РОССИЙСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

Философский факультет

Центр феноменологической философии

ЕЖЕГОДНИК ПО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ANNUAL FOR PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY

JAHRBUCH FÜR PHÄNOMENOLOGISCHE PHILOSOPHIE

REVUE ANNUELLE DE LA PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

ЕЖЕГОДНИК ПО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

2013
[III]

Москва
2013

УДК 1(05)
ББК 87я43

Художник *Михаил Гуров*

ISBN 978-5-7281-1455-0

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2013

Главный редактор
В.И. Молчанов (Москва)

Ученый секретарь
М.А. Белоусов (Москва)

Редакционная коллегия

А.И. Алешин (Москва)
Е.В. Борисов (Томск)
Р.А. Громов (Ростов-на-Дону)
И.Н. Инишев (Москва)
В.В. Калиниченко (Вятка)
С.А. Коначева (Москва)
А.Н. Круглов (Москва)
В.А. Куренной (Москва)
А.В. Лаврухин (Минск)
В.Л. Лехциер (Самара)
А.В. Михайловский (Москва)
Т.В. Щитцова (Минск)
А.А. Шиян (Москва)
А.В. Ямпольская (Москва)

Editor
Victor Molchanov (Moscow)

Scientific secretary
Mikhail Belousov (Moscow)

Editorial Board

Albert Aleshin (Moscow)
Eugeny Borisov (Tomsk)
Roman Gromov (Rostov-na-Donu)
Ilya Inishev (Moscow)
Vladimir Kalinichenko (Vaytka)
Svetlana Konacheva (Moscow)
Alexej Krouglov (Moscow)
Vitalij Kurennoj (Moscow)
Andrej Lavruhin (Minsk)
Vitalij Lehtcier (Samara)
Alexander Michajlovskij (Moscow)
Tatijana Shchyttsova (Minsk)
Anna Shyayn (Moscow)
Anna Yampolskaya (Moscow)

Научный совет

П.П. Гайденко (Россия)
В.Д. Губин (Россия)
А.Ф. Зотов (Россия)
Н.В. Мотрошилова (Россия)
В.В. Сербиненко (Россия)
В.П. Филатов (Россия)
А.Г. Черняков (Россия)
Х. Зепп (Германия)
Х. Феттер (Австрия)
А. Хаардт (Германия)
Л. Эмбри (США)
К. Хельд (Германия)

Scientific council

Piama Gaidenko (Russia)
Valerij Goubin (Russia)
Alexej Zotov (Russia)
Nelli Motroshilova (Russia)
Vjacheslav Serbinenko (Russia)
Vladimir Filatov (Russia)
Alexej Chernyakov (Russia)
Hans Reiner Sepp (Germany)
Helmuth Vetter (Austria)
Alexander Haardt (Germany)
Lester Embree (USA)
Klaus Held (Germany)

Содержание

Чувства и разум

Виктор Молчанов
Чувства разума и Apriori телесности 11

Зинаида Сокулер
Эмоции и разум при свете дня и в ночи бытия:
к интерпретации учения Э. Левинаса 32

Дермот Моран
Гуссерль, Катц, Мерло-Понти:
переплетение и «двойное ощущение» 58

Олег Марченко
Память сердца. Ex libris 112

Феноменология в исторической перспективе

Нелли Мотрошилова
Эдмунд Гуссерль о «чистой геометрии»:
новый тип исторического понимания науки 131

Михаил Белоусов
Феноменология и наука о человеческой природе:
к гуссерлевской интерпретации Юма 172

Ласло Тенгели
Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля:
два основоположения метафизики 190

Джеймс Харт
Гуссерль и Фихте (в связи с лекциями Гуссерля «Фихтевский идеал человечества») 209

Наталья Артеменко
Хайдеггеровская «потерянная» рукопись 1922 г. На пути к «Бытию и времени» 251

Светлана Коначева
Фактичный жизненный опыт в плену концептуальной схемы: хайдеггеровская интерпретация Августина как начало деструкции онтотеологии 291

Наталья Бросова
М. Хайдеггер о философии будущего: феноменология Бытия и мышления 303

Майке Зигфрид
Либеральная ирония Ричарда Рорти и концепция некантианского космополитизма 313

Публикации

Лестер Эмбри
Предисловие к публикации перевода на русский язык эссе Дориона Кэрнса «Разум и эмоции» 329

Дорион Кэрнс
Разум и эмоции 330

Светлана Шолохова
Предисловие переводчика к «Размышлениям о лжи» А. Койре 348

Александр Койре
Размышления о лжи 353

Резюме на русском языке 371

Резюме на английском языке 379

Сведения об авторах и переводчиках 386

ЧУВСТВА И РАЗУМ

Виктор Молчанов

Чувства разума и Apriori телесности*

Различие, противопоставление и сближение чувств и разума составляет многообразие эволюционирующих теоретических и практических проблем, при постановке которых исходят, как правило, из явной или неявной предпосылки обособленности этих сфер. Отсюда поиски равновесия между чувствами и разумом, теоретическая (иррациональное – рациональное) и практическая (голос рассудка – неодолимые желания) борьба за первенство, попытки встраивания разума и чувств в единую систему познания и т. д. Действительно, трудно спутать логическое рассуждение и эмоцию, скажем, радости или ненависти. Но принадлежат ли они совершенно разным измерениям, или же они представляют собой лишь экстремальные, пограничные линии или точки в обширной иерархической сфере человеческого бытия? Ненависть интенциональна, так же как и логическое рассуждение: как в первом, так и во втором случае не обойтись без убеждения – в верности чувства и, соответственно, размышления. Абсолютное разделение чувств и разума ведет к признанию их субстанциальности, признание их различия и взаимообусловленности создает возможность конкретного описания их воплощения в «фактах сознания». При этом речь идет не о поисках каких-либо универсальных определений, но о терминологической и дескриптивной работе.

Противопоставление или сопоставление и сближение разума и чувств осуществляются, как правило, или в отношении эмоций, или же в отношении ощущений, если речь идет о струк-

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 11-03-00037а «Феномен пространства и происхождение времени».

туре познания и отношении рассудка и чувственности (от этой проблемы мы здесь отвлекаемся). При этом эмоции примеривают к разуму, как бы широко или узко ни понимать последний. В данной статье я рассмотрю вопрос о том, могут ли разуму быть присущи чувства и существуют ли чувства, которые не сводились бы ни к эмоциям, ни к волевым устремлениям или желаниям, ни к ощущениям.

В феноменологической философии говорят об интенциональности эмоций, допуская особый и дескриптивно трудноуловимый эмоциональный способ отношения к предметности или к миру. Как бы ни оценивать понятие интенциональности в сфере эмоций, все же оно заимствуется из сферы восприятия и познания, а свойства суждений переносятся на эмоции, но не наоборот. Аналогия между суждениями и эмоциями, проведенная Ф. Брентано, исходит из основной характеристики суждений – из противоположности истинных и ложных суждений. По аналогии с ними и эмоции могут быть истинными и ложными. Однако вряд ли возможен обратный ход: суждения не могут быть взволнованными, любящими или ненавидящими. Все эти чувства могут сопровождать суждения, но к самим по себе суждениям они не имеют прямого отношения. Кажется, что отношение разума и чувств, если иметь в виду эмоции, – это отношение двух внеположных сфер, причем отношение несимметричное: как правило, эмоциям придается некое качество, которое делает их «разумными».

Если говорят о рациональности чувств, то тем самым именно чувствам приписывают элемент разумности, как, например, делает Дорион Кэрнс, проводя аналогии между убеждениями и эмоциями[1]. Несомненно, что эмоции можно сблизить с убеждениями, но возникает иной вопрос: разве само убеждение, или убежденность, не содержит в себе определенное чувство, или, лучше сказать, не является ли убеждение скорее чувством, чем чисто интеллектуальной функцией? Кэрнс справедливо утверждает, что восприятие усиливает, как правило, нашу убежденность (по принципу «лучше один раз увидеть»). Однако он не принимает во внимание, что убежденность в том, что восприятие повышает степень убежденности, не является ни эмоцией, ни чисто рациональной структурой. Да и существуют ли чисто рациональные структуры человеческого сознания независимо от того, как пони-

мать последнее – как отражение действительности, как нейрофизиологический механизм, как интенциональное смыслопридание или как различение различий. Видимо, в наличии чувств самого разума, или сознания в широком смысле, следует искать основное различие человеческого и искусственного интеллекта.

Противоположная позиция состоит, как известно, в допущении некоего иррационального начала, лежащего в основе разума и определяющего его пути и перепутья. Известное гегелевское высказывание «Истина есть великое слово и еще более великое дело. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь»[2] – один из примеров наделения разума эмоциональностью. В XIX в., начиная с Шопенгауэра, появляется целый ряд учений, ведущих поиски не-разумного начала разума. Эти учения покидают тем не менее почву опыта, ибо чувство, или эмоция, берется здесь не как то, что переживается, но как то, что служит в качестве теоретической предпосылки. Для многих из этих учений кантовская философия явно или неявно была отправной точкой, однако, как мы увидим далее, именно у Канта сохраняется хрупкое равновесие между разумом и чувствами разума, в которых выражаются его потребности. Таким образом, налицо дилемма между рациональностью эмоций и иррациональностью разума, разрешить которую возможно только на пути описания чувств, присущих самому разуму, самой способности судить, умозаключать, создавать теории и т. д.

В каком же измерении могут иметь место чувства, в которых нуждается сам разум, находящиеся гораздо ближе к суждениям, чем ощущения или эмоции? Очевидно, в сфере самого разума, в сфере познания, в сфере суждений. Тезис о том, что чувства лежат в основе разума, имеет мало общего с тезисом эмпиризма, согласно которому нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в ощущениях, а также с тезисом, которым начинается предисловие к первому изданию «Критики чистого разума»: опыт есть первый продукт, который производит наш рассудок, когда он обрабатывает данные чувственности. Речь не идет и об эмоциях, которые могут сопровождать какое-либо «сухое» логическое рассуждение – например радость от достигнутого результата при доказательстве теоремы. Речь идет о чувствах, которые присущи самому разуму (рассудку, интеллекту, познавательной способности, когнитивным функци-

ям и т. д. – все это можно считать в данном случае синонимами) и без которых рациональность невозможна.

Таким образом, мы проводим различие, во-первых, между чувствами разума и ощущениями, или чувственностью, во-вторых, между чувствами разума и эмоциями. Чувства разума не противостоят ни разуму, что само собой разумеется, ни ощущениям или эмоциям. Они образуют особое измерение самого разума, что позволяет поставить под вопрос традиционное разделение «познавательной способности» на разум, рассудок и чувственность или на познание, чувство и волю, а также разделение сферы психических феноменов на три класса – представления, суждения и эмоции. При этом можно поставить под вопрос и разделение интенциональности как общего свойства сознания на различные его модусы. Сфера чувств разума не изолированна, она сопрягается как с интеллектом в узком значении слова, так и с чувственным и эмоциональным опытом. Однако границы между ними все же существуют, и возникает задача не только зафиксировать сферу неэмоциональных и нечувственных чувств, но рассмотреть их истоки, их корни, их первичные корреляты, которые нужно искать не в мире идей или действий, но в сфере человеческой телесности.

Исследование психических феноменов, выделение их основных признаков, их классификация (Брентано), а также феноменология интенционального сознания (ранний Гуссерль) оказываются недостаточно широкой сферой для постановки проблемы чувств разума, или нечувственных чувств. Проблема телесности, введенная Гуссерлем и подхваченная Мерло-Понти, касается в основном восприятий и эмоций. Результаты этих исследований можно было бы выразить в следующем тезисе: сколько телесности, столько и восприятия, сколько телесности, столько и эмоций.

При этом связь телесности и суждений, телесности и познания остается на заднем плане, если вообще принимается в расчет. Тем не менее именно здесь, в этой связи, связи суждения и тела следует искать истоки чувств разума. В статье «Конституция пространства. Суждение и тело»[3] я попытался выявить тесную связь суждений и телесных движений, выделив прото-суждения, или телесные суждения, как подоснову, почву обычных, или ментальных, суждений. В данной статье я попытаюсь рассмотреть связь

телесности и некоторых чувств, которые можно было бы назвать чувствами разума, т. е. чувств, которые встроены в познание и являются его атрибутами.

1
И снова назад к Канту!

Кант впервые и эксплицитно говорит о чувствах разума; у Канта можно найти также имплицитное указание на связь познания и телесности. В «Критике чистого разума» Кант, как известно, противопоставляет чувственность и рассудок, а разуму предоставляет гораздо более широкую, чем рассудку, сферу (арену) действия. Разум ставит вопросы, на которые он не в силах ответить, разум стремится выйти за пределы опыта и вовлекается в антиномии и паралогизмы. Но разум также дает целостность и единство правил и принципов рассудку, разум сам обладает единством, внутренней системностью, самоорганизацией. По Канту, «достигаемое разумом единство не есть единство возможного опыта, а существенно отличается от последнего как единства, достигаемого рассудком»[4]. Разум направляет рассудок, но разум не относится непосредственно к предметам, разум занят не предметами, как рассудок, который находит обоснованность своих положений в созерцании. Разум занят самой обусловленностью, построением всего ряда условий; единство этого ряда требует доведения этого ряда до безусловного. Вопрос в том (и это основной вопрос трансцендентальной диалектики), является ли расширение ряда обусловленного до безусловного объективно значимым, или же это только «логическое предписание – восходя ко все более отдаленным условиям, приближаться к полноте их и тем самым вносить в наше познание высшее возможное для нас единство, достигаемое разумом?»[5] Вслед за этим Кант называет это стремление к безусловному уже не логическим предписанием, но потребностью разума. Таким образом, у разума есть потребности и стремления? Разум не столь уж бесчувствен? Ведь потребности не выводятся логически, они ощущаются или, лучше сказать, чувствуются, и так как у разума нет органов чувств, эти

ощущения, или чувства, суть чувства другого типа, чем внешнее и даже внутреннее чувство.

Но может быть, «потребность» – это случайное слово, случайная характеристика чистого разума? Если мы обратимся к такой важной работе, как «Что значит ориентироваться в мышлении» (1784), то увидим, что такая характеристика вовсе не случайна. Кант расширяет, как известно, понятие ориентации: по аналогии с ориентацией в пространстве, где основным средством является чувство различия правой и левой руки (здесь подчеркивается, что это чувство, ибо оно не может быть рассмотрено со стороны), Кант рассуждает об ориентации в мышлении. Речь идет прежде всего о потере ориентации. Кант предлагает эксперимент: если предметы в комнате переставить таким образом, чтобы предметы, находившиеся справа, оказались слева, и наоборот, то в темноте, т. е. без зрительного восприятия, мы не сможем сначала ориентироваться привычным образом. Однако то же самое чувство различия правого и левого поможет нам восстановить ориентацию. Аналогичным образом, когда разум выходит за пределы опыта, мы ориентируемся в мышлении не благодаря предметам, но благодаря потребностям и свойствам самого разума. Таких потребностей две – теоретическая и практическая. В теоретическом отношении «вступает в силу право потребности разума как субъективного основания предпосылать или предполагать то, что ему не позволено знать, исходя из объективных оснований, следовательно, право ориентироваться в мышлении, в этом неизмеримом и покрытом для нас сплошным мраком пространстве сверхчувственного, только в силу своей собственной потребности»[6]. Теоретическая потребность, по Канту, все же условна: «Мы вынуждены принять существование Бога, если хотим судить о первопричинах всего случайного и прежде всего об упорядочении целей, действительно заложенных в мире»[7]. Практическая потребность важнее, «ибо она безусловна, и мы прибегаем к мысли о существовании Бога не только тогда, когда хотим судить, но потому что должны судить. Поэтому чисто практическое применение разума заключается в предписании моральных законов. Но все они подводят к идее о высшем благе, которое возможно в мире, насколько оно возможно только с помощью свободы, – к нравственности»[8]. Уместно было бы здесь вспомнить и о моральном чувстве: «Уважение к мо-

ральному закону есть единственный и вместе с тем несомненный моральный мотив», – читаем мы в «Критике практического разума»[9] [Кант 1965, 404]. Таким образом, ощущаемые потребности и мотивы оказываются первичными чувствами разума, более глубинными и основательными, чем внутреннее и внешнее чувство.

Отвлекаясь от дальнейших трансформаций понятия разума в немецком классическом идеализме, можно перевести язык Канта на более современный: мы по праву говорим, что мы чувствуем потребность в обоснованности, в осмысленности, непротиворечивости и т. д. Мы не только чувствуем справедливость и несправедливость, доброжелательность и недоброжелательность, коммуникативность и замкнутость и др., но мы чувствуем также обоснованность и необоснованность, убедительность и неубедительность; мы чувствуем абсурдность квазиутверждений типа «зеленое или», противоречивость «круглого квадрата», бессмысленность «бледных бешено спящих зеленых идей» и т. д. Эти чувства, как в сфере научного познания и познания в широком смысле, так и в сфере человеческих отношений, суть основные средства ориентации, определяющие возможные линии наших размышлений и нашего поведения.

Но не только признанием чувств в сердцевине разума притягательны размышления Канта об ориентации в мышлении. Аналогия между ориентацией в пространстве и ориентацией в мышлении открывает новые возможности как в исследовании пространства, так и в выявлении связи мышления и телесности. Эта аналогия – важный шаг по сравнению с исследованием отношений правого и левого в работе 1768 г. «О первом различии сторон в пространстве». В то же время в работе 1784 г. Кант ограничивается только «математической» ориентацией в пространстве, а в работе 1768 г. речь идет о действиях и умениях живого тела. В этом смысле более ранняя работа имеет тематическое преимущество, ибо затрагивает проблемы описания телесности как ощущаемой изнутри. Разумеется, указанная аналогия остается у Канта лишь вспомогательным, иллюстративным средством, если, конечно, не считать ее своего рода предчувствием открытия новой сферы исследования в современной философии – телесности.

