естествоиспытательской, натуралистической установкой?*" (121) Но хотя Гуссерль и описывает естественную установку преимущественно в научных (естественнонаучных) терминах, и тем самым провоцирует такую ее трактовку, он тем не менее не ограничивает ее рамки одного только "естествоиспытательского" опыта. "Изначальное" в хайдеггеровском смысле видение человека столь же "естественно" в смысле Гуссерля, как и видение научное (объективирующее, "зоологическое" и т.п.).

и *неприметность*, присущие реальности окружающего мира. Вещи возвращаются в свои связи, они не бросаются в глаза, чтобы таким образом присутствовать для озабоченности. Правда, мы увидим эти первичные феномены самообнаружения — *отсылка, целокупность отсылок, замкнутость и освоенность взаимосвязи отсылок, не-выхождение вещей из связей отсылок* — лишь при условии, что примем и сумеем сохранить изначальное, феноменологическое направление взгляда, т.е. позволим миру обнаружить себя в озабоченности. Но мы как раз-таки упустим из вида этот феномен, если заранее сочтем мир некоей данностью для рассмотрения, или, как это чаще всего случается в феноменологии, если решим, что мир таков, каким он показывает себя в так называемом чувственном восприятии — восприятии изолированных вещей... (195)

Приведем также фрагмент, относящийся к анализу повседневного опыта Другого:

Другие сопresentуют в мире, на который направлена наша озабоченность, в котором мы пребываем, даже если мы не воспринимаем их в их телесной наличности. Если бы Другие встречались только как вещи, они могли бы и отсутствовать, однако их со-присутствие в окружающем мире является совершенно непосредственным, неприметным и самопонятным — подобно характеру присутствия вещей мира. (251)

Итак, в естественном опыте вещи даны в своей "неприметности", т.е. они — как и мир в целом — не являются "данностью для рассмотрения", но присутствуют только для моей озабоченности. И то же самое относится к присутствию Другого.

Попробуем развернуть указанные характеристики естественного опыта.

1) *Непосредственность* естественного опыта означает, что он не требует специальной инициации или других посредующих усилий: присутствие Другого в моем мире имеет место *уже всегда* — также как присутствие некоторой взаимосвязи отсылок Хайдеггер характеризует как "*всегда-уже присутствие*". (197) Непосредственность опыта означает его не-произведенность, базовый статус в иерархическом строении опыта в целом.

2) Этот опыт *самопонятен*, стало быть, он имеет *смысловой* характер — характер "предпонимания", фундирующего любой артикулированный смысл. Вспомним, что понимание Хайдеггер определяет как "бытийное осуществление"

открытости мира. Других и самого вот-бытия (§ 28 b), стало быть, сама эта открытость обретает характер первоначальной *понятности* соответствующих вещей. Смысл пусть даже нетематический и неартикулированный образует как бы субстрат естественного опыта вот-бытия, поэтому его содержание понятно "само собой": не нуждается в объяснении, не может быть сведено, скажем, к чувственной "материи" и пр.

3) Данности естественного опыта *неприметны*, поскольку этот опыт представляет собой не что иное, как само существование вот-бытия в его непосредственной сопряженности с соответствующими вещами. "Приметность" вещи предполагает по меньшей мере, что она в качестве не-Я отличена от Я; в естественном же опыте вещь не является чем-то внешним по отношению к вот-бытию, но "вовлечена" в его бытие непосредственным образом. Эквивалентные формулировки:

Вещь окружающего мира характеризуется изначальной "*освоенностью*" (*Vertrautheit* — это слово можно перевести и как "близость", "интимность", "тесное знакомство").

... Вот-бытие не "замечает" вещи как таковые, потому что "*растворяется*" в них:

...само вот-бытие, как бытие-в-мире в смысле озабоченности своим миром *растворяется* в своем мире, которым оно озабочено, словно бы захватывается им, так что *самое естественное и непосредственное бытие-в-мире как раз-таки исключает тематический опыт мира* (курсив мой. — Е.Б.) в его мировости. (193)

Именно поэтому непредметность естественного опыта не является для Хайдеггера негативным определением, но манифестирует "положительный феноменальный характер присутствия окружающего мира". (206) Иначе говоря, непредметность опыта не означает какой-либо его "неполноценности", но демонстрирует тот факт, что вот-бытие не является некоей изолированной монадой: в своем существовании вот-бытие — это всегда "*бытие-при*" том или ином сущем, "*бытие-к*" определенным собственным возможностям и "*со-бытие*" с Другими.

4) "Растворение" вот-бытия в окружающем мире и в со-бытии с Другим, исключая тематический характер естественного опыта, тем самым исключает и его *рефлексивность*. Я самосознания не является первичной онтологической характеристикой вот-бытия и его опыта: ""Кто" повседневности — это "некто"". (257) Иначе говоря, в своем повседневном существовании вот-бытие еще не имеет определенного Я, еще не отличает себя от Других и от окружа-

ющего мира и, следовательно, не имеет собственного самосознания.

Было сказано, что *прежде всего* вот-бытие живет не в собственном. Прежде всего, в повседневности, именно собственный мир и собственное вот-бытие суть самое далекое; первым дан именно мир, в котором некто существует с другими, и лишь исходя из него можно более или менее подлинно вращаться в собственный мир. (259-260)

Не "Я", но именно "некто" "в каком-то смысле следует считать "реальнейшим" из возможных для вот-бытия "субъектов"". (261) Видимо, это парадоксальное положение нужно понимать в том смысле, что "Я", самосознание и рефлексия — феномены, обеспечивающие "реальность" субъекта — возможны лишь на основе не-предметного, не-субъектного и не-рефлексивного опыта повседневности.

3. *Фундирующая функция естественного опыта. Герменевтика возможности*

Методическое выделение естественного опыта не является самоцелью, и сам он не является самодостаточным предметом феноменологического исследования. Как было показано выше, мотивом и основанием для выделения этого опыта является его беспредпосылочный характер. Однако в контексте феноменологии Гуссерля и Хайдеггера "беспредпосылочность" — иерархическое понятие: беспредпосылочный опыт имеет когнитивное значение и становится предметом специального исследования лишь постольку, поскольку сам он является "предпосылкой", или, точнее, смысловым базисом всякого иного опыта. Здесь мы можем зафиксировать еще одну идею, роднящую исследование Гуссерля и Хайдеггера, — это идея "фундаментальной онтологии", на основе которой строятся все "региональные онтологии" частных наук. Иначе говоря, это идея, согласно которой в иерархическом строении смыслового универсума (человека и человечества) можно выделить некий базовый уровень, т.е. в цепи фундирования существует начальное "звено". Именно эту — *фундирующую* — функцию выполняет естественный опыт в феноменологии М. Хайдеггера. (См., например, хайдеггеровские рассуждения по поводу региональной онтологии логики и семантики (220-221), геометрии (248) и наук о духе (272, 295).)

Итак, хотя не-предметность и не-рефлексивность естественного опыта контрастно отличают его от научного опыта, тем не менее он не просто существует наряду с научным опытом, но *фундирует* его. Каким образом? Дело в том,

что его не-предметность вовсе не означает *бес-предметности*: в этом опыте даны *вполне определенные предметы*, которые только еще *не тематизированы* как таковые. Естественный опыт — это не *отсутствие* предмета, но нетематическая *возможность* его тематического *присутствия*. Отметим также, что в этой своей фундирующей функции естественный опыт *универсален* в том смысле, что *любой* тематический предмет любого опыта конституируется как таковой лишь на основе его предварительной нетематической данности. Если воспользоваться логическими категориями возможности и действительности, то можно представить функцию естественного опыта так: всякий предметный опыт не является действительным, так сказать, *suí generis*: тематическая действительность всякого предмета базируется на его еще-не-тематической возможности, которая и составляет содержание естественного опыта. Хайдеггеровское понимание естественного опыта основано на одной из базовых интуиций экзистенциальной аналитики, согласно которой *возможность онтологически первична по отношению к действительности*.

Это — пока еще довольно абстрактное — определение естественного опыта в качестве нетематической возможности, фундирующей всякий иной опыт, требует конкретизации. Каковы конкретные механизмы такого фундирования? Очевидно, только ответив на этот вопрос, можно понять особое методическое значение этого феномена для феноменологических штудий и для познания в целом, — понять, каким образом исследование естественного опыта получает статус "фундаментальной онтологии". Здесь следует иметь в виду следующие два положения:

1) Естественный опыт — это не просто определенный регион "переживаний" вот-бытия, но один из базовых *экзистенциалов*, т.е. необходимый структурный момент самого его *бытия*. Для обозначения экзистенциального статуса естественного опыта Хайдеггер использует целое "семейство" терминов и метафор: *открытость*, *разомкнутость*, *"вот"*, *присутствие*, *lumen naturale*, *встреча*, *реже* — регулярные гуссерлевские термины *данность* и *презентация*. Так вот, *открытость* (будем пользоваться этим термином) мира, со-бытия Других и самого вот-бытия представляет собой не внешнее отношение вот-бытия и чего-то иного, и даже не "свойство" или "способность" вот-бытия, но *внутреннее ("собственное") содержание его существования*.