Мы используем эту аналогию в качестве исходного пункта коррелятивных исследований, но при этом возможные аналогии

между мышлением и телесностью мы будем понимать как нечто большее, чем просто аналогии. Мы перевернем кантовскую аналогию и будем сравнивать не телесную организацию со структурами разума, но, наоборот, определенное и притом фундаментальное чувство разума с определенным и притом фундаментальным телесным чувством, а именно чувство очевидности с чувством равновесия.

2
Очевидность и интуиция

При всех допущениях принципиальной погрешности человеческих действий и познавательных устремлений все же остается незыблемым различие между истинным и ложным, а также между очевидным и неочевидным. То, что было очевидным, может стать неочевидным. Но тогда этой очевидности будет противостоять новая неочевидность. Что же такое очевидность и каковы ее истоки?

Прежде всего, мы сталкиваемся с фактом, что сама очевидность оказывается неочевидной: по поводу этого понятия идут споры до сих пор. В феноменологической философии дискуссия об очевидности берет начало уже в первых трудах Брентано и Гуссерля. Брентано обращается к понятию очевидности при экспликации одного из основных признаков психических феноменов, а именно их источника, из которого мы черпаем знание об актах сознания, или психических феноменах. Различая самонаблюдение и внутреннее восприятие, Брентано считает последнее источником наших знаний о внутреннем опыте. Внутреннее восприятие акта сознания (представления, суждения или эмоции) не является чисто внешним этому акту, оно присутствует в самом акте, обнаруживая с очевидностью определенность того или иного акта. С точки зрения Брентано, любое внешнее восприятие может быть ошибочным, но любое внутреннее восприятие всегда безошибочно, очевидно. Очевидность имеет очень узкую сферу, в которой мы с достоверностью знаем, что в данный момент мы осуществляем именно этот акт сознания, а не другой – что мы сейчас воспринимаем, а не вспоминаем, утверждаем, а не сомневаемся и т. д.

Внутреннее восприятие является, полагал Брентано, подлинным восприятием, оно дает психический феномен непосредственно.

Брентано не только приписывает очевидность внутреннему восприятию, но делает очевидность предметом исследования, которое, однако, заключается больше в сопоставлении очевидности с другими понятиями, нежели в описании самой очевидности. Очевидность, как и истинность (так же как их противоположности), характеризуют, по Брентано, не представления, но суждения. Два различия направляют мысль Брентано об очевидности в его знаменитом докладе «О происхождении нравственного познания», который он снабдил подробными примечаниями: различия между слепыми и очевидными суждениями и различия между представлениями и суждениями.

Как известно, решающий ход мысли в этике Брентано состоит в аналогии между вторым и третьим классом психических феноменов – между суждениями и феноменами чувств и воли, которые можно было бы ради краткости назвать эмоциями. Если в представлениях нет противоположности истинного и ложного, то в суждениях и в эмоциях такая противоположность не просто наличествует, но определяет существо этих феноменов. Противоположность между правильной и неправильной эмоцией, или эмоциональной направленностью, составляет первичную структуру нравственного сознания. Брентано различает вторичное благо, или добро (например, полезное), и благо в себе: «Благо в себе – это благо в более узком смысле слова. Только его можно поставить рядом с истиной»[10]. Вопрос, однако, в том, каким образом мы познаем или узнаем, что такое благо. Не все, к чему мы стремимся, является благом. Кроме того, существует большое различие между признанием чего-либо истинным и устремленностью к чему-либо как благу: «Вряд ли может случиться, чтобы кто-нибудь, признающий нечто [истинным], в то же время считал это ложным, тогда как нередко случается, что тот, кто любит нечто, сам говорит, что оно не заслуживает такой любви. “Scio meliora proboque. Deteriora sequor”. Так как же можем познать мы, что нечто является благом?»[11]

Именно в этом контексте Брентано опять обращается к аналогии между благом и истиной, выделяя два типа суждений – слепые и очевидные. Первые основываются на внешнем восприятии,

на недавней памяти и т. д. Большинству суждений такого рода, особенно оценочным, мы слепо доверяем. Если спросят, почему мы полагаем то-то и то-то, мы вряд ли найдем разумное обоснование, отмечает Брентано. Другой тип суждений – очевидные, примером здесь могут быть закон противоречия, а также данные внутреннего восприятия. Здесь тоже нельзя привести основание, почему мы признаем эти суждения, но различие очевидно: в первом случае отсутствие основания мотивировано смутностью, непроясненностью, во втором – ясностью. Второе различие – между представлением и суждением – в контексте проблемы очевидности играет исключительно важную роль: очевидность присуща суждениям, но не присуща представлениям. Декарт, отмечает Брентано, ошибался в этом отношении: «Разумеется, нельзя поэтому сказать, что Декарт не обратил внимания на очевидность, что он не заметил различия между интуитивной ясностью (Einsicht) и слепым суждением. Но отличая класс суждений от класса представлений, он все же отнес отличительный характер очевидности, которым обладают интуитивно ясные (einsichtig) суждения, к классу представлений. Очевидность должна [была бы] заключаться в особом отличительном признаке перцепции, т. е. представления, которое лежит в основе суждения»[12]. Это важное замечание Брентано ставит под вопрос его собственную классификацию психических феноменов. Представление как психический феномен, лежащий в основе всех других психических феноменов, оказывается весьма неопределенным и зыбким. Оно лишено противоположности истинного и ложного, а также лишено очевидности. Все эти свойства присущи суждению, как справедливо полагает Брентано, и именно поэтому суждение, а не представление есть первичное отношение к миру, первичная интенциональность. Гуссерлю и Хайдеггеру как раз ставили в заслугу, что они якобы открыли допредикативную очевидность, но доказать ее существование невозможно, как невозможно вообще что-либо доказать допредикативными средствами. К ней можно апеллировать, но лишь предикативными средствами. Скорее представление у Брентано, восприятие у Гуссерля и даже экзистенцию у Хайдеггера следует отнести к постпредикативной сфере, хотя под предикативной сферой здесь нужно понимать сферу гораздо более широкую, чем логическую сферу суждений и умозаключений.

Брентано обращается к проблеме очевидности в различных своих произведениях; он подвергает критике воззрение, согласно которому очевидность связана с неким побуждением судить так-то и так-то или с отсутствием сомнения в том-то и том-то. Выделять очевидные суждения чрезвычайно важно, утверждает Брентано, ибо они с необходимостью лежат в основании нашего познания. Если бы все предпосылки требовали доказательства, тогда процесс доказательства был бы регрессом в бесконечность. Согласно Брентано, существуют два класса таких принципов познания: «Первые суть восприятия отдельных фактов, другие – общие законы, и притом такие общие законы, которые усматривают не на основе знания совокупности отдельных фактов, но на основе понятий. К первым относится то, когда я, например, рассуждаю, что я сейчас нечто вижу или мыслю. Верить в то, что видишь, может быть ложным, я могу грезить, то, что я мыслю, может быть ложным, но то [обстоятельство], что я вижу, что мыслю, в этом я непосредственно удостоверен. Ко вторым относится то, когда я сужу, что две вещи больше, чем одна, или что нечто красное как таковое не есть нечто зеленое, или что не существует треугольника с четырьмя сторонами, или что не может быть целого без частей»[13]. Абстрагируясь от очевидностей второго вида, т. е. очевидностей формальных отношений (два больше одного и т. д.), отметим, что очевидность внутреннего восприятия, фиксирующая, по Брентано, наличие определенного акта сознания, вырастает изнутри этого акта, ибо само внутреннее восприятие не есть акт, внешний воспринимаемому внутренне акту, но как бы встроен в этот акт. В этом смысле очевидность как чувство является необходимым компонентом любого акта сознания. При этом даже представление представления, если приписывать ему очевидность, следует считать внутренним суждением, и это подтверждает сомнительность выделения представления в качестве первичного акта сознания.

Насколько вообще правомерен вопрос об истоках таких очевидностей, причем как первого, так и второго вида? Если они не требуют доказательства, если они принимаются нами как нечто первичное, как Apriori, означает ли это, что мы должны отказаться от вопросов их генезиса? При этом следует принять во внимание, что вопрос об истоках может иметь по крайней мере два направления. Первое касается содержания утверждений – как раз на этот

вопрос попытался ответить Гуссерль, выявляя истоки геометрии. Второе, однако, относится к оценке истинности аксиом, к чувству очевидности. Иначе говоря, вопрос об истоках содержания утверждений отличается от вопроса об их очевидности. Нас интересуют в данном случае истоки чувства очевидности, и вопрос о генезисе этого чувства, как генезисе любого чувства, вполне правомерен.

Гуссерль иначе ставит вопрос об очевидности, но так же не ставит вопроса о генезисе, как и Брентано. В «Кризисе европейских наук» Гуссерль говорит об источнике очевидности объективно-логических структур (при постановке вопроса о науке, о жизненном мире (см. § 34 b, d, f)), но не об источнике самой очевидности как чувства. Сам вопрос о генезисе того, что является критерием истины, показался бы Гуссерлю абсурдным. Более того, в «Идеях I» Гуссерль подчеркивает, что очевидность – это не чувство, которое якобы сопровождает суждение: «Эти мнимые чувства очевидности, мыслительной необходимости, и как бы их еще ни называть, суть не что иное, как *теоретически выдуманные чувства*»[14]. В таких случаях, продолжает Гуссерль, можно было бы различать ясное и смутное суждения как суждение, одаренное «чувством ясности» или лишенное его.

Разумеется, выражение «чувство ясности» в качестве характеристики суждения не является слишком удачным. Однако ясность понимания того или иного положения дел (ведь именно суждение и положение дел суть корреляты) все же лучше назвать чувством. Речь идет не о ясности того или иного чувства, но о ясности понимания, о чувстве ясности. Это чувство существенно отличается как от «чувственных чувств», например от чувства тепла или холода, так и от эмоций, таких, например, как любовь или ненависть. Это чувство ближе к суждению, чем к восприятию или эмоциям, ибо это чувство характеризует постижение положения дел – коррелята суждения. Тем не менее это все же чувство, но не акт суждения или, может быть, посредник между чувствами в обычном смысле (как чувственными, так и нечувственными) и суждениями. Даже если верно, как утверждает Гуссерль, что очевидность не есть чувство, сопровождающее суждение как акт, то отсюда не следует, что очевидность – это вообще не чувство.

В отличие от Брентано, Гуссерль распространяет очевидность на сферу внешнего восприятия и тем самым связывает

очевидность не только с суждениями, но и с восприятием. (Мы уже видели, что такого рода картезианская позиция неприемлема для Брентано.) Очевидность характеризует, по Гуссерлю, самоданность предмета. У Брентано очевидность, как мы видели, характеризует внутреннее восприятие, т. е. осознание того, что мы в данный момент осуществляем такой-то и такой-то акт сознания – видим, слышим, мыслим и т. д. Таким образом, брентановское внутреннее восприятие есть не что иное, как внутреннее суждение. Именно поэтому очевидность, по Брентано, безошибочна, а по Гуссерлю, может быть ошибочна, ибо она относится к внешнему восприятию. Брентано отмечал в этом контексте: «Недавно, однако, в “Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie” было высказано мнение (и со всей серьезностью), что существуют *очевидные предположения* (Vermutungen), которые, несмотря на их очевидность, могут быть, вероятно, ложными. Нет необходимости говорить, что я считаю это бессмысленным»[15]. Расширяя сферу очевидности, Гуссерль расширяет тем самым структурные и дескриптивные возможности в отношении очевидности. Последняя предстает как определенная структура сознания, как определенный синтез, как определенная функция. Очевидность связана у Гуссерля с наиболее общей структурой интенциональности сознания – с различием и возможным совпадением интенции значения и осуществления значения или, иначе говоря, между мыслью и ее реализацией в созерцании. В очевидности, по Гуссерлю, «предмет не просто подразумевается, но так, как он подразумевается и в единстве с мыслью [о нем] в строгом смысле дан. <...> Сама очевидность, – формулирует Гуссерль, – есть акт наиполнейшего синтеза совпадения». Совпадение (Deckung) – это ключевое слово у Гуссерля для описания очевидности. Из всего спектра значений этого слова Гуссерль выбирает по существу математический смысл (deckungsgleich означает конгруэнтный). Возможно, что парадигмой для Гуссерля здесь послужило математическое понятие конгруэнтности, но какой опыт лежит в основе самого этого понятия?

Итак, совпадение между интенцией и ее осуществлением есть истина. Очевидность – это переживание истины: «*Переживание совпадения* между мысленно полагаемым и самим присутствующим, которое в нем подразумевается, между актуальным

смыслом высказывания и самим данным положением дел есть очевидность, а *идея* этого совпадения есть истина»[16].

Таким образом, если очевидность – это переживание совпадения интенции и ее осуществления, т. е. характеризует само это функциональное отношение, то очевидность как переживание должна иметь какой-то особый вид интенциональности, т. е. предметного отношения. Является ли интенциональным с этой точки зрения брентановское внутреннее восприятие, даже если его трактовать как внутреннее суждение? Если строго следовать брентановской терминологии, «каждый психический феномен содержит в себе нечто как объект», то внутреннее восприятие не содержит, но, напротив, содержится в акте сознания, который в этом восприятии осознается, т. е. идентифицируется именно как такой, а не иной акт. Если же понимать интенциональность в широком смысле как направленность на объект или предмет, то интенциональность акта очевидности сомнительна, даже если объект понимать в широком смысле – как положение дел. На положение дел направлено суждение – в этом специфика интенциональности. Но очевидность суждения в этом случае должна была бы иметь двойственную интенциональность: очевидность «синтезировала» или объединяла бы суждение как акт и положение дел, т. е. суждение как акт и то, о чем выносится суждение. Как возможен и возможен ли вообще такой синтез? Что означает «переживать совпадение» и при «каких обстоятельствах» мы переживаем совпадение подразумеваемого в мышлении и присутствующего?

Как у Брентано, так и у Гуссерля очевидность ориентирована на статическое положение дел: у Брентано на констатацию того или иного типа акта сознания, у Гуссерля на констатацию того или иного положения дел, причем, как правило, речь идет об идеальных предметностях. Однако опыт не подтверждает наличие такой «локальной» очевидности: опыт восприятия, суждения и эмоций имеет не только и не столько горизонтальную, сколько иерархическую структуру с устойчивыми, хотя и подвижными, границами иерархии. Восприятие, суждение, так же как эмоции, не направлены на какой-либо один предмет или одно положение дел. Дело даже не в том, чтобы указать на многообразие предметов или положений дел. Дело прежде всего в том, что ни восприятие, ни суждение, ни эмоции не могут быть единичными, неконтексту-

альными, не встроенными в определенную иерархию значимости. Очевидность как ясное и отчетливое усмотрение определенного положения дел также является контекстуальной. Она направлена на положение дел, которое является исходным пунктом опыта, или на определенный этап опыта, или на его конечный пункт. В любом случае было бы уместно говорить о телеологии очевидности; очевидность всегда в пути: ясное понимание чего-либо всегда приходит после смутного или безразличного в отношении ясности понимания; в этом смысле очевидность всегда Aposteriori. Очевидность может и должна сменяться неочевидностью, чтобы затем опыт опять мог достичь очевидности. Иначе говоря, нет очевидности без неочевидности, так же как нет истинности без ложности. Очевидность относится скорее не к истинному как таковому, но к различию истинного и ложного в процессе опыта как обыденного, так и любого другого – эстетического, этического, научного. Если нет реальной оппозиции тому, что признается за истинное, то само признание и то, что признается за истинное, оказывается под вопросом.

Таким образом, первичной структурой очевидности оказывается не совпадение, но разделение, не окончательный результат, но промежуточный, не констатация, но целенаправленность опыта. Любой опыт ориентирован на истинное, но любой опыт отягощен также погрешностью, любой опыт направлен на «отбор» истинного, на выбор между истинным и ложным, и очевидность есть не что иное, как способность совершать этот выбор, способность предпочитать истинное и признавать ошибки. «Очевидно, что это была ошибка» – такое признание говорит, как правило, о смене выбора, о признании ложным того, что ранее признавалось за истинное. Очевидность – это скорее возможность выбора истинного, а не безошибочный критерий истины. Признать нечто за истинное означает отвергнуть нечто ложное.

Речь идет не о смене очевидности, речь идет о выборе между суждением, признающим такое-то положение дел, и суждением, его отвергающим. Допустим вместе с Брентано, что суждение – это признание или отвержение, но с одной существенной поправкой: суждение – это признание чего-либо и отвержение чего-либо другого; здесь вступает в силу конъюнкция, а не дизъюнкция. Иначе говоря, суждение признающее возможно только в том

случае, если одновременно с ним осуществляется, и, как правило, неявно, суждение отвергающее.

Интуитивистская позиция состоит как раз в том, чтобы признать признающее суждение неким непосредственным мистическим схватыванием, или пониманием, положения дел. Такая позиция присуща отчасти Брентано и в полной мере Гуссерлю. Гуссерль утверждает, что мы можем отказываться от той или иной очевидности или, как он выражается, перечеркнуть очевидность. Однако такое перечеркивание, которое, согласно Гуссерлю, ведет к новой очевидности, невозможно без явного или неявного признания, или констатации, положения дел, которое отличается от отвергнутого. Когда мы утверждаем, что S есть P, а затем признаем свою ошибку и говорим, что S не есть P, то при этом подразумевается неявно, а может быть, явно, но смутно, или же ясно и отчетливо, что S есть Q, пусть даже это Q будет весьма неопределенным.

Интуитивистская позиция представляет себя как окончательную, предельную. В самом деле, что может стоять за непосредственным схватыванием или пониманием, как можно было бы обосновать непосредственное знание? Любая попытка такого рода кажется противоречивой. Более того, любое рассуждение, любая теория основывается на некоторых непосредственно ясных принципах, иначе, если мы попытаемся обосновать основания, то получаем бесконечный регресс, как утверждал Брентано.

3
Очевидность и равновесие

Если речь идет о теоретическом обосновании теоретического или о практическом обосновании практического, то, разумеется, опасность бесконечного регресса теоретически существует. Хотя фактически эта опасность не угрожает принятым ранее предпосылкам, даже если затем становятся возможными дальнейшие этапы в обосновании. Однако существует еще один вид обоснования – генетический, точнее, генетически-коррелятивный. Речь идет не о том, чтобы редуцировать опыт интеллектуальной

интуиции, если таковой вообще имеет место быть, к какому-либо другому, «низшему», типу опыта или вывести из последнего первый. Речь идет о сопоставлении и обнаружении аналогичного опыта, который предшествует любому теоретическому познанию. Но для этого нужно достаточно точно определить и описать опыт, по отношению к которому мы проводим аналогию. Именно поэтому в качестве отправного пункта мы выбираем не очевидность как переживание непосредственного усмотрения положения дел или как синтез мысленно полагаемого и воспринимаемого, но очевидность как различение истинного и ложного, т. е. опыт, который доступен каждому.

В опыте телесности мы будем искать, собственно, не опыт синтеза, но устойчивый опыт различия, различия верных и неверных движений. Телесное чувство, которое не является ни каким-либо видом ощущения, ни эмоцией и которое каждый раз позволяет нам отличить истинное от ложного, чувство, которое не только в той или иной степени сопутствует телесным движениям, но и существует в самой их сердцевине, – это чувство равновесия. Тело-организм в любом своем движении руководствуется этим чувством: оно не является ни сознательным, ни бессознательным. Оно наличествует как основное пространственно-телесное чувство, как априорное чувство, которое «раньше», чем любое чувственное или эмоциональное чувство. Способность ходить, стоять, перешагивать, поворачиваться, наклоняться, подниматься на носки, прыгать, стоять на одной ноге и т. д. обеспечивается чувством равновесия (физиологической основой которого является вестибулярный аппарат), которое непосредственно связано с основными силами природы – с гравитацией и вращением, а также с основными пространственно-телесными различиями – верх/низ, правое/левое. Чувство равновесия – необходимое условие нормы в жизненном мире; потеря равновесия и тем более утрата чувства равновесия ведет к целому ряду аномалий. Гуссерль начинает перечисление основных структур жизненного мира с восприятия, однако именно чувство равновесия, которое становится явным, когда равновесие под угрозой, есть первая априорная пространственно-телесная структура жизненного мира.

Метафорически говорят о равновесии и в эмоциональной сфере. Пожалуй, это можно было бы назвать первичной метафо-

рой: вывести человека из равновесия в эмоциональном смысле означает нарушить его привычный ритм жизни, привести его в состояние дезориентации и т. д. Мы видим опять-таки, что равновесие является одной из основных, если не основной, телесных и телесно-эмоциональных структур. Но как обстоит дело с познанием, с суждением? Является ли чувство равновесия коррелятом познавательной способности в узком смысле, в смысле познания и суждения?

Равновесие как в буквальном, т. е. телесном, так и в эмоциональном смысле – это чрезвычайно сложная система сил и противовесов, пронизывающая весь организм и, соответственно, всю эмоциональную жизнь в целом. Равновесие можно в принципе описать в терминах отношения целого и частей-функций: каждое изменение положения тела, изменяя ситуацию в целом, имеет границу, за пределами которой спонтанное возвращение в исходное положение становится невозможным. В этом плане существует большое различие между телесным и эмоциональным равновесием. Телесное равновесие восстанавливается автоматически. Само тело не стремится усугубить нарушение равновесия. Напротив, эмоция, особенно негативная, может вызвать новую волну негативных эмоций, усиливающихся, например, благодаря воспоминаниям.

Насколько оправданно говорить о равновесии в сфере познания, включая сюда не только суждения, но и восприятия? Вполне оправданно речь может идти о согласованности суждений, а также о согласованности восприятий и суждений. Такое равновесие можно выразить по-разному: можно говорить о целостной картине мира или о господствующей парадигме (Т. Кун). Так же как при телесном равновесии, здесь могут накапливаться аномалии, которые не угрожают стабильности системы; но так же как под ударами более сильного противника боксер теряет равновесие и отправляется в нокдаун, так и парадигма при накоплении аномалий терпит крах и претерпевает революционные преобразования.

Мы отклонились от темы очевидности и притом потому, что рассуждали о равновесии как бы извне, как о некой системе, присущей телу, познанию и эмоциям. Такое рассуждение полезно по меньшей мере потому, что указывает на равновесие как на базисный элемент человеческого опыта и мира. Это объективная

сторона равновесия, которая может быть также описана, соответственно, с точки зрения физиологии, социологии познания и психологии эмоций. Однако аналогия между чувством равновесия (ограничимся теперь телесной сферой) и очевидностью как нечувственным и неэмоциональным чувством основывается на внутреннем опыте предпочтения. Чувство равновесия, если под ним понимать не физиологическую основу равновесия тела, возникает в «проблемной ситуации», при возможном или действительном нарушении равновесия. То же самое можно сказать и об очевидности: мы нуждаемся в очевидности при решении задач в самом широком смысле. Там, где нет вопроса, который настоятельно требует ответа, там не может быть и очевидности. Привычная идентификация предметов не требует очевидности, не требует выбора между истинным и ложным: привычка выбирает привычное.

Даже если под очевидностью понимать непосредственное усмотрение положения дел или переживание совпадения замысла и осуществления, то образец такого опыта опять-таки мы находим в самых простых телесных действиях, например, когда мы берем в руки какой-либо предмет. Мы «схватываем» предмет так, как он есть, там, где он находится, тогда, когда он нам нужен. Это «единство времени, места и действия» есть не что иное, как прообраз очевидного суждения. Более того, это и есть первичное телесное суждение, которое может быть как верным, так и неверным (например, когда мы не удерживаем в руках нужный нам предмет).

Если же под очевидностью понимать выбор между позициями, одну из которых мы признаем истинной, то сама возможность или способность выбора оказываются нейтральной точкой, в которую возвращается размышление, отказывающееся от прошлого выбора. Точно так же и тело должно вернуться в нормальное положение после ошибочного движения. Это не нужно понимать буквально или формально, ибо это не означает, что после неудачной попытки поднять предмет с земли или пола нужно обязательно стать по стойке «смирно», а затем повторить попытку. Но наклон предусматривает исходное, вертикальное положение, возвращение к которому должно последовать или сразу же, или после других различных движений и позиций. Возвращение в исходное положение вообще является универсальной компо-

нентой как наивно-бессознательных, так и осознанных телесных практик, например спортивных игр. Возвращение в исходную и в этом смысле нейтральную точку это первичный опыт цикла, опыт возобновления, однако не обязательно возобновления того же самого, но, возможно, иного.

Ученые не так уж часто являются хорошими канатоходцами или горнолыжниками, однако теоретическое познание, по крайней мере математика, возникло в той культуре, в которой культивированию тела – как эстетическому, так и соревновательному – придавалось большое значение. Случайно это или нет?

Телесный опыт в целом есть опыт тотальной взаимосвязи (прообраз контекста), цикличности (прообраз возобновления и алгоритма), схватывания предметов (прообраз понимания) и, наконец, чувства равновесия (прообраз очевидности). Таким образом, прообразы рождаются не в заоблачном платоновском мире идей, но в опыте телесности, в опыте доступном каждому; именно поэтому каждому человеку как телесному существу в принципе доступна сфера познания (независимо от цвета кожи, национальности, предков и прочих «традиций»). Инвариантной основой как суждения, так и восприятия, не говоря уже об эмоциях, остается тело, телесность – не как объект, пусть даже «взволнованный» или аффективный, и даже не как субъект, но как накапливающийся опыт движения, действия, поведения.

Примечания

[1] См. в наст. издании ст. Д. Кэрнс «Разум и эмоции».

[2] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 108.

[3] *Молчанов В.И.* Конституция пространства. Суждение и тело // Вопросы философии. 2011. № 10.

[4] *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 345.

[5] Там же. С. 347.

[6] *Кант И.* Соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 94.

[7] Там же. С. 96.

[8] Там же.

[9] *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 4/1. М.: Мысль, 1965. С. 404.

[10] *Brentano F.* Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig: Meiner, 1934. S. 19.

[11] Ibid. S. 20.

[12] Ibid. S. 65.

[13] *Brentano F.* Grundlegung und Aufbau der Ethik. Bern: A. Francke AG. Verlas, 1952. S. 17.

[14] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Husserliana. Bd. 3/1. Dordrecht; L.; Boston: Kluwer, 1995. S. 46.

[15] *Brentano F.* Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. S. 72.

[16] *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1. М.: Академический проект, 2011. С. 168.

Зинаида Сокулер

Эмоции и разум при свете дня и в ночи бытия: к интерпретации учения Э. Левинаса*

1

Д. Юм начинал свой «Трактат о человеческой природе» вопросом о перцепциях ума. Вся книга первая его «Трактата» посвящена познанию. И только в книге второй Юм добирается до вопроса о человеческих аффектах. При этом аффекты оказываются «вторичными, или рефлексивными, впечатлениями»[1]. В этом Д. Юм следует Дж. Локку, согласно которому чистый лист человеческого сознания прежде всего заполняется знаками, оставляемыми внешними впечатлениями. И только постепенно, по мере того как человеческое сознание заполняется отпечатками внешних вещей, душа обращает внимание на свои действия с ними и в ней образуются идеи рефлексии, в том числе и идеи аффектов.

Таким образом, в качестве исходного, базисного отношения человека к миру оба мыслителя берут отношение познавательное. Человек прежде всего *воспринимает* мир.

Такой подход не является особенностью одного только эмпиризма Дж. Локка и его последователей. Как известно, субъект классической философии есть прежде всего познающий субъект. Разумеется, это не означает, что классическая философия забывала об аффективной стороне человеческой природы. Мы начали с упоминания «Трактата» Юма как раз для того, чтобы показать, что аффективная сторона человеческой природы вызывала интерес. Однако в классическом понимании субъекта отражена весьма определенная и жесткая *субординация* познавательного и

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 10-03-00617а.

аффективного. А также убеждение, что субъект в принципе способен контролировать свои аффекты и не допустить их искажающего влияния на познание. Ибо познающий субъект классической философии есть не просто человек, а нечто в нем, что содержит общеобязательные идеальные правила познавательной деятельности, поскольку само знание должно быть надындивидуально. Такого рода понимание субъективности получило максимальное воплощение в идее трансцендентальной субъективности. Обратим внимание на то, что структура трансцендентальной субъективности гарантировала возможность и необходимость *прогресса*, прежде всего в познании, а на этой основе – прогресса всех сторон *социального и индивидуального существования*. Вера в прогресс сочеталась и с деизмом, и с атеизмом, и с теизмом, но в любом случае познавательный и социальный прогресс выступал либо как заместитель, либо как прямое свидетельство мудрости и благости Провидения в эпоху, когда к чудесам и знамениям культура стала относиться с большим подозрением.

Таким образом, рассмотрение познавательного отношения как базисного отношения к миру и придание эмоциям вторичного статуса связано с целым узлом фундаментальных допущений о человеке, мире и Боге.

На этом фоне выступает новаторство М. Хайдеггера, поставившего на первое место *бытийное* отношение человека к своему бытию. На этом же фоне мы хотим подчеркнуть новаторство Э. Левинаса, который с первых шагов своей творческой эволюции рассматривал в качестве исходного и базисного отношения человека к миру отношение аффективное. Оно обусловлено тем, что человек имеет *потребности* и предвкушает удовольствие от их удовлетворения. Левинас напоминает про «непосредственность чувственного, несводимую к гносеологической функции, которую принимает ощущение <...> Эта непосредственность представляет собой прежде всего непринужденность наслаждения, более непосредственную, чем даже непосредственность утоления жажды...»[2]. «Наслаждаться, отвлекаясь от всякой полезности, даже терпя поражение, наслаждаться без видимой причины, ни на что не ссылаясь, только теряя, – вот что значит быть человеком»[3]. Что, разумеется, никак не гарантирует, что подобные ожидания будут удовлетворены, напротив, такое отношение к миру открывает человека для фрустрации и страдания.

Итак, стремление к удовольствию, ожидание от жизни удовольствия – вот что является базисным отношением человека к миру. Человек живет удовольствием от пищи, свежего воздуха, хорошей погоды, хорошей книги, работы, общения и многого другого. Все названное вовсе не является в жизни человека *средствами* поддержания тела и духа в достаточной форме, чтобы достигать каких-то целей: «Деятельность не заимствует свой смысл и свое назначение у конечной, единственной цели»[4]. Левинас говорит в этой связи об открытии, сделанном экзистенциальной философией – открытии транзитивного характера глагола «существовать». Мы не только мыслим *что-то*. Живя, мы проживаем *что-то*: работу, путешествие, общение с детьми, неожиданное письмо и т. д. В «Тотальности и бесконечном» Левинас пишет о том, что «...мы живем “заработком”, воздухом, светом, зрелищем, трудом, идеями, сном и т. п. И все это – не объекты представления. Мы живем ими»[5]. Одним словом, мы не просто существуем, но живем разнообразными содержаниями, которые и составляют радость, смысл, сок жизни; которые важнее человеку, чем существование как таковое в его противоположности небытию.

Эти замечания Левинаса не только утверждают право человека на удовольствие от жизни на земле. Они являются существенным дополнением к хайдеггеровскому «онтологическому различению» бытия и сущего, показывая, что «“сущее” уже заключило контракт с бытием; его невозможно изолировать. Оно есть. Оно также доминирует над бытием, как подлежащее над определением»[6]. В силу этого невозможно говорить об отношении между человеком и бытием, как это делает Хайдеггер. Такое отношение может быть осмыслено только через отношение между человеком и другими сущими. И уже это соображение помогает нам осознать, что произведенное Левинасом изменение в оценке сравнительной важности познавательного и аффективного отношения к миру является следствием изменения метафизического видения бытия и субъекта.

Прежде всего, субъект выступает как воплощенный, т. е. телесный. Для всей философской традиции чистое познавательное отношение к миру было призвано освободить человека от власти аффектов и от зависимости от мира, чтобы дать ему независимость и свободу, только и достойные его.

Как известно, чистое познавательное отношение к миру могло освободить субъекта настолько, что само существование внешнего мира становилось для него проблематичным. Ничего подобного не может произойти с воплощенным субъектом, который живет разнообразными содержаниями, предоставляемыми ему внешним миром. Отношение такого субъекта к миру в первую очередь связано с его телесными потребностями и их удовлетворением.

Тем самым человеческое Я выступает для Левинаса зависимым от внешнего мира и от своих потребностей. Но оно отнюдь не ищет освобождения, напротив, такая зависимость является для субъекта источником наслаждения. Именно в наслаждении Я полагает себя, выделяет как отдельное независимое Я. Еще в подготовительных рукописных заметках к первому очерку собственной философии Левинас связывает конституирование субъекта и *наслаждение*: «конец хаоса = отделение света от тьмы = появление Я. Наслаждение = жизнь Я»[7]. Или, как Левинас это формулирует в лекции под названием «Питание», произнесенной в Коллеж Философик в 1950 г., «наслаждение является исключительно моим, оно индивидуализирует меня»[8]. Заметим, что, в отличие от Хайдеггера, для Левинаса «моим, и только моим» является наслаждение, а не смерть.

Так что речь не может идти просто о зависимости или о независимости субъекта от внешнего мира, поскольку тут разыгрываются сложные игры зависимости и независимости, которые, собственно, и конституируют Я как отдельный и в этом смысле независимый субъект. «Восприимчивость, которую мы описываем, – говорит Левинас, – отправляясь от наслаждения стихией, принадлежит не сфере мышления, а сфере чувства, то есть эмоциональности, где ощущается трепет эгоизма “я”. Здесь мы не познаем, а переживаем доступные ощущению свойства: зелень листьев, багровый цвет заката»[9]; «Однако восприимчивость не является ни слепым разумом, ни безумием. Она предшествует разуму. <...> Восприимчивость осуществляет отделение бытия, делает его отдельным и независимым»[10]. Таким образом, вместо достоверности Cogito ergo sum Я полагает себя в непосредственной эгоистической требовательности, предъявляемой им к жизни, и в непосредственном эгоистическом удовлетворении, и это такая «позиция, в которой полностью отсутствует трансценденция»[11].

Однако с концептом Я в классической философии была связана идея самопреодоления, выхода за свои границы – трансценденции. Тема трансценденции является центральной и для философии Левинаса. Но его подход отличается тем, что он связывает возможность трансценденции именно с аффективным, а не с разумным Я.

Левинас стремится показать, что субъект классической философии не может осуществить акт трансценденции. Напротив, такой субъект превращает все в свое представление: «В определенном смысле объект представления вполне имманентен мышлению: несмотря на свою независимость, он рушится под воздействием мышления. <...> Интеллигибельность, для которой характерна ясность, означает полную адекватность мыслящего мыслимому, понимаемую как господство, осуществляемое мыслящим по отношению к мыслимому: утрачивается сила сопротивления объекта как внешнего бытия. <...> Интеллигибельное – это именно то, что полностью сводится к ноэмам. <...> В интеллигибельности представления стирается различие между «я» и объектом – между внутренним и внешним»[12]. «Представление заключается в способности видеть объект таким образом, как если бы он был создан мышлением, как если бы он был ноэмой»[13].

Приведенные цитаты показывают один из важнейших, как нам кажется, мотивов, по которым Левинас переходит от познавательного отношения к эмоциональному. В результате Левинас развивает такое понимание субъекта, при котором уже мир оказывается условием существования и субъекта, и его актов представления и конституирования мира: «Если бы здесь и можно было говорить о конституировании, то следовало бы отметить, что конституированное, сведенное к своему смыслу, выходит за пределы своего смысла, становится, внутри конституирования, условием существования того, кто конституирует, или, точнее, его пищей. <...> Пища обусловливает само мышление, которое мыслит ее в качестве условия...»[14]. Таким образом, Левинас переворачивает направление интенциональности и конституирования: «Нацеленная вовне интенциональность в ходе своей нацеленности меняет направление ... исходит, в определенном плане, из точки, куда она направлялась <...> Здесь само движение конституирования меняет свое направление. Не встреча с иррациональным останавливает

ход конституирования – меняется сам его смысл. Нагое и испытывающее голод тело – вот изменение смысла»[15].