2) Существование вот-бытия Хайдеггер трактует как *возможность*, *возможное бытие* (Möglichkeitsein, что можно перевести и как "бытие возможным").

Поэтому открытость, как конституция сущего, сущность которого состоит в том, чтобы быть, может быть

понята только как способ бытия и бытийная возможность самого вот-бытия. Это лишь частный случай общего онтологического положения, которое распространяется на все бытийные характеристики вот-бытия и гласит, что они никогда не являются его свойствами, но суть его возможности быть, модусы самого его бытия. (270)

Приведем еще один фрагмент, в котором дается определение открытости и фиксируется ряд ее характеристик, существенных для наших целей: нетематичность, нерerefлексивность, фундаментальный экзистенциальный статус и фундирующая функция по отношению к любому тематическому опыту:

Оба эти феномена — как разомкнутость самого мира, так и тот факт, что вместе с тем открыто и само бытие-в-мире, — определяют единый феномен, который мы обозначаем как *открытость*. Это выражение прежде всего должно зафиксировать тот факт, что здесь речь еще не идет, — а чаще всего не заходит никогда, — об особом тематическом знании мира или даже об определенном знании о себе самом; что речь идет только о той бытийной структуре самого вот-бытия, которая впервые фундирует такого рода знание и тем самым *делает возможным* (курсив мой. — Е. Б.), чтобы мир в своей разомкнутости мог встретиться вот-бытию, войти в его "вот". "Вот" — это то самое бытие, которое мы называем вот-бытием. В такой его открытости вот-бытие не является отчетливо тематизированным или осознанным; скорее, открытость следует понимать как одну из его бытийных структур, один из способов быть. ... Этот характер "вот" заключен в способе бытия сущего, структуру которого составляет открытость мира, и которое вместе с тем обладает и открытостью самого бытия-в-мире. (266—267)

Итак, любой *действительный* тематический опыт фундирован в его нетематической *возможности*, которая есть не что иное, как естественный опыт. Но если так, то само содержание естественного опыта не может быть зафиксировано в качестве *предметно определенного* знания. Это значит, что, рассматривая некоторый предмет на уровне естественного опыта — и желая оставаться на этом уровне, — мы не можем дать этому предмету точное определение; определение — это акт, уже модифицирующий естественный опыт в ту или иную производную форму опыта. Говоря проще, определение представляет собой переход от (фундирующей) возможности к (фундированной) действительнос-

ти. Поэтому когда Хайдеггер анализирует "изначальную" данность того или иного предмета, он *методически* редуцирует все его дефиниции и концентрирует внимание на его "естественной", "непосредственной" понятности в повседневном существовании. Так, приступая к исследованию самости (феномена "Я"), Хайдеггер фиксирует феноменальную базу анализа следующим образом:

При этом слово "Я" мы берем в его усредненном и изначально непосредственном значении, которое пока остается неопределенным. Оставляя открытым значение слова "Я", не привязывая его напрямую к "субъекту" или чему-нибудь в этом роде, не нагружая этот термин лишними значениями, мы тем самым подготавливаем себе возможность определить его в дальнейшем более точно, на основе самих феноменов. (249)

Разумеется, неопределенность предмета естественного опыта вовсе не означает, что этот опыт "иррационален", "алогичен" и т.п.: скорее его следовало бы назвать "пред-рациональным" в том же смысле, в каком Хайдеггер говорит о "пред-понимании". Пред-понимание — это возможность понимания, которая отличается от понимания лишь тем, что оно еще не получило отчетливого выражения: пред-понимание — это еще не артикулированное понимание, и наоборот: понимание — это уже артикулированное пред-понимание. И точно так же соотносятся естественный опыт и рациональное знание: первоначально не имея дефиниции, предмет естественного опыта тем не менее обладает своей "понятийностью" — внутренне присущими ему возможностями понятийной артикуляции. Естественный опыт — это еще не артикулированное рациональное знание, и наоборот. В противном случае было бы невозможно ("противосмысленно") говорить о фундирующей функции естественного опыта по отношению к опыту и знанию вообще.

Стало быть, специфику фундаментальной онтологии можно определить так: если базовый метод формальных наук состоит в аналитической экспликации определенного набора понятий, а главный метод наук эмпирических — в определении наблюдаемых предметов, то фундаментальная онтология занята прежде всего выявлением тех возможностей понятийного выражения, которые присущи ее предметам. Возможности понятийного выражения — возможности истолкования того, что уже дано в пред-понимании, — составляют, по Хайдеггеру, специальный предмет *герменевтики*. Поэтому мы можем определить метод фундаментальной онтологии в качестве *герменевтики естественного опыта*, поскольку он составляет экзистенциальное условие возможности любого знания:

... истолкование фундировано в структуре вот-бытия. Любая герменевтика, любое прояснение различных возможностей истолкования должно возвращаться к этой базовой структуре, а значит, и к бытийной конституции вот-бытия. (316—317)

К сказанному остается добавить, что *принцип методической неопределенности*, мотивированный противопоставлением первоначального и производного опыта как возможности и действительности, опять же контрастно отличается хайдеггеровский метод от гуссерлевского, поскольку чистое сознание, на выявление которого нацелен метод редукции у Гуссерля, представляет собой *вполне определенный предметный регион*, требующий вполне определенного и однозначного описания.

Видимо, этим в значительной мере обусловлено и различие в лексике гуссерлевских и хайдеггеровских текстов: гуссерлевский пафос борьбы с "эquivoкациями" (смысловой неоднозначностью слов) естественного языка — и постоянные хайдеггеровские апелляции к повседневному словоупотреблению. Гуссерль стремится выработать новый (т.е. искусственный) и абсолютно строгий язык для феноменологических дескрипций, что вполне соответствует однозначной определенности описываемых им предметов. Хайдеггер для своих целей тоже создает искусственный язык, но его многочисленные неологизмы построены на основе естественной лексики и так, чтобы в них выявлялись (и осуществлялись!) те или иные толковательные возможности естественного языка (его собственная "понятийность"). У Гуссерля язык предназначен для фиксации уже определенных данных усмотрения, у Хайдеггера — для реализации возможностей толкования. Или так: язык Гуссерля существует в сфере понимания; язык Хайдеггера — на переходе от "пред-понимания" к пониманию.

4. Редукция II. "Забота о сокрытии"

Каким же образом эта "бытийная структура самого вот-бытия", называемая открытостью, "делает возможным" тематический опыт мира и "определенное знание" вот-бытия о мире и о себе самом? Иначе говоря: чем обусловлена универсальная когнитивная значимость естественного опыта? Или, что то же самое: каким образом исследование естественного опыта может иметь статус фундаментальной онтологии.

Тематическое знание фундировано в открытости при посредстве понимания и истолкования. Последовательность фундирования выглядит в данном случае следующим обра-

зом: понимание есть "бытийное осуществление открытости" — § 28 b); в свою очередь "понимание осуществляется в модусе истолкования, которое представляет собой формирование, усвоение и сохранение того, что в понимании открыто". (279) "Формирование, усвоение и сохранение" придает тому, что открыто в понимании, форму определенного и, следовательно, тематического знания, именно поэтому Хайдеггер характеризует истолкование как "*первичное познание*". (369*)

Теперь нужно вспомнить о хайдеггеровском различении двух универсальных модусов существования вот-бытия — вот-бытие может существовать (и всегда существует) *собственно* и (или) *несобственно* (*eigentlich* — *uneigentlich*; другой возможный перевод: "подлинно" и "неподлинно"). Универсальность этих модусов означает, что любой экзистенциал, в том числе и открытость, получает "бытийное осуществление" либо как (преимущественно) *собственный*, либо как (преимущественно) *несобственный*.