Означает ли это, что достаточно признать телесность субъекта, его зависимость от окружающей среды и то, что он занимает место в пространстве и опирается в своем существовании на твердую землю, чтобы вопрос о трансцендировании был уже разрешен? Никоим образом. Напротив, Левинас показывает, что воплощенное Я, с невинным эгоизмом наслаждающееся существованием, совершает движение, аналогичное действию Cogito, превращающего внешний мир в свое представление: удовлетворяя свои потребности и наслаждаясь разнообразными содержаниями мира, Я ассимилирует внешнее, превращая во внутреннее. Аналогом представления, которое превращало внешний предмет в содержание сознания, выступает откусывание: «Прием пищи... не сводится к химическому аспекту питания. Но он не сводится и к совокупности вкусовых, обонятельных, двигательных и иных ощущений, которые дают представление о приеме пищи. Откусывание, преимущественно составляющее акт приема пищи, отмеряет излишек этой реальности пищи по отношению ко всей представляемой реальности, и это не количественный излишек: это способ, каким “я”, как абсолютное начало, отделяюсь от “не-я”. <...> В ходе удовлетворения потребностей чуждость основывающего меня мира теряет свою инаковость: усваивается мною, силы, принадлежавшие “иному”, превращаются в *мои* силы, становятся мною»[16]. Метафора «поедания» использовалась для описания отношений разума и внешнего мира не одним только Левинасом. Например, у Ж.-П. Сартра можно прочитать: «“Он поедал ее глазами”. Эта фраза и много других словосочетаний представляют иллюзию, общую реализму и идеализму, по которой знать – это поедать. <...> Мы все верим, что Паук-Разум заманивает вещи в свою сеть, покрывает их своей белой слизью и медленно заглатывает, сводит их к своей собственной субстанции. Что такое стол, утес, холм? Некая смесь из “содержания сознания”, упорядочение этого содержания. О, философия съестных припасов!»[17] Такими словами Сартр показывает, что познавательное отношение не дает возможности вырваться за пределы имманентности. Этот же тезис поддерживает большинство современных эпистемологов и философов науки. Однако Левинас говорит не только об этом. Он тут же показывает, что и принимаемое им фундаментальное отно-

шение к внешнему миру, поставленное на место познавательного отношения – наслаждение, не в меньшей мере является «поеданием» (этому была посвящена целая лекция, прочитанная в Коллеж Философик в 1950 г., которая так и называлась «Питание» или, может быть, «Виды пищи» – «Les Nourritures»[18]). «Поедая» внешние вещи и внешний мир вообще, субъект снимает интервал, разделяющий его и внешний мир. Это означает постоянный провал движения трансценденции. Описанное выше эмоциональное отношение к внешнему миру с его диалектикой зависимости и независимости только на первый взгляд освобождает из плена имманентности и раскрывает значение внешнего мира. Это значение, едва лишь обнаруженное, тут же снимается в той установке, которую занимает невинно эгоистическое Я.

2

Прежде чем продвинуться далее в нашем обсуждении того, какой может быть для Левинаса подлинная трансценденция, мы должны обратиться к паре понятий? (символов? метафор?), которые проходят сквозь все его творчество. Это ночь (тьма) и свет. Мы уже цитировали выше заметку Левинаса, в которой ставился знак равенства между появлением Я и отделением света от тьмы. При этом анонимное бытие, *il y a*, приравнивалось к ночи[19]. «Если бы термин “опыт” не был неприменим к ситуации, абсолютно исключающей свет, – пишет Левинас в работе «От существования к существующему», – можно было бы сказать, что ночь – это и есть опыт il y a»[20]. Il y a прежде всего описывается как мрак, отсутствие света. В этом мраке растворились формы всех вещей. Нет ни объекта, ни субъекта. Но il y a нельзя назвать и небытием. Оно есть, и оттого оно ужасает даже сильнее, чем ничто: «Прикосновение il y a – это ужас»[21]. Ничто не отвечает нам из этого мрака. Здесь и не может быть никакого *ответа*. Это беспощадность бессмысленного и безжалостного существования. Какими словами сможем мы выразить ужас, о котором нам пытается поведать Левинас? Что именно так ужасает в безличности il y a? Может быть, полное отсутствие «человекоразмерности» бытия, выражающееся в отсутствии всякого смысла? В облике il y a мы встречаем Хаос, противоположный Космосу.

Субъект классической философии не сталкивался с Хаосом. Такой субъект имел дело только с осмысленным и организованным бытием, конституированным либо им самим, либо Богом. У Левинаса же Я «возникает» из безличной, безмолвной и устрашающей ночи il y a. Однако хаос всегда близко, он не преодолен раз и навсегда. Его оскал проступает то тут, то там. Нам кажется, что таково неотступающее метафизическое переживание Левинаса, вырывающее его из русла европейской мыслительной традиции, для которой «бытие и благо обратимы». Личная биография дала Левинасу опыт существования при полном распаде смыслов[22]. Этот опыт сделал его чутким к постоянной опасности того, что бытие может сорваться снова, и не раз, и не два, в бессмысленное и бесчеловечное il y a. Такое переживание чуждо европейской культуре со времен христианства, вдвойне чуждо со времен Просвещения с его верой в прогресс. Переживание, в котором есть что-то языческое и которое тем не менее существенным образом определило мысль такого глубоко религиозного философа и монотеиста, каким был Левинас.

Левинас предлагает целый ряд различных описаний того, что он имеет в виду, говоря об анонимности il y a. Одним из первых среди них выступает бессонница. Мы говорим: «Мне не спится», и в этом обороте можно углядеть подразумеваемую им безличность, когда невозможно смотреть на бессонницу как на *мое* действие. Это то, что *случается* со мной. Вернее, в глубине бессонницы уже нет и того определенного «меня», с которым это происходит. Просто происходит то, что не спится: «То, что называют Я, само затоплено ночью, захвачено, деперсонализировано, задушено ею»[23]. Ужас, проступающий в облике бессонницы, заключается в том, чтобы «быть во власти, быть отданным чему-то, не являющемуся чем-то»[24]. «Итак, бессоннница приводит нас к ситуации, в которой разрыв с категорией существительного является не просто исчезновением любого объекта, но угасанием субъекта»[25].

Появление субъекта описывается Левинасом в работе «От существования к существующему» как его полагание себя – как позиция – в анонимном il y a. Слово «полагать» имеет два значения, пространственное и непространственное, и Левинас использует его сразу в обоих: субъект сознает себя, занимая определенное место в пространстве и исходя из этого места. «Позиция», о

которой Левинас пишет в названной работе, как нам представляется, близка к тому, для чего позднее он употреблял выражение «chez soi» – «у себя». Речь идет не о том тривиальном факте, что телесный субъект занимает определенное место в пространстве. Если субъект вообще есть начало деятельности и активности, то *воплощенный* субъект нуждается в каком-то месте, где он более-менее гарантированно может осуществлять свою активность. Воплощенный субъект нуждается в своем «у себя», которое представляет собой место, где «я могу».

В самом деле: *воплощенному* Я могут помешать быть субъектом. Он может оказаться в ситуации, когда он – только объект. Думается, что это присуще тем ситуациям, на которые указывает понятие il y a. Для классической философии подобная постановка вопроса была бы абсурдной; для нее субъект всегда находится «внутри себя», где ему ничто не может помешать, и он всегда остается субъектом и всегда свободен. Просто сказать, что для Левинаса это не так, было бы неверно. Мы вернемся к этому к последнем разделе этой работы, потому что пока не затрагиваем тему ответственности.

Сейчас же нам важно подчеркнуть, что субъект для Левинаса не является суммой тела (уязвимого, открытого для насилия) и сознания (свободного по определению и post factum осознающего все, связанное с его телом). Поскольку субъект един, то в самой его структуре оказываются вписанными жажда и поиск места, опоры, своего «у себя». «Поскольку “я” существует в сосредоточении, оно практически укрывается в доме. <...> Интериорность, конкретно *осуществляемая* домом...»[26]. Левинасовский субъект, можно сказать, подобен улитке, составной частью которой является ее «у себя». Улитка защищена в своей раковине, хотя не защищена от угрозы ее лишиться. Подобная же структура принадлежит онтологии человеческого существования.

В работе «От существования к существующему» Левинас пишет о том, как в анонимном потоке событий вырисовывается – выкристаллизовывается – отдельное сущее как отдельная вещь, обозначаемая существительным. (Недаром Декарт говорит о Я как о «мыслящей вещи».) Субъект осуществляет *гипостазирование*, полагая себя как определенное отдельное существование[27]. Употребляемое Левинасом слово «гипостазирование» наводит на мысль,

что в это действие вкрадывается нечто не вполне правомерное. И это действительно так. Субъект *полагает* себя, примиряется с собой. Однако надо понять, что все это указывает на направление его усилий, но ничего не говорит о том, действительно ли субъект обладает определенностью и самотождественностью, которые за ним признавала классическая философия. Решусь говорить о непреодолимой «дефектности» появившегося таким образом субъекта. Эта дефектность является принципиальной для всего учения Левинаса. Я оказывается нетождественным, несовпадающим с самим собой, но в то же время прикованным к себе и одиноким.

Противоположность тьме – свет. Полагающий себя субъект как бы выходит из безличной ночи il y a на свет. Со времен «Государства» Платона свет ассоциировался с истиной и с божественным. Для Левинаса свет ассоциируется прежде всего с интеллигибельностью бытия. Можно сказать, что свет представляет собой условие тождества бытия и мышления и тем самым условие познания, ибо разум – это свет, а бытие является познаваемым в той мере, в какой оно пронизано интеллигибельным светом. Поэтому для Левинаса тема света неразрывно связана с признанием познавательной установки в качестве фундаментального отношения Я и мира. В трактовке Левинаса, главной особенностью света становится то, что он, высвечивая мир и превращая его в данность, делает мир открытым для познания. Но в силу этого свет становится условием того, что познание превращается в разновидность «поедания»: познающее Я, как было сказано выше, ассимилирует внешнее, сводя его к содержанию собственного сознания.

В то же время свет, прочно ассоциируемый в европейской философской традиции с разумом и познанием, согласно Левинасу, обеспечивает субъекту возможность дистанции и свободы по отношению к миру: « ...свет – это событие приостановки, *epoche*; приостановки, состоящей в том, чтобы не компрометировать себя объектами или историей. <...> Всегда оставаться внешним по отношению к этим объектам и истории. <...> Свет определяет Я, его способность бесконечного отступления и ситуацию самого по себе. <...> Итак, существование в мире в качестве света, делающее желание возможным, – это возможность, находясь внутри бытия, отделиться от него»[28]. Отделение необходимо для полагания Я. Оно является условием субъекта как субъекта.

Однако из всего сказанного выше становится ясно, что тщетно было бы связывать со светом надежду на трансценденцию. Свет закрывает путь к ней, оставляя субъекта одиноким Cogito.

В то же время значение света не ограничивается фундированием познавательного отношения. Благодаря свету, мир является целостностью, системой, в нем существует порядок. Он дает место труду, осмысленной и целесообразной человеческой деятельности. В разное время и в разных контекстах у Левинаса со светом связываются разум и смысл; власть и свойственное власти насилие; но также и социальный порядок, разумное и стабильное общественное устройство. В талмудической лекции «Иудаизм и революция»[29] Левинас противопоставляет ночь, когда распоясываются враждебные человеку силы – хищные звери, грабители, и день, свет как время труда, порядка, безопасности.

Но в любом случае вопрос о трансценденции остается. Свет, разум, познание не могут претендовать на то, чтобы вести к трансценденции. Разум не в состоянии удержать инаковость постигаемого им.

Здесь надо объяснить саму проблему. Именно близость il y a объяснит нам смысл проблемы трансценденции, как она была истолкована Левинасом. Вообще это слово может означать либо то, что находится за пределами любого возможного опыта – трансцендентную реальность, либо само действие преступания через границу, выход за пределы имманентного. Под трансцендентной реальностью может пониматься Бог, истинное бытие, сверхчувственное. Учение Левинаса сосредоточено в первую очередь на *действии* выхода за пределы имманентного.

Сложность этой проблемы обусловлена тем, что, как показал сам Левинас, познание никоим образом не позволяет совершить это действие. Далее он показал, что и реконструированная им как принадлежащая самой субъективности аффективность – наслаждение существованием – тоже не позволяет сделать это. Более того, как нам видится, Левинас доказывает нечто более сильное: познание и описываемая до сих пор аффективность не только не позволяют выйти за пределы имманентного, но, напротив, как бы «закупоривают» субъект в сфере имманентного. И если для субъекта классической философии подобная «закупорка» была чем-то само собой разумеющимся и естественным, то субъект, как он выстраивается

у Левинаса, –лишенный самотождественности, не совпадающий с самим собой, – оказывается тем самым в безысходном положении.

Ведь субъект, сам себя выделивший из анонимности il y a и положивший себя наподобие отдельной вещи, таковым на самом деле не является. Нам представляется, что непреодолимая «дефектность» субъекта является одним из наиболее принципиальных моментов учения Левинаса. Таким путем Левинас стремится показать, что уже в структуре субъекта есть нечто такое, что заставляет его так или иначе нуждаться в выходе за пределы имманентности.

Философия Левинаса – это поиск трансценденции, за которым стоит радикальное переосмысление вопроса о Боге и человеке. Представляется, что нововременная европейская философия исходила из того, что раз есть Бог, то у человеческого разума должна быть способность трансценденции. Ее и надо найти. А в философии Левинаса, напротив, если есть действие трансценденции, значит, есть Бог. Это придает мысли Левинаса постоянное напряжение парадоксальности: наличие пути служит доказательством того, что этот путь к чему-то ведет. У Левинаса трансценденция, понимаемая как действие, движение, свидетельствует о Боге, выявляет его присутствие в мире. Человеческое стремление, называемое им метафизическим желанием радикально иного, нежели Я, свидетельствует о Боге, а не сам Бог свидетельствует о себе. О том, почему это так в учении Левинаса, мы и будем говорить дальше.

3

К вопросу о том, как обнаруживается в мире божественное присутствие, Левинас возвращается постоянно на протяжении всей своей жизни. В частности, именно этот вопрос, как нам кажется, обсуждается в одной из его талмудических лекций, которая была прочитана им в 1986 г. и называлась «По ту сторону памяти» (или, может быть, «Превыше памяти»)[30].

Лекция начинается замечанием, что «близость Бога переживается в иудаизме, как считается, посредством воспоминания, и следовательно, в преобладании прошлого, событий и императивов Священной истории, понимаемой чаще всего как минувшие вре-

мена»[31]. Сердцевиной этой памяти, привилегированным событием прошлого, задающим самую модель прошлого и отношения к нему, выступает в иудаизме Исход – событие освобождения из рабства. Память о нем – это память об *освобождении*. Помнить об Исходе необходимо, чтобы осознавать свое достоинство *свободного* человека. Левинас подчеркивает особенность этой памяти: сознание своей свободы выступает как *память об освобождении* из рабства. Освобождение даровано Богом, который вывел народ из рабства египетского, «чтобы быть вам Богом» (Числа 15: 41; мой перевод с левинасовского перевода соответствующей фразы на французский. – *З. С.*). Поэтому память об освобождении составляет для верующего иудея основу переживания близости к Богу, который является *ему* Богом. Эта близость выражается в подчинении заповедям и служении Богу. Свобода неразрывно связана с принятием заповедей.

Описанный комплекс идей и чувствований заключен в ритуале и в содержании утренней молитвы. Их стержнем являются напоминание и память как религиозная обязанность. При совершении утренней молитвы надлежит надевать особое одеяние с кистями по четырем углам, в которые вплетена нить голубой шерсти[32]. Левинас ссылается на комментарии раввинистической литературы: глядя на эти кисти, исполняющий заповеди узревает Бога. Исполнение заповедей делает невидимое видимым, подчеркивает еще раз Левинас эту важнейшую для него мысль. Она соответствует его учению об эпифании Лица и в то же время согласуется с кантианским учением, которое определяет свободу в терминах нравственного закона и для которой реальность Бога открывается только через непреложное следование нравственному закону.

Каков же в таком случае смысл появившегося в комментируемом фрагменте Талмуда утверждения, что вспоминать Исход надлежит *также и ночью*? Ведь в ночной тьме уже не разглядеть кисти и нити, в которых верующий непосредственно узревал бы Бога. Снова мы встречаем у Левинаса тему ночи, мрака. Теперь она получает еще одно значение: в ней невозможно разглядеть след Бога. Но эта тема, только возникнув в тексте, интерпретируемом Левинасом, тут же, и на первый взгляд без всякой связи, сменяется другой. Речь заходит о мессианской эпохе.

Связывание памяти об исходе из Египта с вопросом о мессианской эпохе понятно. Прошлое, хранимое в воспоминаниях,

несет в себе будущее. Событие освобождения народа Израиля из рабства предвосхищает будущее освобождение человечества. Так память задает структуру и смысл истории. В памяти о чудесном освобождении из рабства и о Завете, заключенном с Богом, для верующего содержится пророчество о будущей мессианской эпохе. Вследствие этого реальная эмпирическая история располагается в рамках, задаваемых эсхатологическим измерением. Память, о которой идет речь в левинасовском комментарии, относится – через посредство памяти о предписанном ежедневном ритуале – к тому, что сам Левинас называет абсолютно прошедшим прошлым. Воспоминание об абсолютно прошедшем не только составляет смысл ритуалов, но и придает смысл истории. Последняя обретает вид *направленного движения* от пророчества об освобождении всего человечества к его исполнению.

Однако появившаяся в комментируемом талмудическом тексте тема ночи меняет всю перспективу. В ритуальном облачении утренней молитвы узревается Господь, потому что это облачение напоминает о том, как Бог явил себя, как в мире обнаружилась Его мощная рука, Его защита. Ночь же – это бытие, которое может быть еще страшнее небытия. В ночи уже ничто не свидетельствует о присутствии Бога. Верующий в Него чувствует себя оставленным, беззащитным. И вопрос состоит в том, как в такой ночи может переживаться связь с Богом. Этот вопрос часто формулируется на страницах записных книжек, которые Левинас вел в немецком лагере для военнопленных, где он провел пять лет. Об этом же он писал в эссе «Еврейский опыт военнопленного» (сентябрь 1945 г.), где рассказывается, как слова древних молитв переживались заключенными фашистского лагеря: «Это был период больших немецких успехов. <...> Сила праздновала самый грубый триумф, триумф, который заставлял усомниться во всем, что раньше учили о добре и зле, о мире, управляемом милосердием. Кто-то сказал: приходится думать, что Бог не благ или не могуч»[33]. Левинас описывает далее, как после перелома в ходе войны для заключенных-евреев словно оживала библейская история: «Дела в мире изменились. То, во что едва можно было поверить, становилось реальностью. Силы зла отступали повсюду. Немецкие официальные коммюнике только и сообщали, что о поражениях. <...> И вот вечерние молитвы обретали другое зна-

чение. После стольких поражений они снова обретали свой буквальный смысл. Да, Бог любил Израиль вечной любовью, да, он спас нас своею рукою от всех тиранов. <...> Читать древний текст и иметь возможность понимать его буквально, не приспосабливая интерпретацию, не ища смысла символического или метафорического!»[34] Эту же тему, как нам кажется, Левинас вычитывает в интерпретируемом им талмудическом тексте.

Бен Зомма, который в комментируемом фрагменте вопрошает, не изменится ли когда-нибудь значение воспоминаний об Исходе, как объясняет Левинас, предвидит будущее, более значимое или *по-другому* значимое, нежели иго рабства и последующее освобождение из него. Чье будущее? Речь идет непосредственно о будущем Израиля, однако, как не устает объяснять Левинас, всякий раз, когда в Талмуде идет речь об Израиле, это можно и нужно истолковывать также и как утверждения о человечестве в целом. Возможно, «ни чудеса, ни ужасы удела человеческого еще не исчерпаны»[35]. Тем самым история человечества выходит за пределы структур, определяемых памятью.

Мудрецы Талмуда обсуждают, может ли значение Исхода (который, конечно, не может быть забыт) измениться, стать вторичным. И тут, после темы мессинства, после истолкования Исхода как пророчества о будущем освобождении всего человечества, мы видим – с помощью выстраиваемой Левинасом интерпретации – поразительный поворот в тексте. Радикальное новое, которое несет будущее, – это «война Гога и Магога». Левинас объясняет: война Гога и Магога – не просто одна из войн, но война тотальная, война как таковая, апофеоз всех ужасов войны.

Новые ужасы и беды вытеснят или сделают вторичными воспоминания о предшествующих, как то показывает притча о трех животных. Под пером Левинаса она превращается в рассказ о том, как притеснения и угнетения, которые претерпевали евреи на протяжении веков от государств, в которых они пребывали, были вытеснены последним и самым непереносимым ужасом: гибелью миллионов невинных людей, мученической смертью сотен тысяч детей. Это тесно связано с личной судьбой Левинаса, у которого погибли все родные, остававшиеся в Литве, в том числе мать, отец и младшие братья. Однако поднимаемый им вопрос касается не только евреев. Войны XX в., этнические чистки, режимы, массово

истребляющие собственное население, коснулись не только евреев. Эти события мировой истории подорвали веру в прогресс и в смысл истории. Такова «проблемная ситуация», в которой развивалась мысль Левинаса. Новые ужасы не просто вытесняют память о прежних. Речь заходит уже о том, чего память просто не может больше вынести. При этом Левинас предупреждает, что чаша испытаний Израиля – и всего человечества – еще не испита до дна.

Пророчества о наступлении мессианской эпохи, о конечном освобождении произнесены. Этот конец истории ожидаем. (Об этом напоминают и имена Авраама и Израиля.) Левинас никоим образом не подвергает их сомнению. И однако же провиденционалистское видение истории ломается. Каким бы ни было обетование, а ночь и бессонница не отступают, и в ночи Бог снова окликает Иакова, которого нарек Израилем и обещал сделать отцом множества народов и царей, прежним именем Иаков: «ночная истина, когда Бог говорит к Израилю, но зовет его, как прежде, Иаковом»[36]. Это и означает, что прошлое не отступает. А будущее? Левинас обращает внимание, что, окликая Иакова его старым именем, Бог говорит ему: «Не бойся идти в Египет; ибо там произведу от тебя народ великий. Я пойду с тобой в Египет; Я и выведу тебя обратно» (Быт. 46: 3–4). И, получив это обетование, Иаков ведет народ *в рабство египетское*.

Можно сказать, что если бы не было рабства, не было и чуда освобождения из него. Проблема, таким образом, касается того, что *лежит на пути* к ожидаемому чудесному концу истории. Неужели и газовые камеры Освенцима были необходимы для конечного освобождения и примирения всего человечества?! Все те же вопросы Ивана Карамазова, все та же проклятая проблема теодицеи. У Левинаса хватает интеллектуального мужества сформулировать эти вопросы[37], но он не может дать ответа. Вернее, ответ Левинаса заключается в том, что он начинает говорить об иудаизме, который уже не исходит из воспоминания, даже если речь идет об Исходе из Египта.

Как нам представляется, это означает отказ от вопроса о том, имеет ли история какой-либо смысл и направление. При этом исполнение обетований переносится совсем в другую плоскость, а реальная история предстает как круговорот испытаний и избавлений, которые, в свою очередь, оказываются вратами в еще более

тяжкие испытания. Левинас как-то сказал: «Мне кажется, что то, что произошло в Освенциме, означает, что Господь требует любви, которая не предполагает с его стороны никаких обетований. Мысль доходит до этого. Смыслом Освенцима тогда было бы страдание без всякого обетования, совершенно бесполезное (toute à fait gratuite)»[38]. Хочу еще раз подчеркнуть, что вопрос о бессмысленном страдании, до предела заостренный Левинасом, является вопросом общечеловеческим. Хочу еще раз напомнить о вопросе Ивана Карамазова. Невозможно помыслить, что слезы сотен тысяч замученных детей были необходимым условием мировой гармонии и спасения. Но, с другой стороны, если в мире есть бессмысленное страдание, то как он может иметь смысл, о каких видимых знаках невидимого божественного Провидения может идти речь?

Ответ Левинаса состоит прежде всего в том, что таковыми знаками являются заповеди, т. е. моральный закон, данный Богом: «Настоящая человечность человека и его мужественная нежность входят в мир вместе с суровыми словами требовательного Бога; духовное дается не как чувственная субстанция, но через отсутствие; Бог конкретен не через воплощение, а через Закон, и его величие – не веяние священной тайны»[39]. Иногда слова Левинаса звучат по-другому, но смысл их тот же: это нежность к другому, сочувствие и милосердие к страдающему, нерасчетливая беспричинная доброта.

4

Так появляется у Левинаса учение об еще одном виде эмоций, каковым становится его философская разработка понятия беспричинной доброты. Ведь такая доброта остается единственным видимым знаком, единственным следом божественного в мире. Беспричинная доброта драгоценна, она – единственный луч надежды в ночи, в которой Бог присутствует своим отсутствием.

Речь идет, разумеется, об эмоции, а не о познающем разуме. И философская разработка этой идеи у Левинаса призвана показать ее в каком-то смысле фундаментальность, необходимость в экономике бытия.

И снова мы видим тему ночи и бессонницы, но теперь в ней открывается уже не власть безличного бытия, растворяющего в

своей мгле и объекты, и самый субъект, но принципиально иное. В этой бессоннице, в неясной тревоге открывается фундаментальная черта субъективности, которая определяется ответственностью за другого. Только ответственность придает субъективности недостающую ей идентичность[40].

Эта тема слишком обширна, и здесь мы хотим только взглянуть на некоторые черты левинасовской трактовки пассивности и близости. Классическая гносеология считала способность чувственного познания чистой пассивностью, рецептивностью, а за разумом признавала спонтанность. Левинас ищет именно чистой пассивности, т. е. открытости другому самому по себе. Поэтому он напоминает, что чувственность в смысле чувственного восприятия вовсе не является чистой рецептивностью, поскольку она уже пронизана интерпретацией и символизацией. С этим, конечно, никто не будет спорить после Канта, Витгенштейна, Поппера и многих других. Поэтому понятно, что левинасовский поиск подлинной рецептивности как подлинной открытости другому переносится в иную плоскость. Левинас обращается к сфере человеческих эмоций (впрочем, сам он говорит о *чувствительности*).

Этим словом он обозначает чувствительность, в которой осуществляется выход интенциональности к своему объекту, не сводимому к ноэме, т. е. чувствительности, которая осуществляет акт трансценденции. Только она обладает подлинной пассивностью, т. е. Я тут не ассимилирует Другого. Эту чувствительность Левинас находит в психике. Одновременно он предлагает подлинно новаторское видение психики. Если философия традиционно противопоставляла физическое и психическое, то Левинас видит в психике черты, которые внутренне связаны с телесностью. Речь идет о психике телесного, уязвимого, конечного существа. Понимаемая таким образом психика описывается в терминах несовпадения с самой собой, неподобия, тревоги; бытия «для-другого»; она сопоставляется с материнским телом. Описывая ее, Левинас не раз говорит о материнстве. На первый взгляд, это странно, ибо речь идет не о женщинах, а о психике вообще.

Как нам кажется, это обстоятельство показывает, что речь идет не об эмоциях как таковых, реально испытываемых теми или иными людьми, а о том, что мы здесь решимся назвать трансцен-

дентальной структурой эмоциональности (или, может быть, даже трансцендентальным единством чувствительности).

В каком смысле материнское тело «для-другого»? Конечно, мать питает, согревает своего ребенка, не щадит ради него сил и здоровья. Но прежде всего этого, прежде всех названных действий и реакций материнское тело предназначено дать жизнь другому. Оно – не цель в себе, а средство для новой жизни. Поэтому к телу беременной женщины так естественно применяемы любимые выражения Левинаса: оно действительно представляет собой «другое-в-тождественном», «одно-для-другого».

Отнесение этих характеристик к психике как таковой означает, что психика человека как воплощенного, телесного существа изначально – или метафизически – определена своей *конечностью* и в силу этого ориентирована на новую молодую жизнь, нуждается в ней, готова ее выкармливать и ей служить. Подтверждение именно такой логики левинасовского рассуждения мы видим в том, как часто он указывает на *старение* как важную характеристику субъективности в связи с *ответственностью*[41]. Тут мы видим, как *телесность* субъективности обуславливает у Левинаса то, что для нее открывается измерение метафизического Желания. В «Феноменологии эроса»[42] он пишет, что тайна любовной ласки заключается в том, что она обращена к еще не существующему – к будущему ребенку: «Отношение к ребенку – желание иметь ребенка, который был бы одновременно и другим, и мной самим – вырисовывается уже в чувственном влечении...»[43]. «Эрос... устремляется к будущему, которого *еще нет* и которое я не только смогу ощутить – я сам *стану* этим будущим <...>. “Я” устремляется вперед безвозвратно и встречает “я” другого»[44]. Здесь нам могут возразить, что даже мать, особенно молоденькая, далеко не всегда воспринимает себя, тем более ведет себя как «сущая-для-другого». Но такое возражение нерелевантно, ибо Левинас говорит не о типичных моделях человеческого поведения, а совсем об ином. Спору нет, сексуальные партнеры далеко не всегда испытывают желание иметь ребенка, а современная женщина зачастую вовсе не собирается быть «для-другого». Но Левинас пытается представить нам то, что он считает онтологическими характеристиками существования человека как воплощенного субъекта.

Левинас пытался описать Другого с помощью разных систем символов. Другой выступал как чужак, пришелец; появлялся

в облике возлюбленной; часто был учителем, наставником; наконец, ребенком, новой жизнью, с которой приходит разрыв памяти, а с ними забвение и прощение. При этом для психики в истолковании Левинаса Другим может выступить любой другой, а не только собственное дитя. Это видно на примере понятия близости.

Близость, разумеется, не является понятием пространственным. Его естественнее всего описать опять-таки на примере опыта и эмоций матери. Она чувствует своего младенца, чувствует, что он голоден или что ему холодно, что его пора кормить, даже если находится на расстоянии от него или занята чем-то другим. Мать и младенец открыты друг другу. Ребенок весь «имеет значение» для нее: этими словами мы хотим сказать, что его личико, поза, гуление или сонное посапывание, не говоря уже о плаче, – все составляет значения, которые мать не интерпретирует, а непосредственно чувствует. Она открыта этим значениям, потому что она «для-другого», и это-то создает ее идентичность. Устойчивость ее идентичности задается мерой ее ответственности.

Мы без труда понимаем все это, когда речь идет о матери и ее ребенке. Хотя в то же время для нас достаточно естественно, что пожилой человек может назвать любого молодого человека «сынок», тогда как последний может обратиться даже к прохожему на улице «отец» или «мать». Левинас учит, что материнская установка присуща воплощенной психике как таковой и делает ее открытой для страданий любого человека. В этом смысле любой – ближний. И библейская заповедь любви к ближнему развивается у Левинаса в его понятии близости, выступающей у него чертой психики как таковой.

Тут нам можно возразить, что мы пытаемся слишком «натурализовать» подход Левинаса, превратить «избранность Благом» чуть ли не в факт человеческой биологии. Мы попробуем оправдаться таким образом. Прежде всего сам Левинас говорит о «феноменологии Эроса», о Другом как о сыне; сам он подчеркивает старение и смертность субъекта. Он, насколько мы можем понять, действительно хочет связать избранность Благом с конститутивными чертами *телесной* субъективности и тем самым укоренить ее в реальности, не оставить ее только в сфере должного, которая остается сферой желаемого, а не сущего. Но в то же время укоренить *особым* образом, не допуская смешения должного и сущего.

В самом деле, сказанное о близости, о бытии «для-другого», об открытости страданию Другого сильно расходится с тем, что мы видим постоянно, с тем, что видел и испытал в своей жизни сам Левинас. Значит, речь идет не о реальных эмоциях, если понимать под эмоциями переживания, осознаваемые нами. Речь идет о чем-то таком, что вовсе не обязательно должно быть дано в непосредственном опыте. Близость Другого переживается в полной пассивности и даже «вопреки самому себе» (malgré soi)[45]. Вот как это формулирует А. Ямпольская: «Благо, не принадлежащее бытию, "избирает" меня к ответственности за Другого до моего существования и тем самым до моей свободы. Избранность Благом... человек не выбирает свободным актом своей воли»[46]. Переживание близости Другого предшествует возможности сознательного выбора установки относительно Другого. Поэтому описываемую Левинасом психику можно рассматривать как трансцендентальную структуру, составляющую условие возможности языка, культуры, общества и познания. Тем самым учение Левинаса и оказывается учением о трансцендентальных условиях возможности *человеческих* эмоций. Эта трансцендентальная структура призвана в учении Левинаса свидетельствовать о Боге. Трансцендентальная структура не наблюдаема непосредственно; поэтому реальное поведение людей не является основанием, чтобы ее отрицать, хотя одновременно не дает прямых подтверждений для нее. Но именно такими чертами она и должна обладать, чтобы выступать следом божественного в мире, где Бог присутствует своим отсутствием.

Как нам представляется, выход из трагической неразрешимости проблемы теодицеи Левинас находит в том, что Бог проявляется не в бытии, а в ином, нежели бытие, – измерении Блага. В том, что это измерение вообще существует, Левинас находит след того, что Бог в «незапамятном, абсолютно прошедшем прошлом» прошел в мире. Но ведь измерение Блага есть измерение должного, а от должного никак нельзя заключать к сущему. Не становится ли в таком случае Благо чем-то слишком эфемерным, похожим на мечтание? Чтобы не допустить подобного, Левинас ищет «след» Бога в чем-то сущем и находит, как нам кажется, в структуре самой субъективности, т. е. как раз в том, что мы здесь пытаемся представить как трансцендентальную структуру эмоциональности телесного субъекта.

5

При этом мы хотим подчеркнуть, что Левинас никоим образом не отрицает достоинство человеческого разума. Для иллюстрации приведем хотя бы его слова по поводу того, как люди становились фашистами: «Экзальтация жертвенности ради жертвенности, веры ради веры, энергии ради энергии, верности ради верности, пылкости ради производимой ею горячки; призыв к безвозмездному, то есть героическому действию: вот постоянный источник гитлеризма. Романтизм верности ради нее самой, самоотверженности ради нее самой привязал неизвестно к кому, неизвестно ради чего этих людей, которые поистине не ведали, что творили. Разум есть именно знание того, что ты делаешь, осмысление содержания поступков»[47]. И далее Левинас говорит о том, что «при всеобщем недоверии к рациональному мышлению с его мнимым бездействием и бессилием» единственной опорой оказывается принцип милитаризованного общества, «где мышление подменяется дисциплиной»[48].

Своим учением о чувствительности Левинас показывает, что аксиологическое измерение изначально по отношению к разуму. Он против того, чтобы разум сам ставил себе цели. Разум сам не есть ни Благо, ни подобие Блага. Разум располагается в измерении света, которое, как постоянно повторяет Левинас, не создает трансценденции.

Однако после того как это установлено, Левинас далее настаивает, что реализация того, что превыше бытия – Блага, в социуме необходимо взывает к разуму. Прежде всего, разум и познание обеспечивают возможность успешных действий по овладению природой и достижению человеческого благополучия. Левинас не видит в этом ничего дурного или низкого. В самом деле, иначе человек выходил бы навстречу другому «с пустыми руками». Познание и технический прогресс *могут* соответствовать тревоге о Другом, они необходимы для того, чтобы накормить его и согреть. И таким образом, познание, пусть косвенно и при важном ограничении, но оказывается связанным с Благом. Далее Левинас подчеркивает, что без разума невозможна справедливость в обществе. Социальную справедливость он понимает как распределительную справедливость, и тут разум именно как рассчитывающий, исчисляющий, сравнивающий и уравнивающий несравнимое (при сопоставлении потреб-

ностей разных других) опять оказывается необходимым условием движения в Благу. Тем самым разум выступает как инструмент, но это воистину необходимый инструмент для служения Благу.