Чтобы понять методическое значение этого положения, нужно иметь в виду следующее чрезвычайно важное обстоятельство: *собственность* и *несобственность* суть "*равнозначальные*" конституенты существования вот-бытия, характеризующие его в каждый момент. Это значит, например, что в принципе невозможно "преодоление" *несобственности* существования, и даже сама постановка такой задачи была бы бессмысленной (а потому — опять же *несобственной*). Иными словами, *собственность* есть не *отсутствие* *несобственности*, но определенное отношение вот-бытия к ней, а именно *понимание* вот-бытием того обстоятельства, что оно существует как раз-таки *несобственно*, и что *собственное* существование есть "препорученная" ему и еще не решенная задача. *Собственность* существования вот-бытия — это понимание им своего существования в его динамической "протяженности" между этими экзистенциальными "полюсами". И наоборот: невозможно *несобственное* бытие "в чистом виде", поскольку *несобственность* есть не отсутствие *собственности*, но только ее "забвение". В этом смысле каждый из этих модусов является модификацией другого, и потому не может существовать (и не имеет смысла) сам по себе. *Вот-бытие всегда существует и собственно, и несобственно*. Уточним это положение.

Всякий бытийный акт вот-бытия имеет структуру выбора одной из бытийных возможностей, а всякий выбор в конечном счете сводится к выбору между *собственностью* и *несобственностью* существования, т.е. всякая бытийная возможность вот-бытия в конечном счете оказывается возможностью быть *собственно* или *несобственно*, — именно так возможность обретает экзистенциальное значение, т.е. конституируется в качестве *бытийной* возможности. Поэтому мы можем раз-

личить два значения терминов "собственность" и "несобственность". Во-первых, они фиксируют две крайние точки, — воспользуемся геометрической метафорой, — задающие одномерное пространство экзистирования. В этом пространстве располагаются все бытийные возможности вот-бытия, и именно их локализацией (т.е. степенью близости к тому или иному "полкосу") определяется их экзистенциальный статус. Но существование вот-бытия, поскольку оно осуществляется как выбор, в принципе динамично, т.е. оно никогда не "пребывает" в какой-либо фиксированной точке этого пространства, но всегда "движется": от собственности к несобственности или наоборот. Поэтому в своем втором значении эти термины характеризуют сами эти бытийные "движения" вот-бытия. Т.е. "собственность" и "несобственность" — это, во-первых, "идеальные" пределы экзистенциального пространства, а во-вторых — "реальные" движения вот-бытия в этом пространстве. Во втором смысле эти термины синонимичны терминам "*решимость*" (к собственному бытию) и "*ниспадение*" (в бытие несобственное). Приведем цитату, подтверждающую базовый и универсальный характер модуса несобственности.

Термин "ниспадение" обозначает определенное *бытийное движение в свершении вот-бытия*, и опять же его не следует понимать в оценочном смысле, как если бы он маркировал нечто вроде привходящего дурного качества вот-бытия, на которое можно было бы посетовать и которое, может быть, будет устранено на более высокой ступени культурного прогресса человечества. Так же, как открытость, со-бытие и бытие-в, ниспадение представляет собой конститутивную бытийную структуру вот-бытия, а именно специфический феномен бытия-в, в котором вот-бытие всегда имеет свое бытие ближайшим образом. (288)

Итак, открытость осуществляется как собственная или (точнее, всегда одновременно и) несобственная. Но несобственная открытость — это не что иное, как *сокрытость*, или, в силу актуального характера экзистирования, *сокрытие* вот-бытием сущего от себя самого (в таких формах, как "загораживание", "засорение" и "искажение"). Равнозначальность и универсальность модусов собственного и несобственного бытия означает, что любое открытое для вот-бытия сущее (попросту говоря, любой феномен) *всегда и принципиальным образом оказывается в то же время и сокрытым*. Это положение следует понимать в *трансцендентальном* смысле: всякий феномен сокрыт от вот-бытия не в силу каких-либо внешних (по отношению к опыту) обстоятельств — не потому, что предмет слишком удален во

времени или пространстве, или слишком мал, или слишком сложен и т.д., словом, не потому, что познавательные возможности человека ограничены, а познаваемый мир "бесконечен"; — но в силу "скрывающего" (несобственного) характера *самого познания*. Парадоксальным образом оказывается, что сокрытие феномена — это не внешнее препятствие для познания, но его *внутренний и необходимый структурный момент*; сокрытие не "преодолевается" в познании, но впервые "полагается" им!

Само же сокрытие, понимается ли оно в смысле вообще неоткрытого или в смысле засорения и загораживания, имеет двойное значение. Оно может быть *случайным* и *необходимым*; последнее содержится в способе бытия акта открытия и в его возможностях. (94)

Воспроизведем "постулаты" (базовые интуиции) экзистенциальной аналитики, из которых следует тезис о необходимом характере сокрытия: 1) феномен по определению есть открытое для вот-бытия сущее; 2) открытость вообще есть экзистенциал вот-бытия; 3) в своем бытийном исполнении всякий экзистенциал всегда совмещает в себе моменты собственности и несобственности; 4) несобственная открытость есть сокрытие. И подчеркнем еще раз: сокрытие феномена обусловлено не эмпирически, но трансцендентально: не внешними обстоятельствами познания, но его внутренней структурой, если угодно, "амбивалентной" тенденцией ("устремленностью") самого вот-бытия как *раскрывающего*.

Как озабоченность, оно (вот-бытие. — Е.Б.) озабочено также и сокрытием своей открытости. (292—293)

И коль скоро это сокрытие происходит вопреки всем отчетливым намерениям, в нем и в тенденции к нему проявляется бытийная структура вот-бытия, данная вместе с самим вот-бытием. В сокрытии, которое обнаруживает само вот-бытие, дает о себе знать своеобразный способ существования, который мы обозначим как *оттеснение вот-бытия от себя самого* — оттеснение от его собственной изначальной расположенности и разомкнутости. Назовем этот способ бытия, заключающийся в том, что вот-бытие в своем бытии как повседневности оттесняет себя от себя самого, *ниспадением*. (288)

Далее. Открытость — через понимание — получает "бытийное осуществление" в истолковании, которое, в свою очередь, конституирует любое тематическое знание. Если

так, то модифицирующее "действие" собственности и несобственности распространяется и на истолкование, и на познание.

Загораживание и искажение суть модусы ниспадения истолкования, а вместе с тем и открытости вот-бытия. (288)

Теперь мы можем ответить на вопрос, поставленный в начале этого раздела. Фундаментальное когнитивное значение естественного опыта обусловлено не только тем, что он — как открытость вообще — делает возможным всякое тематическое знание, но и тем, что он содержит в себе две тенденции истолкования открытого сущего: собственную и несобственную. Посредством истолкования первоначальная ("естественная", нетематическая и т.д.) открытость оформляется в знание. Следовательно, истинность или ложность любого знания зависит от того, какая открытость — собственная или несобственная — лежит в его основе, точнее, от *экзистенциальной динамики этих модусов открытости*.

Это положение позволяет конкретизировать хайдеггеровское понимание метода "редукции". Выше было показано, что как в феноменологии Гуссерля, так и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера этот метод равнозначен требованию беспредпосылочности исследования. Но если по Гуссерлю мы, проведя феноменологическую редукцию, *действительно* устраним предпосылки и обретаем "чистую" данность феноменов, то по Хайдеггеру это в принципе *невозможно*. Дело в том, что редуцируемые "предпосылки" (которые в их скрывающей функции Хайдеггер чаще называет "предрассудками") составляют как бы субстрат несобственной открытости, а следовательно, — в силу универсальности модуса несобственности — они являются необходимым структурным моментом открытости как таковой. Поэтому полная "беспредпосылочность", "непредвзятость", чистота видения феноменов и т.п. — все это нужно понимать не как *реально достижимую* цель, но как "регулятивную идею", задающую определенное направление феноменологической работы, но не более того. Определение феномена как открытого сущего вовсе не означает, что для того, чтобы феномен увидеть, достаточно на него посмотреть. По Хайдеггеру, феномен возможен лишь на основе "*логоса*" — "позволения видеть" (Sehenlassen) открытое сущее (см. этимологический анализ слова "феноменология" в § 9). "Позволить" себе увидеть феномен как таковой, т.е. устранить собственные — скрывающие феномен — предрассудки, в этом и состоит главная задача феноменолога, и именно этим определяется главная трудность феноменологического исследования.