Примечания

[1] *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1966. С. 403.

[2] *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 104. Перевод названия этой работы представляется делом непростым. Прямой, словарный перевод дает результат маловразумительный. Представляется, что тут надо учесть, во-первых, то, как часто Левинас подчеркивает «глагольный характер» слова «бытие», и, во-вторых, как он сам в названной книге разъясняет, что словом essence он обозначает *действие*, осуществляемое существующим как существующим. Исходя из этого, решусь перевести название этой книги как «Иначе, нежели чем просто быть, или превыше бытийствования».

[3] Там же. С. 152.

[4] Там же.

[5] *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечность. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 133.

[6] Там же. С. 8.

[7] *Levinas E.* Carnets de captivité et autres inédits // Levinas E. Œuvres. Vol. 1. Édition Grasset & Fasquelle. IMEC Editeur, 2009. P. 243.

[8] *Levinas E.* Parole et silence et autres conférences inédites // Levinas E. Œuvres. Vol. 2. Édition Grasset & Fasquelle. IMEC Editeur, 2009. P. 162.

[9] Ibid. P. 154.

[10] Ibid. P. 156.

[11] Ibid.

[12] Ibid. P. 144.

[13] Ibid. P. 148.

[14] Ibid.

[15] Ibid. P. 149.

[16] Ibid. P. 148–149.

[17] *Сартр Ж.-П.* Интенциональность – основная идея феноменологии Гуссерля // Общественные науки за рубежом. Сер. 3. Философия и социология. М.: ИНИОН, 1990. № 6. С. 27–30.

[18] *Levinas E.* Parole et silence et autres conférences inédites... P. 151–171.

[19] *Levinas E.* Carnets de Captivite... P. 103.

[20] *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное... С. 35.

[21] Там же. С. 36.

[22] См. подробнее: *Ямпольская А.* Эмманюэль Левинас. Философия и биография. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. С. 88–107.

[23] Там же. С. 35.

[24] Там же. С. 38.

[25] Там же. С. 41.

[26] Там же. С. 169.

[27] При этом тело выступает как способ, каким человек втягивается в существование, утверждает себя: *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное... С. 44.

[28] Там же. С. 30.

[29] *Levinas E.* Judaïsme et révolution // Levinas E. Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. P.: Edition de Minuit, 1977. P. 11–53.

[30] *Levinas E.* Au-delà du souvenir // À l'heure des nations. P.: Edition de Minuit, 1988. P. 89–106. Эта лекция, как и прочие талмудические лекции Левинаса, начиналась фрагментом из Талмуда, который Левинас собирался истолковать. Для удобства читателей мы приводим весь данный фрагмент (в переводе с французского перевода Левинаса).

Трактат «Берахот» (12в–13а).

Мишна.

Исход из Египта вспоминают также ночью. Рабби Элазар бен Азария говорит: «Вот я как семидесятилетний человек и я не видел, чтобы исход из Египта припоминался ночью; нужно было, чтобы Бен Зомма пришел научить этому посредством мидраша; сказано, в самом деле (Второзаконие, 16: 3): "дабы ты помнил день исшествия из земли Египетской во все дни жизни твоей"». «Дни твоей жизни» обозначает дни; «все дни» означает ночи. А наши мудрецы учили: «Дни твоей жизни» означает всю длительность этого мира; «все дни твоей жизни» подразумевает мессианские времена.

Гемара.

Вспомним брайту: Бен Зомма сказал нашим мудрецам: «Будет ли напоминание об исходе из Египта обязательным в мессианские времена? Разве не сказано (Иеремия 23: 7–8): «вот, наступают дни, говорит Господь, когда уже не будут говорить: "Жив Господь, Который вывел сынов Израилевых из земли Египетской"; Но: "жив Господь, Который вывел и Который

привел племя дома Израилева из земли северной и из всех земель, куда Я изгнал их”». Мудрецы ответили: нет, это не означает, что исход из Египта «теряет свое значение»; но что освобождение из рабства у фараона будет главным, а исход из Египта вторичным. Точно так же слова (Бытие 35: 10) «отныне ты не будешь называться Иаковом, но будет имя тебе: Израиль» не означает, что имя Иаков «теряет свое значение», но что Израиль теперь будет главным именем, а Иаков – вторичным.

Не сказано ли (Исайя 43: 18): «Но вы не вспоминаете прежнего, и о древнем не помышляете»? «Не вспоминаете прежнего» – это (освобождение из рабства у фараона; «и о древнем не помышляете» – это исход из Египта. А что значит (Исайя 43: 19): «Вот, Я делаю новое; ныне же оно явится»? Рав Йоссеф учил: «Это война Гога и Магога».

На что это похоже? Человек шел своей дорогой и встретил волка – он спасся от него. И рассказывает только историю про волка. Он встретил льва и спасся от него – и вот теперь он рассказывает только историю про льва. Он встретил змею и спасся от нее – и вот он забыл тех двоих [т. е. волка и льва] и рассказывает только историю про змею. Так и Израиль. Последние несчастья заставляют забыть первые.

В Первой книге Паралипоменон 7: 26 сказано: «Аврам, это Авраам»: он сначала был отцом Аврама, а стал в конце концов отцом всего мира; Сара, это Сарра: она была сначала государыня в своем народе, а стала в конце концов государыней всего мира.

Бар Капра учил: «Тот, что называет Авраама Аврамом, нарушает позитивную заповедь, потому что написано в (Бытие 17: 5): «И не будешь ты больше называться Аврамом; но будет тебе имя: Авраам». Рав Элизер сказал: «Он нарушает негативную заповедь (запрет), ибо сказано: “И не будешь ты больше называться Аврамом”. С этих пор назвать Сарой Сарру – значит нарушить запрет? [Ответ]: Там (Бытие 17: 15), Святой, да будет благословен Он, сказал именно Аврааму: «Сару, жену твою, не называй Сарою; но да будет имя ей: Сарра». Но как обстоит дело с тем, кто продолжает называть Иакова Иаковом? [Ответ]: Тут есть разница! Само Писание возвращается к [имени] Иакова (Бытие 46: 12): «И сказал Бог Израилю в видении ночном: Иаков! Иаков!»

Рабби Йосси бен Абин, а согласно другим, также и Рабби Йосси бен Зевида, возразил: [Разве не находим мы]: «Ты Сам, Господи Боже, избрал Аврама» (Неемия, 9:7)? Ему ответили: Тут (есть разница): пророк перечисляет все, что составляет славу Милосердного. Он начинает с того, что связывает это с тем, что было в начале.

[31] Ibid. P. 91.

[32] Существует объяснение этого обычая тем, что в древности рабы и вообще люди низкого социального положения не смели украшать свою одежду кистями, тем более с голубой нитью. Поэтому такая ритуальная одежда опять-таки выполняет функцию напоминания об освобождении и достоинстве свободного человека.

[33] *Levinas E.* Carnets de captivité... P. 212.

[34] Ibid. P. 214.

[35] *Levinas E.* Au-delà du souvenir... P. 95.

[36] Ibid. P. 100.

[37] Ibid. P. 98.

[38] *Levinas E.* À l'heure des nations... P. 194. Я признательна А.В. Ямпольской, которая обратила мое внимание на этот текст.

[39] *Левинас Э.* Любить Тору больше, чем Бога // Левинас Э. Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 448. Ответ Левинаса следует по тому же пути, по которому пошел И. Кант, который пережил вызов вере, брошенный Лиссабонским землятресением. Бесплодны попытки утишить вопросы, найти надежное доказательство бытия Бога; напрасны попытки доказать Его существование ссылками на гармонию и целесообразность в мире. Единственным свидетельством Его существования может быть только решимость следовать нравственному закону, которую человек должен обнаружить внутри самого себя и нигде больше.

[40] См.: De l'utilité des insomnies // *Levinas E.* Les Imprévus de l'histoire. Fata Morgana, 1994. P. 177–180. Тема тревоги и бессонницы, в которых заявляет о себе уязвимый смертный Другой, пронизывает и труд: *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.

[41] *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence... P. 66, 86, 87, 90–92, 96.

[42] *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное... С. 249–258, 260–263.

[43] Там же. С. 258.

[44] Там же. С. 261.

[45] *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence... P. 86–89.

[46] *Ямпольская А.* Эмманюэль Левинас... С. 303.

[47] *Левинас Э.* Трудная свобода... С. 452.

[48] Там же.

Дермот Моран

Гуссерль, Катц, Мерло-Понти: переплетение и «двойное ощущение»

Никакая феноменология жизни, тела и плоти не может быть построена без феноменологии осязания.

Jean-Louis Chrétien[1]

Отличительные свойства человека как разумного животного видны уже в форме и организации его *руки,* его *пальцев* и *кончиков пальцев,* отчасти в их строении, отчасти в их тонкой чувствительности, благодаря которым природа сделала человека способным не к одному виду пользования предметами, а неопределенно ко всем, стало быть к применению разума, и посредством которых она обозначила технические задатки, или задатки умения, присущие роду его как *разумного* животного (Кант. Антропология с прагматической точки зрения. 1798)[2].

Общепризнано, что феноменология телесности у Мерло-Понти в существенной мере обусловлена гуссерлевскими анализами [феномена] *Leiblichkeit* в неопубликованных «Идеях II» (1912–1928, под частичной редакцией Эдит Штайн)[3]. В этой статье[4] я попытаюсь показать, что Мерло-Понти, особенно в посмертно опубликованной работе «Видимое и невидимое» (1964, в дальнейшем VI)[5], расширяет и существенно перетолковывает анализируемый Гуссерлем феномен «двойного ощущения» (*Doppelempfindung*), т. е. прикосновения одной руки к другой (‘*se toucher = le touchant-touché*’, пишет Мерло-Понти: VI, p. 254; 302). По Гуссерлю, этот феномен свойствен исключительно осязанию и выражает приоритет осязания

перед зрением в структуре живого органического тела (*Leib*). Фактически Мерло-Понти отвергает оба этих тезиса Гуссерля. Для него рефлексивность и двойственность ощущения характерны для всех пяти чувств. Более того, для Мерло-Понти, в отличие от Гуссерля, именно в силу переплетения этих чувств не существует приоритета осязания перед зрением. В самом деле «двойное ощущение» в точности иллюстрирует то, что Мерло-Понти на разный манер называет «хиазмом» (*le chiasme*, *le chiasma*)[6], «переплетением» (*l'interlacs*)[7], «наложением» (*l'impiétement*)[8], «смешением» (*recroisement*)[9], «завиванием» (*l'enroulement*), «обратным напластованием» (*renversement*) и даже «метаморфозой» (*metamorphosis*)[10] плоти (*la chair* – термин, который Мерло-Понти иногда использует в качестве эквивалента гуссерлевского *Leib*) и активности «чувствования» (*le sentir*). По Мерло-Понти, мы имеем здесь дело с «удвоенностью» (*duplicité*) и «рефлексивностью ощущаемого» ('*une réflexivité du sensible*')[11], характерными для двойственного способа существования человеческого воплощенного бытия-в-мире.

Толкование этой рефлексивности у Мерло-Понти является радикальным и всеобъемлющим: оно распространяется на все чувства и в самом деле имеет «онтологический» характер, выраженный в позднем понятии «плоть мира» (*la chair du monde*)[12] или «плоть вещей» (*chair des choses*; VI, p. 133; 173). Мерло-Понти даже утверждает, приводя свидетельства художников, что это переплетение [чувств] таково, что подобно тому, как видящий видит *видимое*, так и видимое в некотором смысле *видит* видящего[13]. В «Видимом и невидимом» он пишет:

> И по той же самой причине, как говорят многие художники, я чувствую себя рассматриваемым вещами (je me sens regardé par les choses), а моя активность оказывается в то же время идентичной пассивности, что и составляет другой, более глубокий смысл нарциссизма. Этот смысл заключается не в том, чтобы видеть извне контур тела, в котором обитают, как его видят другие, но прежде всего в том, чтобы быть увиденным посредством тела, существовать в нем, переселиться в него и быть соблазненным, уловленным, отчужденным посредством фантома, так что видящий и видимое воздают друг другу должное, и больше невозможно понять, кто видит и кто является увиденным[14] (VI, p. 139; 181).

Это крайне спорное утверждение, а именно, что сама плоть внешнего мира является отражением собственной плоти телесного субъекта. Тем не менее вокруг него строится «метафизика плоти» у позднего Мерло-Понти: «Уже плоть вещей говорит нам о нашей плоти» (VI, p. 193; 243 [BH, 269]).

Отказ Мерло-Понти от гуссерлевского тезиса о приоритете осязания перед зрением и его собственный тезис об универсальном характере рефлексивности чувств нуждаются в тщательном анализе. Приступая к его осуществлению, я прежде всего уделю особое внимание той роли, которую сыграли [в формировании вышеуказанной позиции Мерло-Понти] исследования Дэвида Катца (1884–1953)[15], бывшего студента и коллеги Гуссерля в Гёттингене, наметившего тот путь, по которому впоследствии пошел Мерло-Понти. Дэвид Катц является, пожалуй, главным новатором в психологии зрения и осязания в XX в., исследовавшим сходство и различие зрительных и тактильных ощущений в 1920-е годы. Собственные исследования Мерло-Понти в значительной мере опираются на Катца, в особенности его более ранний анализ пространственного восприятия в «Феноменологии восприятия» (1945)[16].

Осязание и зрение в истории философии

Проблема соотношения зрения и осязания обсуждается со времен аристотелевского [трактата] «De anima»[17]. В Новое время поворотным [в обсуждении этой проблемы] стал трактат Джорджа Беркли «Новая теория зрения» (1709)[18], в котором доказывается гетерогенность объектов осязания и зрения (согласно Беркли, осязание и зрение предоставляют различные идеи пространства, которые впоследствии могут быть смешаны и перепутаны воспринимающим). По Беркли, осязание фиксирует размер объектов, которые представляются зрению меньшими или большими постольку, поскольку они приближаются к наблюдателю или удаляются от него. Мысль об известной первичности осязания [по отношению ко всем другим чувствам] можно найти уже в локковских «Опытах о человеческом разумении» (кн 2, гл. 9, § 8), равно как и в «Traité des sensations» (1754)[19] Кондильяка. Со-

гласно Кондильяку, присоединяющемуся к Беркли [в плане интерпретации осязания] и критикующему локковское допущение существования врожденных способностей ума, осязание помогает глазам оценивать расстояние, размер и форму[20].

В первые десятилетия XX в. гуссерлевская феноменология в Гёттингене развивалась в тесном взаимодействии с психологическими исследованиями восприятия (особенно чувств зрения и осязания[21] и конституирования пространства[22]). В самом деле, феноменология, по-видимому, предвосхитила и даже оказала влияние на некоторые из последующих открытий гештальтпсихологии (примером могут служить работы Адемара Гельба (1887–1936)[23]). Эрих Р. Йенш (1883–1940)[24], Генрих Хофманн (р. 1883)[25], Вильгельм Шапп (1884–1965)[26], Жан Анри (1890–1966)[27] и Дэвид Катц (1884–1953)[28] среди прочих исследовали восприятие как с психологической, так и с феноменологической точки зрения вместе с Гуссерлем в Гёттингене, часто лично принимая участие в лабораторных экспериментах геттингенского психолога Георга Элиаса Мюллера (1850–1934)[29]. Проблема осязания также периодически затрагивалась в эмпирической психологии, никогда, однако, не становясь центральной[30].

Разумеется, дискуссия о непосредственно данном в восприятии имеет более длительную традицию в эмпиризме (включая Беркли, Юма и Рида) и в кантианстве (в контексте кантовского учения о материи и форме чувственного созерцания), однако Гуссерль идет здесь своим путем, приводящим к кардинально новым результатам. С его точки зрения, [различные] чувства служат выражением всеобщего чувства одного, абсолютно единого чувственного мира, причем осязание и зрение взаимодействуют, порождая одно, единое для всех пространство. Но как это возможно? Это является вопросом как для Беркли, так и для Гуссерля.

Гуссерлевский ответ [на этот вопрос] в «Ding und Raum» (1907)[31] состоит в том, что пространственность конституируется посредством объединения объективированных чувственных переживаний с интерпретированными ощущениями самодвижения тела:

> Тело конституируется в качестве чувственной схемы посредством чувства осязания и чувства зрения, и каждое чувство становится чувством благодаря апперцептивному связыванию

> соответствующих чувственных данных с кинестетическими данными (DR, p. 257; XVI, 298).

С этой точки зрения данное чувственное содержание приводится в соответствие с комплексом кинестетических чувственных переживаний, формируя тем самым «чувственную схему» (но еще не полный объект, так как [для формирования полного объекта] необходимо принять во внимание темпоральность, причинность и т. д.)[32]. Гуссерль, конечно, не утверждает, что так называемый внешний, материальный объект формируется исключительно из наших *идей* о нем таким образом, что следует говорить не столько о существовании внешнего материального мира, сколько о том, что объект, поскольку он дан в опыте, выстраивается из [данных] нашего опыта (цвет, форма, etc.) и определенных, соотнесенных с последними телесных движений (глаз, головы). Эта точка зрения в самом деле является вполне берклианской и соответствует позиции, заявленной ирландским епископом в его «Новой теории зрения».

Подобно Беркли, Гуссерль утверждает в лекциях «Ding und Raum», что окуломоторное визуальное поле, взятое само по себе, актуально переживается как двухмерное, по крайней мере, если мы обращаем внимание только на визуальный образ или «фантом» (т. е. чисто чувственно схватываемая вещь как она является, в отвлечении от ее полной каузальной взаимосвязи с другими вещами[33]):

> Визуальное поле, как строго упорядоченная система двух «измерений», имеет свои фиксированные ориентации, равно как, соответственно, и окуломоторное поле (DR § 65, p. 195; XVI, 230–231).

Как визуальное, так и окуломоторное поля в себе двухмерны (DR § 69), и то, что в них дано, является «фантомами» в гуссерлевском смысле. Эту точку зрения разделяет и Мерло-Понти. В «Видимом и невидимом» он пишет:

> Бинокулярное восприятие не состоит из двух соединенных друг с другом монокулярных восприятий, оно из другого разряда. Монокулярные образы не существуют в том же самом смысле, в

> каком существует вещь, воспринятая двумя глазами. Эти образы являются фантомами, воспринятая же вещь – реальностью; первые суть пред-вещи, она же – сама вещь (VI, p. 7; 22 [BH, 15]).

Гуссерль стремится удержать ту феноменологическую интуицию, согласно которой мы можем действительно *видеть* пространство (а не просто – на кантовский манер – структурировать с его помощью наше чувственное созерцание), включая пустое пространство. Более того, он – и в этом ему следуют как Катц, так и Мерло-Понти – полагает, что именно *движения* живого тела (приближение, удаление, поворот, фокусирование, дотягивание, ухватывание) позволяют нам проникать «в» визуальное поле как оно есть и иметь переживания глубины и расстояния. Чувственный опыт невозможен без телесного движения. Как будет [впоследствии] утверждать Мерло-Понти, восприятие *означает* самодвижение ('*Wahrnehmen* и *sich bewegen* тождественны'; VI, p. 255; 303).

Важно подчеркнуть, что для Гуссерля в «Ding und Raum» поле зрения, или визуальное поле (*das visuelle Feld*), понятое как двухмерная непрерывная протяженность цветных образов и форм, еще не тождественна тому, что он называет эмпирическим, т. е. постигаемым в опыте, пространством в полном смысле. Визуальное поле как таковое не может быть понято как «поверхность в объективном пространстве» (DR § 48, p. 141; XVI, 166). Фактически Гуссерль использует термин «доэмпирический» (*präempirisch*) для обозначения этого многоуровневого слоя образов и ассоциированных с ними содержаний, составляющих визуальное пространство в качестве переживаемого[34]. На этом уровне каждый «образ» соотнесен с определенным и предначертанным набором кинестетических ощущений (могущим включать в себя движения глаза, головы, шеи, туловища и т. д.). Более того, положение дел усложняется тем, что каждое относящееся к опыту зрения кинестетическое ощущение в принципе совместимо с *любым* визуальным образом ('каждое [кинестетическое] ощущение совместимо с любым образом'; DR § 51, p. 149; XVI, 177). Как посредством серии движений глаза, так и посредством серии движений головы может быть презентовано одно и то же визуальное содержание, и различные серии движений являются нейтральными по отношению к тому, что они представляют, т. е. движения не предопределяют

то, какой ряд визуальных ощущений осуществится с их помощью (это положение может не распространяться на другие чувства).

Гуссерлевская феноменология конституирования вещи и фантома

«Многоступенчатое конституирование вещи» (*die mehrdimensionalen Schichtung der Dingkonstitution*, DR § 58, p. 173; XVI, 204) и, соответственно, конституирование нашей собственной телесной самости как *Leib*[35] тематизируется в нескольких исследованиях Гуссерля, но прежде всего в «Ding und Raum»[36] и «Ideen» II. [В этих исследованиях] Гуссерль раскрывает роль наших телесных чувственных переживаний в формировании [единого] чувства внешнего, непрерывного физического мира с его специфической *пространственностью* (*Räumlichkeit*), абстрагируясь при этом, однако, от его темпорального измерения. В частности, его интересует взаимодействие чувств зрения и осязания и то, каким образом они формируют и раскрывают единый, гармонически согласованный пространственный мир объектов, который нами переживается[37]. В «Ding und Raum» Гуссерль основное внимание уделяет анализу *зрения* и действительно признает, что в этих лекциях представляет дело так, будто живое воспринимающее тело является только лишь «духом, наделенным глазами» (DR § 83), а не обладающим целым многообразием чувств живым телом. Снимая один за другим конституированные слои в восприятии, он начинает с рассмотрения самой простой ситуации, когда глаз смотрит на единичный неподвижный предмет.

Несколькими годами позднее в «Идеях» II, в продолжение начатых в «Ding und Raum» исследований, Гуссерль заявляет, что переживаемый мир конституируется поуровнево («Ideen» II, § 18c) и [в этом конституировании] осязанию принадлежит ведущая роль. Контексты этих рассуждений в «Ding und Raum» и в «Ideen» II несколько отличаются. В «Ding und Raum» Гуссерль стремится выстроить последовательность конститутивных слоев, уделяя основное внимание той роли, которую в процессе конституирования объективного тела играют чувства, начиная с чувства

зрения. В «Идеях» II Гуссерля, напротив, интересует в первую очередь живое тело как живое, сознательное, или «физическое тело», и, соответственно, не столько конституирование видимого и осязаемого мира, сколько то, каким образом эти чувства способствуют конституированию *Leib* в качестве *Leib*. Именно в «Ideen» II Гуссерль утверждает, что Я всегда присутствует в мире чувственно *посредством осязания*, в то время как другие чувства (зрение, слух, вкус) могут появляться и исчезать время от времени. Более того, согласно Гуссерлю, несмотря на то что «вещь, которой я касаюсь и которую я вижу, является одной и той же вещью» («Ideas» II, § 18c, p. 74; IV, 69), осязание должно получить приоритет перед зрением, так как увиденным [глазами] расплывчатым или размытым очертаниям и форме осязание способно придать точность. В другом месте Гуссерль отмечает, что тело, которое не находится в непосредственном [тактильном] контакте с самим собой, вообще не может иметь никаких пространственных переживаний в объективном мире. Все тело как оно есть является органом осязания[38]. Осязание способно определять и ограничивать то, что мы видим. Таким образом, осязанию несомненно принадлежит приоритет перед зрением[39].

Конституирование вещи в «Ding und Raum»

Как мы видели, целью гуссерлевских лекций 1907 г. «Ding und Raum» («Вещь и пространство»)[40] является описание конституирования физической пространственной вещи в восприятии, «осмысление данности вещи» (DR § 40), в первую очередь через рассмотрение пространственности, однако не принимая во внимание каузальность, которая наполняет и конкретизирует нашу идею материальной вещности за пределами того, что Гуссерль называет «чувственной схемой» (*das sinnliche Schema*, Hua, XVI, 343) или «фантомом» (DR § 23). В DR (Section § 47) в рамках обсуждения феномена кинестезиса (особых ощущений самодвижения нашего тела и его органов) Гуссерль исследует вопрос о том, что «ощущения» (*Empfindungen*) привносят в переживание пространственности. «Ощущение» здесь следует понимать на атомистический

манер: Гуссерль говорит о единой совокупности чувственных переживаний, которые конституируют наше знание о мире.

В этом разделе DR (Section 47) Гуссерль продолжает придерживаться концепции, изложенной в Пятом Логическом исследовании, согласно которой определенные переживания несут репрезентативное содержание и интерпретируются посредством некоего схватывания и толкования (*Auffassung*, *Deutung*, *Interpretation*). Гуссерль говорит об интерпретирующем луче внимания, проясняющем или «оживляющем» ряд чувственных переживаний, которые не следует рассматривать в качестве существующих прежде этого проясняющего луча. В общем, по отношению к каждому простому, «односоставному» переживанию (*in der einfältigen Wahrnehmung*) Гуссерль проводит различие между «репрезентирующими содержаниями» (*darstellende Inhalten*) и «характером схватывания» (*Auffassungscharakter*, DR, Hua, XVI, 142). Мы видим одну и ту же вещь при меняющихся условиях: один и тот же цвет в разных оттенках или градации тонов. Несмотря на то что Гуссерль действительно различает цвет и схватывание цвета, тем не менее неверно просто считать первое объективным, а последнее субъективным[41]. Появление репрезентирующих содержаний не предшествует схватыванию, скорее сам процесс схватывания «одушевляет» (*beseelt*) их неким единым образом. Гуссерль подчеркивает:

> Я боролся в моих «Логических исследованиях» против того фундаментального предрассудка, согласно которому обращение внимания на что-то с необходимостью означает созерцание имманентного содержания и обращение на него внимания, как будто мы с необходимостью должны [с одной стороны] обращать внимание на чувственно-доэмпирические данные и, с другой стороны, на то, что придает им репрезентативную функцию, на так называемое «чувство» осознанности или характер «осознанности». Я имел в виду, что мы можем обратить внимание также и на это, однако в таком случае потребовался бы некоторый [новый] акт внимания, некоторое новое переживание, новое дофеноменальное *dabile*, родственное характеру восприятия (воспринимающего схватывания или определения, *Auffassens und Ansetzens*). Однако я полагаю, что внимание (*Aufmerksamkeit*) есть известного рода «установка»

> (*Einstellung*), невыразимая (*unsagbare*) характеристика, которая применительно к видимому предмету не предполагает ничего иного, кроме переживания явления (*das Erlebnis der Erscheinung*). Но явление означает переживание чувственных содержаний вместе с их толкованием (*Deutung*), вместе с одушевляющим их характером схватывания (DR § 41, p. 122–123 (trans. modified; XVI, 146).

Иными словами, обращение внимания на предмет (красный ковер) – это один вид переживания; обращение внимания на сторону предмета (отдельный оттенок красного, например) – новый и [принципиально] иной вид переживания, отличающийся по характеру самого акта и являющемуся в нем содержанию. Обращение внимания на красное нельзя толковать как раскрытие сущностного момента, или «содержания», исходного переживания ковра. Этот новый акт совершенно точно не включает в себя обособление «ощущения красного»; скорее он является новым переживанием, основанным на новом акте внимания, осуществляемом в другой установке (которую Гуссерль, к сожалению, считает «невыразимой характеристикой»).

Являющаяся сторона, согласно Гуссерлю, *и* субъективна (поскольку является относительно меня как воспринимающего, находящегося в этом месте), *и* вместе с тем объективна (то, как предмет выглядит с этого места). Однако Гуссерлю не нравится это раздвоение на предмет и его сторону, его целью является описание единой ситуации, которую можно было бы объективировать различными способами так, чтобы она могла служить основой для дальнейших относящихся к восприятию суждений.

Роль осязания и зрения в конституировании пространственности

В § 46 «Вещи и пространства» Гуссерль рассматривает конституирование пространства посредством зрения и осязания[42]. Подобно Беркли, Гуссерль рассматривает визуальные и тактильные ощущения отдельно друг от друга в контексте вопроса о том, фундируют ли они разные «пространства». Отличается ли визу-

альное пространство от осязаемого? Для Гуссерля оба ряда ощущений (тактильные и визуальные) отличаются от ощущений других чувств (обонятельных, слуховых) тем, что они объединяются друг с другом в [единое] «поле ощущений» (*Empfindungsfeld*). Понятие «поле» здесь является решающим[43] и эксплицируется Гуссерлем как «доэмпирическое протяжение» (*präempirische Ausdehnung*) с определенными наполнениями. Согласно Гуссерлю, из всех чувств лишь визуальные и тактильные ощущения образуют «поля» в собственном смысле (DR § 25). И хотя Гуссерль признает, что обонятельные, слуховые и термальные ощущения можно рассматривать как принадлежащие к «полям» в более широком смысле, он все же отрицает, что они содержат в себе «изначальную доэмпирическую протяженность» (*ursprünglicher präempirischer Extension*; XVI, 83)[44]. Запах и вкус не могут фундировать протяженность в силу того, что не имеют в себе этого «доэмпирического протяжения». Цвет, напротив, имеет определенный оттенок с определенной степенью «яркости и насыщенности», что требует [наличия] протяжения и наполнения: «Момент красного, с такой-то и такой-то яркостью и насыщенностью (*Helligkeit und Sättigung*) есть то, что он есть лишь как наполнение определенного протяжения; он распространяется» (DR § 46, p. 135; XVI, 159).

Гуссерль видит, что качество визуального переживания сопрезентовано вместе с некоторой еще не вполне «объективной» протяженностью (DR § 48). Существуют определенные аспекты качества в узком смысле: его яркость, насыщенность и т. д. Протяженность может переживаться с разной степенью «наполненности». Визуальное поле непрерывно, не имеет зазоров, хотя и имеет границы. Оно также имеет ясный центр и зону размытости. Несмотря на то что визуальное поле кажется двухмерным, оно тем не менее имеет свой горизонт, который находится неопределимо далеко. В то время как зрение ориентировано вовне, прочь от тела, телесность, напротив, не позволяет нам удалиться от себя самих: «мы не можем приближаться и удаляться от самих себя по собственному желанию» (DR § 83).

Гуссерль также рассматривает ощущения, которые вызывают чувство движения (*самодвижения* в противоположность ощущению, когда *меня двигают*; DR § 45). Он использует два понятия: ощущения движения, или кинетические ощуще-

ния (*Bewegungsempfindungen*), и кинестетические ощущения (*kinästhetische Empfindungen*), предпочитая второе первому, которое считает «непригодным» в силу того что оно, с его точки зрения, перегружено психологическими коннотациями[45]. Более того, ощущения движения как такового (например, пейзаж, проносящийся за окном поезда, в котором я сижу) отличаются от переживаний моих собственных телесных движений, осуществляемых по моей воле.

Строго говоря, Гуссерль считает кинестетические ощущения (*kinästhetische Empfindungen*)[46] той разновидностью ощущений движения, которые я имею, когда двигаюсь сам, т. е. те «ощущения», которые осведомляют меня о движениях на [поверхности] и внутри моего тела (их иногда называют моторными ощущениями, а Джон Драммонд считает более подходящим для них термин «сомаэстетические ощущения»)[47]. Это понятие довольно часто использовалось немецкими, британскими и американскими психологами того времени (см., например: Мюллер, Мюнстерберг, Тишнер, Уильям Джеймс). Гуссерль не уточняет, включают ли кинестетические ощущения все виды проприоцептивного опыта, мышечных ощущений, переживаний усилия, [приложения] силы, равновесия и т. д.[48] Согласно Гуссерлю, «местоположение», или «расположение» (*Stellung*), кинестетического ощущения должно находиться в определенной части тела; оно подлежит моему произвольному контролю, или, как это формулирует Гуссерль, носит характер «я могу» (*Ich kann*) и, таким образом, может контролироваться через «практику» (*Übung*)[49]. Не все телесные ощущения являются кинестетическими. Более того, неясно, относит ли Гуссерль *все* кинестетические ощущения преимущественно к осязанию (например, в случае если я вытягиваю ногу под столом, можно ли считать, что это чувство выпрямления конечности передается посредством осязания?). В самом деле похоже, что Гуссерль считает, что такие переживания, как ходить, сидеть и т. д., образуются главным образом из ощущений осязания[50].

Точка зрения Гуссерля заключается в том, что и зрению, и осязанию присущ некий «момент протяженности» (*das extensionale Moment*), однако этих «доэмпирических» переживаний пространственности оказывается недостаточно для получения опыта эмпирической пространственности – необходимо также ощуще-

ние *движения* (и в особенности *само-движения*). Ощущения движения всегда где-то расположены, но не обязательно дополняют «проекцию» (*Projektion*) вещи (возможно, здесь Гуссерль имеет в виду тот факт, что движение визуального поля, во время ходьбы например, не приписывается нами тем объектам, мимо которых мы проходим). Ощущения движения существенно отличаются от ощущений зрения и осязания и изначально не участвуют в конституировании присущих самому телу свойств. Порой Гуссерль говорит об ощущениях движения так, будто они не обладают «материей» (подобно ощущениям времени в его «Лекциях о сознании времени»)[51], а именно не содержат в себе определенного чувственного качественного содержания (и в этом отношении они подобны чувствам *воления*).

В § 47 «Вещи и пространства», как и в других работах, Гуссерль утверждает, что «я-тело» (*Ichleib*) есть физическое тело (*Körper*) особого рода, которое, будучи подвержено законам каузальности, все-таки отличается от других физических объектов в силу того, что является одушевленным, и потому подчинено [нашему] произвольному контролю[52]. Гуссерль, прежде всего, утверждает, что визуальные ощущения не переживаются нами в качестве «локализованных в теле, в отличие от тактильных ощущений, которые мы располагаем в определенной части своего тела. Хотя зрение в самом деле исходит “из головы”, оно является в этом смысле “прозрачным”»[53] (позднее, в DR § 64, Гуссерль уточняет, что мы определяем визуальное расстояние из некоторой нулевой точки отсчета, расположенной где-то в голове позади глаз). Все визуальные переживания, цвета и т. д. происходят *на расстоянии от меня*, а не на поверхности [тела]. Похожим образом это рассматривает и Мерло-Понти: «видеть означает находиться на расстоянии» (*voir c’est avoir à distance*)[54]. Осязание, наоборот, требует наличия контакта с объектом (любопытно, что Мерло-Понти отмечает существование все же некоего «зазора», или *écart*, когда речь идет об осязании, поскольку осязание и осязаемое никогда не сливаются в одно).

В DR § 47 Гуссерль продолжает рассмотрение феномена, состоящего в том, что, осязая гладкость и шероховатость объекта, я также ощущаю эту гладкость «на или в являющихся кончиках пальцев»[55]. Он пишет:

> Если я касаюсь моей левой рукой правой руки, то вместе с тактильными и кинестетическими ощущениями одновременно конституируется явление правой и левой рук, двигающихся так-то и так-то одна поверх другой. В то же время, однако, при смене схватывания, «является» само-движение в другом смысле, принадлежащем лишь телу, и вообще те же группы ощущений, имеющие объективирующую функцию, при смене внимания и схватывания схватываются [в их] субъективирующей [функции], и притом как нечто, что являющиеся в объективирующей функции члены тела «имеют» как локализованное в них (DR § 47, p. 137; XVI, 162).