Мы должны освободиться от предрассудка, будто требование феноменологии постигать сами вещи означа-

ет. что вещи должны постигаться "одним махом", без усилий. напротив, продвижение к вещам есть обстоятельная работа, прежде всего призванная устранить предрассудки, закрывающие от взгляда вещи. (32)

Но и это определение феноменологической работы не является полным: хотя бы потому, что "усилия" по "продвижению к вещам" допускает понимание в гуссерлевском смысле, т.е. в смысле редукции предрассудков, которая должна *предшествовать* (если не во времени, то логически) собственной данности феноменов и обеспечивать ее. Поэтому в дальнейшем Хайдеггер дает этому определению ряд уточнений, показывающих, что такого рода редукция — в силу включенности предрассудка во внутреннюю структуру открытости — является внутренним же элементом самой данности феномена. Например, применительно к самопознанию вот-бытия:

...даже тогда, когда наш взгляд не искажен философскими предположениями и теориями..., когда мы подходим к этим феноменам более или менее непредвзято, наша задача — увидеть собственно то, что нужно, — остается достаточно трудной. Дело в том, что естественное видение, даже когда оно не отрефлектировано философски и не определено в понятиях, направлено не на вот-бытие как таковое, напротив, поскольку оно представляет собой один из способов бытия этого сущего, оно устремлено *прочь от себя*. Именно эта своеобразная жизненная тенденция прочь от себя и определяет способ познания вот-бытием самого себя. (162)

Таким образом, понятие феноменологической редукции, коль скоро мы используем его применительно к феноменологии Хайдеггера, получает *второе значение*: редукция — это переход от несобственной открытости к собственной, который осуществляется посредством устранения предрассудков, "загораживающих" ("искажающих" и пр.) феномен. В этом втором смысле понятие редукции определяется уже не *эпистемологически* различием первоначального и производного опыта, но *экзистенциальным* различием собственного и несобственного существования вот-бытия.

Отсюда следует самая, наверное, радикальная методическая новация Хайдеггера — *устранение из феноменологической методологии принципа очевидности*. Естественный опыт вот-бытия, будучи по существу "скрывающим", принципиальным образом исключает саму возможность очевидной данности. Поэтому хайдеггеровская феноменология в отличие от гуссерлевской имеет не *дескриптивный*, но *критический* характер.

Трудность подлинно феноменологической работы заключается как раз в том, что она должна стать в положительном смысле критичной по отношению к себе самой. (94)

В "Бытии и времени" этот момент получил более радикальную формулировку: "*Способ бытия* присутствия *требует* поэтому от онтологической интерпретации, которая поставила себе целью исходность феноменального показа, *чтобы она покорила себе бытие этого сущего наперекор его собственной тенденции к сокрытию*. Экзистенциальный анализ для притязаний, соотв. для невзыскательности и успокоенной самопонятности обыденного толкования всегда имеет поэтому характер *насильственности*"¹. Иначе говоря, работа феноменолога направлена не столько на описание феноменов, сколько на "нейтрализацию" собственной тенденции к сокрытию феноменов. Методическое усилие феноменолога по выявлению и описанию феномена превращается у Хайдеггера в *методическое насилие* над собственным способом раскрытия сущего, т.е. над собственным способом существования.

Приведем еще один фрагмент, в котором Хайдеггер формулирует феноменологический вопрос о присущем вот-бытию пониманию Другого как вопрос об экзистенциальной основе *непонимания*:

Следует спросить: кто же, собственно, первоначально понимает себя в такого рода (повседневном. — Е.Б.) бытии-друг-с-другом? Как на основе бытийной конституции вот-бытия следует интерпретировать само это понимание, представляющее собой способ бытия-друг-с-другом? Лишь на почве этой интерпретации можно будет поставить следующий вопрос — *но не о том, как вообще осуществляется понимание, а о том, каким образом обоюдная понятность, всегда уже существующая вместе с вот-бытием, может — на основе его бытийных возможностей — быть загорожена и обращена в ложном направлении* (курсив мой. — Е.Б.), так что вот-бытие именно в силу всегда уже существующего взаимопонимания не достигает подлинного понимания, и понятность в смысле взаимопонимания постоянно подавляется в определенном усредненном способе существования самого вот-бытия. (257)

Такая постановка вопроса означает также радикальную предметную переориентацию феноменологии: главным, если

1 Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997, стр. 311.

не единственным предметом феноменологического исследования (во всяком случае, на уровне "фундаментальной онтологии"), становится у Хайдеггера сам способ раскрытия феноменов. Или в более контрастной формулировке: если у Гуссерля редуктивное "очищение" собственного сознания феноменолога подготавливает описание феномена самого по себе, то у Хайдеггера, напротив, описание феномена является как бы "поводом" или отправной точкой для *критики самого способа его раскрытия*.

Видимо, регулятивную идею беспредпосылочности можно рассматривать в качестве методического коррелята понятия собственного бытия в смысле одного из идеальных пределов экзистирования; тогда собственному бытию в смысле реального "бытийного движения" вот-бытия будет соответствовать методическая "нейтрализация" скрывающей бытийной тенденции феноменолога. Иначе говоря, само феноменологическое исследование (как и познание вообще) Хайдеггер рассматривает как *экзистенциальный феномен*, и указанные методические понятия фиксируют *экзистенциальные характеристики "бытия исследования"*. (Ср. маргиналию Хайдеггера к конспекту Симона Мозера — стр. 339.)

Единство критики и собственно описания как универсальных "составляющих" феноменологического метода специфическим образом выражаются в языке экзистенциальной аналитики. Я имею в виду известную *апофатичность* хайдеггеровских дескрипций (как в данном курсе, так и в "Бытии и времени" и других работах этого периода) — обилие отрицательных определений, которые Хайдеггер дает каждому более или менее существенному понятию. В свете изложенного ясно, что это обстоятельство обусловлено не стилистическими склонностями или особенностями характера Хайдеггера, но его пониманием метода исследования, который в свою очередь обусловлен спецификой предмета. В "Бытии и времени" об этом сказано так: "Но этот перевес негативной характеристики не случайность. Она сама наоборот свидетельствует своеобразия феномена, и через то в подлинном, самому феномену соразмерном смысле позитивна". (58)

5. Феноменологический метод у Гуссерля и Хайдеггера. Резюме

Теперь, суммируя сказанное, представим основные черты сходства и основные различия методов Гуссерля и Хайдеггера.

1. Общими для обоих вариантов феноменологии являются:
 - 1) принцип беспредпосылочности;
 - 2) идея фундаментальной онтологии;

3) метод редукции, имеющий целью выявление смыслового базиса опыта и знания как таковых.

II. Методические новации Хайдеггера суть следующие:

1) У Гуссерля метод редукции определяется различением объектной и рефлексивной направленности сознания; у Хайдеггера же — различением естественного и производного опыта.

2) У Гуссерля редукция направлена на определенную сферу действительного опыта; у Хайдеггера — на возможность опыта как такового.

3) Гуссерль стремится к однозначному описанию данностей чистого сознания; Хайдеггер методически опирается на неопределенность предметов естественного опыта.

4) Поэтому у Хайдеггера дескриптивный тип феноменологического исследования сменяется герменевтическим.

5) Поэтому же Хайдеггер отказывается от гуссерлевского идеала строго терминологического языка в пользу выразительных возможностей естественного языка.

6) По Гуссерлю возможна и достижима неискаженная и очевидная данность феномена; по Хайдеггеру открытость всегда и по существу является "несобственной", т.е. скрывающей.

7) Поэтому Гуссерль может развести редукцию и собственно феноменологическое описание как разные акты, первый из которых предшествует второму в качестве условия его возможности; у Хайдеггера же редукция является внутренним структурным моментом самого описания.

8) И поэтому же феноменологическое описание у Гуссерля носит сугубо положительный характер, тогда как у Хайдеггера оно оказывается по существу негативным (критическим, деструктивным).

6. Проблемная мотивация новой методологии. "Мунданизированный субъект"

Перечисленные выше общие черты методов Гуссерля и Хайдеггера показывают генетическую связь — определенную преемственность хайдеггеровской феноменологии по отношению к гуссерлевской. Если так, то естественно задать вопрос о проблемных мотивах хайдеггеровских новаций.

Читатель, конечно, обратит внимание на то, что "главная часть" данного лекционного курса, в которой Хайдеггер разрабатывает свои интуиции, заметно отличается от "подготовительной части", где речь идет по большей части о феноменологии Гуссерля. Эти отличия — по тематическому кругу, по теоретическому содержанию, по способу построения мысли, наконец, по лексике и стилю — настолько велики, что может показаться, будто между ними нет ничего

общего. Предупреждая это впечатление, сам Хайдеггер от лица предполагаемого оппонента спрашивает: "К чему эти рассмотрения (феноменологии Гуссерля и Шелера. — Е. Б.), если мы не можем принять от феноменологии ни одного тезиса, а если какой-либо тезис и принимаем, то в феноменологическом же духе — перед нами тут же встает задача привести его к достоверности?" (149) Ответ гласит: "Однако связь дальнейших рассматриваний и их предположек не так проста. ... Между тем, что мы разбирали во введении, и тем, к чему обращаемся теперь, существует *внутренняя, предметная взаимосвязь...*" (Там же.)

Однако в тексте лекций эта взаимосвязь показана лишь в самых общих чертах: по сути дела, Хайдеггер ограничивается выявлением (в § 13) существенного упущения Гуссерля — "упущения вопроса о смысле самого бытия и о бытии человека в феноменологии", — которое и послужило основным мотивом собственных хайдеггеровских нововведений. Но если выявление этого упущения Хайдеггер предпринимает "изнутри" феноменологического исследования и "на его основе" (закавыченные выражения взяты из названия третьей главы "подготовительной части"), то в отношении к его собственным разработкам это далеко не очевидно. Действительно ли "новая" феноменология органично вырастает из "старой" (или лучше "классической", каковой она в то время уже стала)? Действительно ли хайдеггеровские новации мотивированы определенными проблемами, не решенными или неразрешимыми в рамках феноменологии Гуссерля? (Разумеется, несовместимость некоторых положений Гуссерля и Хайдеггера не исключает возможности положительно-го ответа на этот вопрос.)

Сам Хайдеггер отвечает на эти вопросы утвердительно, но его ответ имеет скорее декларативный, чем доказательный характер. Так раздел f) в § 31 озаглавлен "Забота и интенциональность", но вопреки нашим ожиданиям, связанная с базовым статусом этих понятий в исследованиях Гуссерля и Хайдеггера, этот раздел уместается на половине страницы, а его содержание сводится к утверждению о первичности заботы по отношению к "тому, что подразумевается под интенциональностью". Причем это указание дается здесь для того, "чтобы только обозначить отправную точку для основополагающей критики феноменологической постановки вопросов." (320) Словом, вопросы, связанные с историко-философской темой "Гуссерль и Хайдеггер", Хайдеггер лишь намечает, но не разрабатывает. Поэтому остается в силе вопрос: каковы эти проблемы и каким образом хайдеггеровские новации позволяют их решить?

В этой обширной и весьма головоломной теме я хочу рассмотреть один аспект, т.е. показать одну проблему, которая имплицитно содержится в феноменологии Гуссерля, но

не была в его работах выявлена (проще говоря, Гуссерль ее не заметил), и которая может рассматриваться в качестве одного из проблемных мотивов хайдеггеровской трансформации феноменологического метода. (Стоит сразу отметить, что речь пойдет не о *реальных* мотивах хайдеггеровской мысли, но об *идеальной* историко-философской реконструкции: я попытаюсь выявить одну из возможностей *чисто концептуального* соотнесения двух вариантов феноменологии.)

Эту проблему можно назвать *проблемой трансцендентального статуса естественной установки сознания*. Она определяется следующими положениями:

1) Все переживания чистого сознания имеют, по Гуссерлю, *рефлексивную компоненту*, т. е. каждое переживание сопровождается (явно или неявно) сознанием того, что это — "мое" переживание; само чистое Я "присутствует" в каждом переживании как "необходимое При-этом" ("notwendiges Dabe¹"). Иначе говоря, вместе со всяким предметом чистому сознанию даны — по крайней мере потенциально — те переживания, в которых этот предмет конституируется².

2) Чистое сознание абсолютно прозрачно для собственной рефлексии: всякое его переживание — и во всякий момент — может быть дано чистому Я с очевидностью, т. е. во всей полноте его содержания и вполне адекватно. "Рефлексивные феномены действительно представляют собой сферу чистых, совершенно очевидных и ясных данностей". (Ideen I, 157)

3) Чистое и эмпирическое сознание, или трансцендентальный и эмпирический субъект не являются разными "онтологическими единицами": трансцендентальный и эмпирический субъект суть одно и то же сущее, только разными способами тематизированное.

Последнее положение стоит рассмотреть подробнее. Эмпирический субъект дан в естественной установке сознания; трансцендентальный — в установке феноменологической (рефлексивной). Трансцендентальную редукцию в гуссерлевском понимании можно определить как переход от первой установки сознания ко второй. Но этот переход

1 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Halle a. d. S., 1922, S. 161. В дальнейших ссылках это издание будет обозначаться как Ideen I.

2 Германская исследовательница Е. Штрекер показывает, что в феноменологии Гуссерля "самосознание" субъекта лежит в основе всякого интенционального акта, имеющего идентичный предмет: "...идентификация всякого объекта уже предполагает по меньшей мере неактуальное сознание идентичности самого идентифицирующего субъекта". — Ströker E. Husserls transzendente Phänomenologie. Frankf./M., 1987, S. 130.

следует верно понимать: редукция — это не *устранение* из сферы внимания тех или иных предметов и не тематизация *новых* предметов, на которые мы прежде не обращали внимания. Редукция применяется вообще не к предметам, но только к способам их рассмотрения, сам же предметный универсум в результате этой процедуры не меняется.

Образно говоря, "заключить в скобки" (т.е. редуцировать. — Е.Б.) означает не "стереть с доски" соответствующий предмет, но именно заключить в скобки и тем самым отметить его индексом. Но с этим индексом предмет становится как раз-таки главной темой исследования. (Ideen I, 142)

Таким образом, в результате редукции эмпирический субъект не "открывает" для себя новую предметность, называемую трансцендентальным субъектом, но "всего лишь" изменяет способ самосозерцания — способ рефлексивной тематизации собственного сознания. И точно так же редукция ни в коей мере не является некой "трансформацией" эмпирического субъекта: производя редукцию, я — эмпирический субъект — не *становлюсь* иным — теперь уже трансцендентальным — субъектом, но только *усматриваю* тот факт, что "на самом деле" я являюсь именно таковым, т.е. тематизирую свою собственную конститутивную активность по отношению к предметному универсуму. Нетрудно сформулировать коррелятивные тезисы относительно предмета: эмпирическая предметность, которая в естественной установке рассматривается как трансцендентная по отношению к сознанию, не *устраняется* в результате редукции в пользу конституируемого сознанием феномена и не *превращается* в него, но лишь *тематизируется* в качестве такового.

Далее. Определяющим признаком эмпирического субъекта является его самопонимание в качестве одного из предметов реального мира. Но реальный мир в целом и все реальные предметы в отдельности суть продукты конститутивной деятельности трансцендентального субъекта, поскольку само *бытие* предмета Гуссерль трактует как его *данность* сознанию:

Принципиально (в априори безусловной сущностной всеобщности) всякому "истинно сущему" предмету соответствует идея возможного сознания, в котором этот предмет был бы схвачен как он сам, в оригинале, и притом вполне адекватно. И наоборот, если осуществлена такая возможность, то и предмет *eo ipso* становится истинно сущим. (Ideen I, 296)

В какой мере это относится к эмпирическому субъекту? Поскольку эмпирический и трансцендентальный субъект суть одно и то же сущее, мы, разумеется, не можем говорить о конституировании эмпирического субъекта как одного из предметов реального мира. Поэтому следует сделать вывод, что трансцендентальный субъект конституирует только рефлексивное *представление* о себе как об эмпирическом субъекте. Действительно, в нескольких текстах из рукописного наследия, посвященных феноменологии интерсубъективности, Гуссерль обозначает процесс конституирования эмпирического субъекта экзотическим термином "*мунданизация*" (от латинского *mundus* — мир), который означает как бы "превращение" (так сказать, в собственных глазах) трансцендентального субъекта в один из предметов мира¹. Подчеркнем, что "мунданизация" есть конститутивный процесс, осуществляемый *самим трансцендентальным субъектом*. (В этом смысле трансцендентальная редукция оказывается актом, противоположным мунданизации, своего рода нейтрализацией этого процесса.)

Но это значит, что естественная установка — и именно как объективирующее самопонимание субъекта — имеет собственные трансцендентальные основания, т.е. является установкой самого трансцендентального субъекта! Иначе говоря, эмпирический субъект есть не особая — отличная от трансцендентального — "разновидность" субъекта, но *искаженный рефлексивный образ самого трансцендентального субъекта*, конституируемый им самим. (Нетрудно сформулировать коррелятивный тезис и в отношении эмпирического мира.)

Это положение очевидным образом противоречит приведенным выше постулатам об универсальном и очевидном характере рефлексии чистого сознания. Как для *трансцендентального субъекта* возможна естественная установка? Как возможен "*мунданизованный субъект*"? Неограниченные полномочия, которыми Гуссерль наделяет рефлексию чистого сознания, превращают эти вопросы в неразрешимую апорию. Ведь если всякий субъект является субъектом трансцендентальным, и если самообъективация субъекта в естественной установке имеет рефлексивную природу (что очевидно, коль скоро речь идет о *само* объективации), то приходится признать, что трансцендентальный субъект имеет, скажем так, "естественную склонность" к искажению рефлексивной самоданности. По приведенной в первом разделе цитате из "Логических исследований" видно, что Гуссерль вполне отчетливо сознавал силу этой "склонности", и

1 Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 — 1935. Den Haag, 1973. S. 589.

более того, в своих позднейших работах, посвященных кризису духовной жизни европейского человечества, он, как известно, детально проанализировал опасность естественной самообъективации субъекта для самого его существования как духовного существа. Но в то же время он нигде не сделал предметом специального анализа трансцендентальную "подоснову" естественной установки и ее роль в интенциональной жизни субъекта, вследствие чего указанное выше противоречие осталось в его работах открытой проблемой.

Но значение этой проблемы, конечно, далеко выходит за рамки частного вопроса о статусе естественной установки сознания. В контексте гуссерлевской феноменологии вопрос "Как возможна естественная установка?" тождествен более общему вопросу "Как возможно заблуждение?"; последний же имплицитно подразумевает принципиальный вопрос *о природе истины и заблуждения в их противоположности*. Если, скажем, в философии реалистического типа оппозиция истины и заблуждения осмысливается более или менее ясно — на основе онтологического дуализма сознания и реальности; если в философии платоновского типа (например, в феноменологии Шпета и раннего Гуссерля) эта оппозиция проецируется на дуальность "знания" и "мнения", — то в рамках "трансцендентального монизма" она становится острой проблемой. Действительно, каким образом субъект конституирует ложное знание, причем так, что сам принимает его за истинное? Каковы основания этому *в конституции самого субъекта*? (Возьмем кантовский пример: как оказывается возможным, что субъект применяет регулятивные идеи разума в конститутивном значении? Что в конституции субъекта делает возможным такое смешение функций разума и рассудка?) Наконец, как трансцендентальный субъект может отличить истину от заблуждения? Эти вопросы очевидным образом указывают на новое (для феноменологии Гуссерля) и сугубо проблемное измерение рефлексии, в котором перед субъектом стоит парадоксальная задача: собственными силами осмыслить собственную же "склонность" к заблуждению и ее роль в процессе познания, — при том что эта склонность, будучи "естественной", так или иначе дает о себе знать и в самой этой рефлексии¹.

По моему мнению, эту проблему можно рассматривать в качестве одного из мотивов концептуального преобразования феноменологии, связанной с хайдеггеровским различением собственного и несобственного существования вот-бытия. Вот тезис, который я хочу теперь развернуть: *хайдеггеровское различение собственного и несобственного существ-*

1 Гуссерль подчеркивает, что для феноменологического исследования рефлексия — не только метод, но и предмет (Ideen I, § 78), но не вскрывает проблемный характер этого предмета.

вования *вот-бытия* является трансформацией гуссерлевского различения естественной и феноменологической установок сознания.

В самом деле, несобственное существование означает, помимо прочего, несобственное понимание *вот-бытием* своего бытия, которое имеет, скажем так, *онтифицирующий* характер: в модусе несобственности *вот-бытие* понимает свое существование по типу наличного бытия внутримирового сущего. Нетрудно видеть, что в этом пункте несобственность существования *вот-бытия* вполне аналогична естественной установке сознания по Гуссерлю, поскольку ее сущностной чертой является *объективирующее* самоистолкование субъекта, собственно, то же "забвение" им своей собственной субъективности.

Более того: по сути дела, естественную установку сознания в гуссерлевском смысле можно определить как *несобственное бытие трансцендентального субъекта*. Действительно, несобственное бытие *вот-бытия* ("ниспадение") Хайдеггер характеризует как "оттеснение" *вот-бытия* от него самого (288), "бегство от себя" (292, 293), "отчуждение" (296, 333) и т.п. Все эти метафоры сходятся в базовом определении:

Вот-бытие может существовать таким образом, что прежде всего и чаще всего оно не есть оно само, но растворяется в "некто"... (261)

Итак, несобственное бытие есть (воспользуюсь хайдеггеровскими дефисами) бытие-не-самим-собой. Но то же самое можно сказать и о бытии *трансцендентального субъекта* в естественной установке, поскольку: 1) содержание бытия трансцендентального субъекта составляет его конститутивная деятельность; 2) его "собственная" сущность предполагает трансцендентальную "мета-позицию" по отношению к конституируемому им миру; 3) но в естественной установке субъект конституирует себя самое в качестве субъекта эмпирического, т. е. одного из предметов реального мира. — стало быть, его бытие в этом случае не соответствует его сущности: он существует не как он сам.

Эта аналогия дополняется еще и тем, что несобственное бытие *вот-бытия* является, по Хайдеггеру, доминирующим модусом *повседневного* существования этого сущего: "прежде всего и чаще всего" *вот-бытие* понимает себя как один из наличных предметов мира — это для него "естественно" в гуссерлевском смысле. Собственное же самопонимание представляет собой определенное *усилие*, в котором *вот-бытие* "вызволяет" себя из *повседневного* существования — Хайдеггер называет его "решимостью" (к бытию самим собой).

Но если вспомнить, что модусы собственности и несобственности суть *экзистенциалы* вот-бытия, а все экзистенциалы имеют, по Хайдеггеру, *трансцендентальный* статус, т.е. рассматриваются в качестве *смыслоконститутивных априори*, то становится ясно, что хайдеггеровская тематизация этих модусов означает экспликацию вопроса о *трансцендентальных основаниях* естественной установки как искаженного самопонимания субъекта. С поправкой на экзистенциальное переосмысление этих терминов можно сказать, что естественная и феноменологическая установки суть не отчуждаемые друг от друга и нередуцируемые формы бытия субъекта.

Теперь мы можем зафиксировать еще один пункт, роднящий экзистенциальную аналитику с феноменологией Гуссерля. Метод исследования зависит от исследовательской ситуации, т.е. ситуации, в которой находится исследователь. Приведенные соображения позволяют констатировать, что определяющие моменты *ситуации феноменологического исследования* в понимании Гуссерля и Хайдеггера совпадают: 1) как Гуссерль, так и Хайдеггер различают, скажем так, аутентичное и неаутентичное самопонимание носителя трансцендентальной активности (и, коррелятивно, предметного мира); 2) как для Гуссерля, так и для Хайдеггера неаутентичное самопонимание оказывается "первоначальным" (естественным, повседневным, обычным и т.п.); 3) наконец, в обоих "вариантах" феноменологии рефлексивное исследование включает в себя методическое "усилие", направленное против тенденции неаутентичного самопонимания (и понимания предметного мира).

Различие же состоит в том, что Гуссерль требует *полной "нейтрализации"* (заклЮчения в скобки, ингибиции) естественной установки, что, по его замыслу, должно сделать возможной *чистую* рефлексю; тогда как Хайдеггер исходит из постулата о *неустранимости* несобственного самопонимания. Произведенная Хайдеггером трансформация гуссерлевского различения двух установок сознания заключается в том, что собственное и несобственное самопонимание обретают у него концептуальную *симметрию*, т.е. рассматриваются как "равнозначальные" (а значит, в равной степени нередуцируемые) и "равноправные" трансцендентальные априори.

7. Экзистенциальная динамика истины

Как путь к истине, метод зависит от понимания истины. Поэтому я хочу завершить предпринятое здесь исследование хайдеггеровского метода кратким рассмотрением одной примечательной особенности его трактовки истины.

Выше было отмечено, что феномен заблуждения (как антитезы истины) представляет для трансцендентальной философии острую проблему. По моему мнению, в экзистенциальной аналитике Хайдеггера эта проблема если не решается, то получает полную экспликацию. Каким образом?

Истину "в изначальном смысле" Хайдеггер определяет как *открытость* сущего для вот-бытия, осуществляемую в самом существовании последнего. Об "изначальности" здесь говорится в том смысле, что открытость является фундирующим основанием для понятия истины в традиционном смысле — в смысле соответствия представлений о вещах и самих вещей.

Дальнейшие рассмотрения призваны не только яснее показать смысл познания, но — и прежде всего — показать, что бытийную основу познания составляют изначальные структуры вот-бытия, что, например, познание может быть истинным — иметь специфический предикат *истинности* — лишь потому, что истина представляет собой не столько свойство познания, сколько *бытийную особенность самого вот-бытия*. (175)

Но равным образом феномен истины как открытости фундирует и традиционное понятие заблуждения как несоответствия мысли и вещи:

Даже забвение чего-то, в котором, казалось бы, бытийное отношение к познанному совершенно исчезает, есть не что иное, как *определенная модификация бытия при*, возможная лишь на его основе. Также и всякий обман и всякое заблуждение, в которых бытийное отношение к сущему не обретается, но каким-либо образом имитируется, суть не более, чем способы бытия-при¹. (171)

И здесь встает вопрос: насколько продуктивным может быть такое понимание истины в эпистемологическом плане? Ведь все познавательные проблемы связаны именно с *противопоставлением* истины и заблуждения, тогда как в понятии открытости, как кажется, нивелировано само их различие. Не является ли "изначальное" понятие истины — при всей бесспорности того факта, что и забвение, и заблуждение, и т.п. суть модификации открытости соответствующего предмета, а значит, содержат в себе определенную

¹ Более детально это определение истины разработано в § 44 "Бытия и времени".

"долю" истины. чисто декоративным дополнением к проблематике познания?

Некоторые исследователи отвечают на этот вопрос утвердительно. Например, известный интерпретатор феноменологии Э. Тугендхат пишет: "То, что Хайдеггер расширяет понятие открытости за пределы интенциональности, предметного представления, -- это важный и решающий шаг. Но результат этого шага, применительно к проблеме истины, должен был бы стать предметом специального исследования: состоит ли он в том, что в связи с внетеоретическими формами открытости тоже имеет смысл различать истину и неистину, или в том, что та форма открытости, которая имеет отношение к истине, обретает отчетливость в ее отличии от прочих форм. Однако именно эти вопросы, которые впервые становятся возможными на достигнутом Хайдеггером проблемном уровне, он отсекает тем, что просто приравнивает истину к открытости. В противоположность тем действительным обретениям, которые дают понятия раскрытия, разомкнутости и несокрытости сами по себе, их отождествление с понятием истины означает лишь потерю: дело не только в том, что при таком понимании истины высказывания вновь затемняются то, что уже познано, но и в том, что при этом не используются новые возможности для расширения истинностного отношения. Вместо того, чтобы расширить специфическое понятие истины, Хайдеггер дает слову "истина" другое значение. Распространение понятия истины с истины высказывания на открытость вообще оказывается простой тривиальностью, если уже в высказывании видеть истину только в том, что оно вообще что-то раскрывает"¹.

Мне представляется, однако, что это утверждение нуждается в существенном уточнении. Дело в том, что, отождествляя понятия истины и открытости, Хайдеггер отнюдь не устраняет противопоставление истины и заблуждения, но переводит его рассмотрение на новый -- трансцендентальный уровень. Действительно, говоря о хайдеггеровской теории истины, следует иметь в виду, что открытость, как и всякий экзистенциал, получает "бытийное осуществление" в рамках динамической противоположности модусов собственности и несобственности. Если так, то "приравнивание истины к открытости" имплицитно различие и противопоставление истины собственной и несобственной. Открытость некорректно понимать как некое внутренне нерасчлененное "просто-единство" всех форм когнитивного отношения бытия к предмету: теоретического, созерцательного, мысли-

1 Tugendhat E. Heideggers Idee von Wahrheit. In: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln, Berlin, 1970, S. 294.

тельного, забывающего, истинного, ложного и т.д. Открытость — это *динамический феномен*, образуемый сочетанием и "борьбой" (хайдеггеровская речь о "насильственном" характере феноменологического метода легитимирует и метафору "борьбы") двух противоположных "бытийных тенденций": решимости и ниспадения. Не случайно в "Бытии и времени" решимость определяется как "отличительный модус разомкнутости присутствия", отличие которого состоит в том, что "с решимостью достигнута исходнейшая, ибо *собственная истина присутствия*". (297) Аналогичным образом ниспадение можно определить как несобственную истину. (Здесь стоит обратить внимание на тот факт, что в немецком языке слова "открытость" и "решимость" однокоренные и различаются только префиксами — соотв. *Erschlossenheit* и *Entschlossenheit*. В *герменевтическом* тексте Хайдеггера это, конечно, не простое совпадение.)

Мы должны, таким образом, различать два уровня анализа оппозиции "истина — заблуждение": уровень, скажем так, эмпирический, на котором истина и заблуждение конституированы как "соответствие" и "несоответствие" вещи и мысли (если ограничиться, как это делает и Хайдеггер, только этой трактовкой истины), — и трансцендентальный, на котором тематизируются *трансцендентальные основания заблуждения*, т.е. его "укорененность" в самой *конституции познания*.

Правда, — и здесь нужно, конечно, согласиться с Э.Тугендхатом, — что Хайдеггер оставляет открытым вопрос о конкретных механизмах, опосредующих отношение фундирования между "изначальной" и "вторичной" истиной в ее многообразных формах. Общее экзистенциальное понятие истины, сформулированное в § 20 (с характерным названием "Познание как производный модус бытия-в вот-бытия") в дальнейшем разрабатывается только в аспекте раскрытия и сокрытия вот-бытием его собственного существования, но нигде не говорится о том, каким образом экзистенциальные модусы истины *в их различии* "проецируются" на различие истины и заблуждения, как они фигурируют, в объективном познании мира. Рассматривая *экзистенциальные* модификации "изначальной" истины, Хайдеггер оставляет без внимания вопрос о механизмах ее модификации во вторичную истину в смысле "соответствия". Между тем, этот вопрос вполне мотивирован приведенным выше положением Хайдеггера, согласно которому даже "всякий обман и всякое заблуждение" и пр. суть модификации открытости. Соединение истины как "соответствия" и заблуждения как "несоответствия" в феномене открытости, который при этом мыслится как первичный по отношению к ним, имеет оборотной стороной вопрос о дифференцировке единой изначальной истины на два производных феномена в их противо-

положности. Но этот вопрос относится скорее к области региональной онтологии естествознания, нежели "фундаментальной онтологии".

В области же фундаментальных трансцендентальных исследований Хайдеггер делает действительно решающий и радикально новый шаг: он тематизирует *априорный характер заблуждения* и тем самым впервые вскрывает проблемный характер *трансцендентального понятия истины*. Образно говоря, Хайдеггер впервые освобождает трансцендентального субъекта от его традиционной "обреченности" на истинное знание. Субъект (или — возьмем более осторожное наименование — носитель трансцендентальной активности) конституирует не только истину, но и заблуждение. Эта *радикализация* трансцендентального субъективизма в ее последовательном проведении оборачивается радикальной критикой самого концепта субъективности — критикой, которая составляет один из доминирующих мотивов, в частности, "Прологомен" и которая во многом определяет особое место Хайдеггера в истории европейской философии.

Надеюсь, мне удалось "обозначить" несколько (небесспорных) опорных точек в исследовании этой темы.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

<i>Тема курса и способ ее разработки</i>	7
§ 1. Природа и история как предметные области наук	7
§ 2. Прологомены к феноменологии истории и природы на путеводной нити истории понятия времени	11
§ 3. План курса	14

ПОДГОТОВИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ

СМЫСЛ И ЗАДАЧА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Глава I

<i>Становление и первый прорыв феноменологического исследования</i>	16
§ 4. Положение философии во второй половине XIX в. Философия и частные науки	16
а) Позиция позитивизма	18
б) Неокантианство — второе открытие Канта в теории науки	19
в) Критика позитивизма — дильтеевское требование самостоятельного метода для наук о духе	20
г) Тривиализация дильтеевской постановки вопроса Виндельбандтом и Риккертом	21
е) Философия как "научная философия" — психология как основная философская наука (учение о сознании)	22
а) Франц Brentano	23
б) Эдмунд Гуссерль	27

Глава II

<i>Фундаментальные открытия феноменологии, ее принцип и смысл ее названия.</i>	30
§ 5. Интенциональность.	31
а) Интенциональность как структура переживаний: демонстрация и первое прояснение	32
б) Превратное понимание феноменологии и интенциональности Риккертом	35
с) Фундаментальная конституция интенциональности как таковой	40
α) Воспринятое в восприятии: сущее само по себе (вещь окружающего мира, природная вещь, вещьность)	41
β) Воспринятое в восприятии: способ (das Wie) интендированности (данность сущего в восприятии, характер живого присутствия)	44
γ) Первое указание на базовую форму интенциональности: взаимопринадлежность <i>intentio</i> и <i>intentum</i>	49
§ 6. Категориальное созерцание.	52
а) Интенциональное подразумевание и интенциональное исполнение	54
α) Идентификация как удостоверяющее исполнение	54
β) Очевидность как идентифицирующее исполнение	55
γ) Истина как удостоверяющая идентификация	56
δ) Истина и бытие	58
б) Созерцание и выражение	61
α) Выражение восприятий	61
β) Простые и ступенчатые акты	66
с) Акты синтеза	69
д) Акты идеации	73
α) Предупреждение неверных толкований	75
β) Значение этого открытия	78
§ 7. Изначальный смысл априори.	79
§ 8. Принцип феноменологии	82
а) Значение максимы "К самим вещам"	82

б) Самопонимание феноменологии в качестве аналитической дескрипции интенциональности в ее априорности	86
§ 9. Прояснение имени "феноменология"	87
а) Прояснение изначального смысла составных частей имени	87
α) Изначальный смысл слова "φαινόμενον"	88
β) Изначальный смысл слова "λόγος" (λόγος ἀποφαντικός и λόγος σεμαντικός)	91
б) Определение полученного смыслового единства и соответствующее ему исследование	92
с) Типичные ошибки в понимании феноменологии, проистекающие из ее названия	95

Глава III

<i>Первоначальное оформление феноменологического исследования и необходимость радикального осмысления внутри него самого и на его основе</i>	<i>97</i>
§ 10. Разработка тематического поля: фундаментальное определение интенциональности	98
а) Экспликация границ тематического поля феноменологии и фиксация рабочих горизонтов у Гуссерля и Шелера	98
б) Основополагающее осмысление региональной структуры тематического поля в ее оригинальности: вычленение чистого сознания как особого бытийного региона	102
§ 11. Имманентная критика феноменологического исследования: критическое обсуждение четырех определений чистого сознания	109
а) Сознание есть имманентное бытие	111
б) Чистое сознание есть абсолютное бытие в смысле абсолютной данности	111
с) Сознание есть абсолютная данность в смысле "nulla re indiget ad existendum"	112
д) Сознание есть чистое бытие	114
§ 12. Демонстрация упущения вопроса о бытии интенционального как основного поля феноменологического исследования	116

§ 13. Демонстрация упущения вопроса о смысле самого бытия и о бытии человека в феноменологии	122
а) Необходимое отграничение феноменологии от натуралистической психологии и ее преодоление.	124
б) Дильтеева попытка построения "персоналистической психологии" — его идея человека как личности	125
в) Восприятие персоналистической тенденции Гуссерлем в "Философии как строгой науке"	128
г) Основополагающая критика персоналистической психологии на феноменологической основе . . .	133
д) Неудавшаяся попытка Шелера определить способ бытия актов и их исполнителя	135
е) Результат проведенного критического анализа: упущение вопроса о бытии как таковом и о бытии интенционального коренится в ниспадении самого вот-бытия	138

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА И ВЫРАБОТКА ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ

РАЗДЕЛ I

ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЕ ОПИСАНИЕ ПОЛЯ, В КОТОРОМ СТАНОВИТСЯ ЗРИМЫМ ФЕНОМЕН ВРЕМЕНИ

Глава I

<i>Феноменология на основе вопроса о бытии</i>	142
§ 14. Экспозиция вопроса о бытии на основе радикально понятого принципа феноменологии	142
а) Восприятие традиции как подлинное повторение .	145
б) Модификация тематического поля, способа его научной разработки и современного самопонимания феноменологии в результате критического осмысления фундаментального вопроса о бытии как таковом	146
в) Разворачивание вопроса о бытии на путеводной нити времени .	148

Глава II

<i>Разработка вопроса о бытии в смысле первоначальной экспликации вот-бытия</i> . . .	150
§ 15. Возникновение вопроса о бытии из неопределенного предпонимания вот-бытия -- вопрос о бытии и понимание бытия	150
§ 16. Структура вопроса о бытии	151
§ 17. Взаимосвязь вопроса о бытии и вопрошающего сущего (вот-бытия)	154

Глава III

<i>Первоначальная экспликация вот-бытия на основе его повседневности. Фундаментальная конституция вот-бытия как бытие-в мире</i>	157
§ 18. Выявление базовых структур фундаментальной конституции вот-бытия.	158
а) Вот-бытие существует в том, что оно "всякий раз имеет быть собой" (Dasein ist im "Jeweilig-es-zu-sein")	159
б) Вот-бытие, как оно "имеет быть" в повседневной ситуативности	161
§ 19. Фундаментальная конституция вот-бытия как бытие-в-мире. Бытие-в (In-Sein) вот-бытия и бытие-в наличных вещей	163
§ 20. Познание как производный модус бытия-в вот-бытия	167
§ 21. Мировость мира	175
а) Мировость мира как то, в чем сущее встречается вот-бытию	175
б) Мировость окружающего мира: окружающее, первичный пространственный характер "вокруг" как конститутивная черта мировости	178
§ 22. Традиционное упущение вопроса о мировости мира на примере <i>Декарта</i>	179
§ 23. Выявление положительного содержания базовой структуры мировости мира	193
а) Анализ характерных особенностей самообнаружения мира (отсылка, целокупность отсылок, освоенность, "некто")	194

b) Интерпретация структуры самообнаружения окружающего мира: феноменальная связь фундирования между самими моментами самообнаружения мира . . .	198
α) Уточненная феноменологическая интерпретация окружающего мира озабоченности — мир труда	199
β) Характеристика специфической функции, которую исполняет мир труда в самообнаружении ближайших вещей окружающего мира, — специфический характер реальности подручного . . .	202
γ) Специфическая функция мира труда как позволяющего обнаружить себя тому, что уже всегда присутствует. Наличное	207
c) Определение базовой структуры мировости в качестве значимости	209
α) Ошибочная интерпретация феномена отсылки как субстанции и функции	209
β) Значимость как смысл структуры самообнаружения мира	210
γ) Взаимосвязь феноменов значимости, знака, отсылки и отношения	213
δ) Понимающее озабоченное бытие-в-мире замыкает мир как значимость	219
§ 24. Внутренняя структура вопроса о реальности внешнего мира	224
a) Реальное бытие внешнего мира не нуждается в каком бы то ни было доказательстве или вере	225
b) Реальность реального (мировость мира) нельзя определить, исходя из ее предметности и постижимости	227
c) Реальность не следует интерпретировать как нечто "в себе"; напротив, сам этот характер еще требует истолкования	229
d) Телесность воспринимаемого не дает первичного понимания реальности	229
e) Феномен сопротивления как предмета для влечения и стремления не обеспечивает достаточного прояснения реальности	231
§ 25. Пространственность мира	234
a) Выделение феноменальной структуры окружающего как такового конституировано феноменами отдаления, местности и ориентации (направления)	236

б) Первичная пространственность самого вот-бытия: отдаление, местность и ориентация суть бытийные определения вот-бытия как бытия-в-мире	239
с) Оппространствление окружающего мира и его пространства. Пространство и протяжение в математическом определении на примере Лейбница	246
§ 26. "Кто" бытия-в-мире	248
а) Вот-бытие как со-бытие — бытие Других как сосуществующее вот-бытие (Mitdasein) (критика проблематики вчувствования)	249
б) "Некто" как "кто" бытия-друг-с-другом в повседневности	256

Глава IV

<i>Более изначальная экспликация бытия-в: бытие вот-бытия как забота</i>	<i>264</i>
§ 27. Бытие-в и забота — план	264
§ 28. Феномен открытости	266
а) Структура открытости вот-бытия в его мире: расположенность	266
б) Бытийное осуществление открытости: понимание	271
с) Формирование понимания в истолковании	274
д) Речь и язык	275
α) Речь и слушание	279
β) Речь и молчание	281
γ) Речь и молва	282
δ) Речь и язык	284
§ 29. Ниспадение как основное движение вот-бытия	287
а) Молва	287
б) Любопытство	289
с) Двусмысленность	292
д) Характеристики ниспадения как особого движения	296
е) Фундаментальные структуры вот-бытия в горизонте ниспадения	297
§ 30. Структура "не-по-себе"	298
а) Феномен бегства и боязни	298
α) Боязнь как боязнь чего-то, рассмотренная в ее существенных моментах	300

β) Модификации боязни	303
γ) Боязнь в смысле боязни за что-то	304
b) Страх и феномен "не-по-себе"	305
c) Более изначальная экспликация ниспадения и страха (феномена не-по-себе) в предварительном рассмотрении фундаментальной конституции вот- бытия как заботы	308
§ 31. Забота как бытие вот-бытия	309
a) Определение расчлененной структуры заботы	309
b) Феномены влечения и склонности	312
c) Забота и открытость	314
d) Забота и характер "пред" в понимании (предо- бладание, предусмотрение, предвосхищение)	315
e) "Сига-фабула" как пример изначального самоис- толкования вот-бытия	318
f) Забота и интенциональность	320

РАЗДЕЛ II

ВЫЯВЛЕНИЕ САМОГО ВРЕМЕНИ

§ 32. Результат и задача фундаментального анализа вот-бытия: разработка вопроса о самом бытии	321
§ 33. Необходимость тематического начинания фено- менологической интерпретации вот-бытия как целого. Феномен смерти	323
§ 34. Феноменологическая интерпретация смерти как феномена вот-бытия	329
a) Предельная возможность смерти в повседневном бытии	332
b) Собственное бытийное отношение вот-бытия к смерти	334
§ 35. Воля-иметь-совесть и виновность	336
§ 36. Время как бытие, в котором вот-бытие может быть собственной целостностью	337
<i>Послесловие редактора немецкого издания</i>	<i>338</i>
<i>От переводчика</i>	<i>342</i>
<i>Е. Борисов. Феноменологический метод М. Хайдеггера</i>	<i>345</i>