По Гуссерлю, если мы ограничимся только визуальным опытом пространства и кинестезами, мое тело не сможет быть конституировано в качестве *моего* тела. Особенность взаимосвязи тела и визуального пространства заключается в том, что тело остается неизменным относительно собственного расположения, оно всегда «здесь», в то время как «объект» – «там». Однако тело пока еще не переживается в качестве *моего* тела, поскольку видение как субъективное переживание не включает в себя отсылку к органу, который видит. Гуссерль указывает, что мы никогда не имеем чистого ощущения света в том виде, в каком оно переживается, которое не было бы одновременно представлением видимой цветной вещи («Ideas» II § 36). Глаз не может воспринимать сам себя посредством визуальных ощущений, но знает о собственном существовании, в силу того что способен двигаться и быть осязаемым. Другими словами, ощущения движения и осязания лежат в основе нашего чувства такого «объекта», как *глаз*.

Опыт тактильного пространства, с другой стороны, позволяет нам называть тело «своим» посредством двойного ощущения (*Doppelempfindung*), которое характеризует тело через использование органа осязания. Когда я дотрагиваюсь до своего собственного тела (а не просто смотрю на него), например, когда моя рука касается моей ноги, я осведомлен о «данности расположения» (*Stellungsdatum*) в моей руке, потому что моя рука организует пространственность моего тактильного сознания. При этом я схватываю набор характеристик, свойственных моей ноге, а также моей ноге как принадлежащей именно мне (через ощущения *прикосновения*, одновременно возникающие в моей ноге). Но воз-

можна обратная ситуация: я могу коснуться руки ногой – тогда нога будет воспринимающим. Посредством переживания тела как самоосязания тело конституируется в качестве *моего* только в тактильном пространстве. Интересно, что Кондильяк в «Traité des sensations» высказывает ту же мысль, когда описывает гипотетическую статую, обладающую исключительно ощущениями осязания. Касаясь самого себя, я имею переживание «я и снова я». Кондильяк пишет:

> Таким образом, статуя научается знать свое тело и узнавать себя во всех составляющих его частях; действительно, лишь только она коснется рукой одной из них, как тотчас же одно и то же чувствующее тело начинает как бы отвечать себе голосом одной части тела, которая говорит другой его части: *это я*. Если статуя будет продолжать ощупывать себя, то повсюду ощущение твердости станет представлять ей две вещи, которые исключают друг друга и которые в то же время расположены рядом, и повсюду то же самое чувствующее существо будет отвечать себе: *это я*, *это опять-таки я*![56] («Treatise on the Sensations». Bk II, ch. V, § 4a)[57].

Согласно мысленному эксперименту Кондильяка, статуя научается говорить «я» в результате обнаружения одинаковой чувствительности в каждой из частей своего тела, до которой она дотрагивается. Рука плавно пробегает по поверхности тела и обнаруживает только себя. Для Кондильяка этот тактильный контакт с телом также включает чувственные переживания сопротивления и плотности. Именно благодаря переживанию этих ощущений (в сущности, в процессе обнаружения собственного тела) возникает ощущение (а позднее и «идея») *внешнего* материального тела.

Этот феномен двойного ощущения в руке, касающейся [другой] части тела, частью которого она сама является, или же самой себя, проходит сквозной темой через всю немецкую психологию XIX в. (упоминания можно найти, например, у Вебера, Вундта и Титченера)[58]. Безусловно, признание особого характера осязания можно проследить вплоть до «De Anima» Аристотеля. Аристотель даже рассматривает «иллюзию осязания», суть которой заключается в том, что, если скрестить пальцы одной руки и дотронуться до объекта их внешней стороной, возникает ощущение соприкос-

новения с двумя различными объектами. Немецкий психофизик Э.Г. Вебер подхватывает упомянутую Аристотелем иллюзию и анализирует ее в своих новаторских исследованиях осязания, опубликованных в 1834 и 1846 гг.[59] В «Чувстве осязания» Вебер утверждает, что восприятие объединяет осязание и зрение, но зрение является более точным при определении местоположения [объекта]: «Органы осязания, как и визуальные органы, обладают чувством локализации, но значительно менее развитым: поэтому мы обязаны адекватным восприятием пространственных отношений обоим [этим] чувствам»[60].

Вебер также рассматривает вопрос, возникают ли два ощущения при соприкосновении двух чувствительных поверхностей. Он утверждает (и Мерло-Понти будет развивать эту мысль), что два ощущения не просто сливаются в одно до неразличимости: холодная и теплая конечности, соприкасаясь, обнаруживают и тепло, и холод, так же обстоит дело в случае, когда мы дотрагиваемся до лба рукой[61]. Вебера интересует, какая часть тела при этом оказывается субъектом осязания и какая – осязаемым объектом. В том случае, когда одна рука касается другой (ладонь касается тыльной стороны [другой руки]), он склоняется к психологическому объяснению, согласно которому «объектом» оказывается кожа с более тонким эпидермисом.

Возможно, что Гуссерль позаимствовал понятие двойного ощущения у гёттингенских психологов, возможно, у своих студентов, которые в то же время слушали лекции Георга Элиаса Мюллера, руководителя Гёттингенского института психологии. Сам Мюллер дистанцировался от Гуссерля и не одобрял его [метод]. Гуссерль эксплицитно использует общеупотребительное в психологической литературе понятие двойного ощущения (*Doppelempfindung*) в «Ideas» II (§ 36, p. 152–154; Hua IV, 144–147), считая его присущим исключительно осязанию, в противоположность зрению.

В «Идеях» II Гуссерль утверждает, что его интересует именно «переплетение», или «сплетение» (*Verflechtung*; Hua IV, 151; 161)[62], между я-телом и объектом. Он рассматривает ощущения как обладающие объективирующей функцией, благодаря которой является как объект (гладкая поверхность), так и тело (кончики пальцев), прикасающееся к нему, а также ощущение тела как «носителя ощущений» (*Träger der Empfindungen*).

Гуссерлевский анализ двойного ощущения очень сложен и осуществляется им в основном в «Ding und Raum» и в «Ideen» II. Гуссерль отказывает кинестетическим ощущениям в обладании «материей», однако [с его точки зрения] они делают возможным схватывание, которое придает им бóльшую определенность. Кинестетические ощущения и их поток мотивируют схватывание новых презентаций (поворот головы открывает новый угол зрения, под которым я смотрю на объект). Более того, Гуссерль полагает, что сами ряды кинестетических ощущений (как, например, ощущения глаз, родственные ощущениям головы) «феноменологически соотнесены [между собой]» (*phänomenologisch verwandt*, DR § 49) и в то же время остаются обособленными и не «переходят друг в друга»[63]. Здесь остается поле для дальнейших исследований. Хочет ли Гуссерль сказать, что [благодаря] движениям головой мы *чувствуем* более или менее то же самое, что и благодаря движениям плечом, в смысле чистого качества переживания, или же предполагает, что они могут замещать друг друга в процессе обнаружения того же самого перцептивного поля? Другие психологи исследовали, дают ли разные части тела или кожи разные тактильные ощущения. Мы полагаем, что Гуссерль так и не пришел здесь к определенному выводу. Важнейшим для него остается тот факт, что кинестетические ощущения соединяются с соответствующими им визуальными ощущениями и фундируют конституирование физической вещи в восприятии. Во-вторых, Гуссерль считает, что ряды кинестетических ощущений ощущения могут замещать друг друга (вместо того чтобы смещать взгляд влево, я могу повернуть налево голову и обнаружить ту же самую визуальную картину): «Наше тело содержит несколько систем движения, которые, однако, могут замещать друг друга и потому не обладают по отношению друг к другу различной конститутивной значимостью для конституирования пространства» (DR, p. 271; XVI, 315).

Что касается чисто визуального восприятия доэмпирической глубины, Гуссерль утверждает, что оно никак не может быть аналогичным восприятию прямой линии, проведенной в двухмерной плоскости. Действительно, Мерло-Понти позднее выскажет то же соображение в своей критике как эмпирического (берклианского), так и интеллектуалистского подходов к восприятию глубины: «И там, и тут глубина молчаливо ассоциируется с

шириной, взятой в профиль, именно это делает его невидимым»[64] (PP, p. 255; Fr., p. 295).

Ширина и глубина отличны друг от друга подобно тому, как отличны темпоральная и пространственная отдаленности (DR § 49, p. 147; XVI, 174). Это доэмпирическое «ощущение глубины» (пока еще не настоящей, «объективной», глубины) подтверждается переживанием протяженности цвета и определенной «рельефности» цветов[65]. Эта рельефность является доэмпирическим коррелятом глубины и имеет структуру «близкое–далекое» внутри структур визуального поля «верх–низ» и «право–лево». Гуссерль подчеркивает, что понятие двухмерной плоскости ни в коей мере не лежит в основе трехмерного телесного пространства, а как раз наоборот (DR, § 58): исключительно *благодаря* наличию трехмерного пространства можно говорить о существовании двухмерных плоскостей (см. его замечания к анализу визуального пространства Риманна в (DR; XVI, 315).

Соглашаясь с изложенным в «Traité des sensations» Кондильяка, Гуссерль характеризует осязание в качестве вездесущего и вместе с тем рассеянного [в пространстве] ощущения. Мы можем по своему усмотрению обращать внимание на различные элементы этого ощущения (я могу прямо сейчас обратить внимание и заметить [в ощущении] пальцы своей ноги в ботинке или заднюю сторону моей ноги, прикасающейся к стулу, – словом, все те ощущения, которые не были заметны до того, как мое [направленное] внимание их оживило). Однако вместе с тем существует непрерывное ощущение тела в качестве наличествующего для самого себя посредством некоторого внутреннего ощущения осязания.

Осязание и зрение в «Идеях» II Гуссерля

В «Идеях» II Гуссерль развивает еще более многоуровневый анализ конституирования материальной, одушевленной и духовной природы в мире. Цель второй части книги – установление способов, посредством которых конституируются физические объекты (и наделенные телом люди в том числе). Здесь Гуссерль также намерен исследовать «пласты» и «уровни», как они даны в

чувственном переживании (в особенности в осязании и зрении). В противоположность материальному объекту, который дискретен и может, по сути, оставаться неизменным, психическое бытие чувственных переживаний является непрерывным потоком (Hua, IV § 32) и не состоит из отдельных частей. В отличие от наделенных психикой одушевленных существ материальные вещи не обусловлены своим прошлым (§ 32). Более того, в качестве схваченного *в персоналистической установке,* «в непосредственном духовном схватывании» (§ 34; Hua IV 139) человеческое существо переживается как человеческая *личность* (об этом следует сказать еще очень многое).

В «Ideas» II (§ 36) в рамках общего исследования способа схватывания тела в нашем одушевленном существовании Гуссерля интересует способ, посредством которого живое тело (*Leib*) конституируется в качестве «носителя локализованных ощущений». «Локализация» означает для Гуссерля, как и для психологической традиции того времени, то, что ощущения некоторым образом различаются относительно определенных участков тела, и то, что они осознаются как феноменально ему принадлежащие («Ideas» II, p. 153; IV, 145). Эрнст Мах, например, считает эмоции не вполне локализованными ощущениями; а Уильям Джеймс говорит о самосознании как о расположенном преимущественно в голове (*Principles of Psychology*). Эти «локализованные ощущения», называемые Гуссерлем *Empfindnisse* (неологизм, введенный Гуссерлем; см.: Hua V, 8–10), не воспринимаются напрямую в чувственном сознании, но мы можем обратить на них внимание в результате смещения фокуса схватывания.

В «Идеях» II Гуссерль начинает анализ с фиксации нескольких признаков, присущих осязанию, а не зрению. Существуют такие части тела, которые можно и потрогать, и увидеть, но также и те, до которых дотронуться можно, но увидеть нельзя (например, поясница, затылок); кроме того, существует очень четкая разница между визуальными и тактильными явлениями. В § 36 Гуссерль приводит пример правой руки, касающейся левой: та рука, которая дотрагивается, должна производить движения, для того чтобы почувствовать гладкость и мягкость текстуры той руки, до которой она дотрагивается. Это касание становится источником ощущений, которые Гуссерль называет «указательными ощуще-

ниями движения» (*die anzeigenden Bewegungsempfindungen*), за которыми следуют «репрезентативные» ощущения или «явления» гладкости. Эти репрезентативные ощущения гладкости на самом деле присущи правой руке (той, которая касается), однако они «объективируются», или располагаются, в левой руке (той, до которой дотрагиваются). Гуссерль на этом не останавливается и добавляет, что в левой руке, до которой я дотрагиваюсь, также имеют место ощущения, которые активны и «локализованы» в ней. Иными словами, я отдаю себе отчет в том, что моя левая рука *чувствительна к касанию* и эта чувствительность обладает своим собственным комплексом ощущений. И касающаяся рука, и рука, к которой прикасаются, имеют соответствующие «ощущения осязания»:

> Если я говорю о физической вещи «левая рука», то я абстрагируюсь от этих ощущений. <...> Если я принимаю их в расчет, то физическая вещь не обогащается [новым качеством], но *она становится телом, она ощущает* (*es wird Leib, es empfindet*). Ощущения «прикосновения» принадлежат каждому являющемуся объективному пространственному месту (Raumstelle) той руки, до которой дотрагиваются, когда до нее дотрагиваются именно в этом месте. Точно так же дотрагивающаяся рука, являющаяся, со своей стороны, в качестве вещи, обладает своими ощущениями прикосновения в том пространственно-телесном месте, которым она дотрагивается (соответственно в котором дотрагиваются до нее) (Ideas II, p. 152–153; IV, 145)[66].

Аналогично у Сартра, постичь свою руку в качестве объективной руки означает абстрагироваться или, говоря словами Сартра, «превзойти» поле чувственных переживаний и объективировать руку как отдельный объект сам по себе вне зависимости от ощущений. Если я схватываю руку с ее *Empfindnisse*, продолжает Гуссерль, я схватываю ее как мое живое тело (*Leib*). Руку можно потрогать, сдавить, погладить, ущипнуть и т. д. другой рукой или другими телами. В данном контексте Гуссерль говорит об *удвоенном* ощущении (*doppelt*; Ideas II, p. 153; IV, 145), когда одна рука касается другой или щиплет ее. Здесь присутствует удвоение, но нет тождества[67].

Кроме того, Гуссерль (а за ним Катц и Мерло-Понти) отмечает, что ощущения обладают свойством не исчезать полностью после того, как касание завершилось и контакт с рукой или пальцами прекратился (Hua IV, 146). Ощущение осязания обладает очень сложной структурой. Я могу чувствовать движения собственных пальцев и осязать не только поверхности, но и вещи под некой поверхностью (я могу надавить на кость под кожей). Осязание включает в себя самые разные ощущения: можно чувствовать не только холод, гладкость и мягкость, но также тяжесть, неподвижность и проч. (действительно, у Вебера есть подробное исследование восприятия веса). Такие специфические виды переживаний (переживания движения, тяжести и др.) Гуссерль называет *Empfindnisse* (Ideas II, p. 153; IV, 146).

Гуссерль разделяет ощущения на указательные или репрезентирующие (Ideas II, p. 154; IV, 146), т. е. на те ощущения, которые интерпретируются как свойства объекта, и сами *Empfindnisse*, которые он относит к «эффектам осязания» вещи. Надавливая пальцем на поверхность стола, я благодаря «различным направлениям внимания» схватываю твердость стола, а также то, что эта *твердость* вызывает ощущение давления в пальце. Гуссерль указывает, что таким образом мы оказываемся в состоянии почувствовать и поверхность как холодную, и палец, дотрагивающийся до поверхности, как холодный. Это два переживания холодного в одном переживании.

Гуссерль говорит, что ситуация, когда одна рука прикасается к другой, еще более сложная. Он утверждает, что каждая из рук переживает это двойное ощущение и схватывается двояким образом. Каждая рука имеет *Empfindnis* и ощущаемое, и оба [ощущения] возникают одновременно. Здесь имеет место двойное конституирование тела с позиций «данности расположения» (*Stellungsdatum*) и «данности аспекта» (*Aspektdatum*). В Дополнениях к «Идеям» II Гуссерль уточняет, что тело является принадлежащим Я (*ichlich*) и чуждым Я (*ichfremd*) (см.: Hua IV, 335) в одно и то же время[68].

С точки зрения задач, которые мы ставим в данной статье, наиболее важным является выдвинутое Гуссерлем в «Идеях» II (§ 37) утверждение о том, что двойное ощущение (*Doppelempfindung*), или двойное схватывание (*Doppelauffassung*),

принадлежит непосредственно осязанию, а не зрению. Он заявляет: «В случае чисто визуально конституирующегося объекта не имеет места ничего подобного» («Ideas» II, § 37, p. 155; IV, 147). Несмотря на то что глаз в некотором смысле «прикасается» к объекту, который видит (останавливается на нем), сам глаз не становится составной частью своего видения. Подобным же образом, когда мы видим цвета, не существует никакого соответствующего им *Empfindnis* переживания цвета или глаз, которые осуществляют видение. Более того, в то время как рука может *коснуться* другой руки, один глаз не может непосредственно *видеть* другой глаз (как активный чувствующий орган). Я не конституирую свой глаз в качестве внешнего объекта, подобно тому как я конституирую касающуюся руку в качестве объекта, который существует по ту сторону второго объекта, до которого я дотрагиваюсь, и наряду с ним. Гуссерль допускает лишь то, что сам глаз может быть полем локализации в том смысле, что он может быть центром осязательных ощущений (можно дотронуться до глазного яблока, можно почувствовать локализованное движение глаза в глазной впадине посредством «ощущений глазных мышц» и т. д.). Соответственно, Гуссерль говорит: «Я не вижу себя, свое тело, так же, как я осязаю себя», и он делает вывод: «Роль визуальных ощущений в коррелятивном конституировании тела и внешних вещей отлична от той, которую выполняют тактильные ощущения» («Ideas» II, § 37, p. 156; IV, 148).

Доступность для прикосновения, согласно Гуссерлю, свойственна всем видимым вещам (по крайней мере теоретически: до неба, например, дотронуться невозможно), но не все осязаемые вещи видимы. Решающим является то, что Гуссерль настаивает на первичности чувства осязания, когда речь идет об определении местоположения, и поэтому человек, не наделенный чувством осязания, вообще не может иметь являющегося тела («Ideas» II, p. 158; IV, 150). Если бы человек только *видел* свое тело (как, например, в описанной Сартром ситуации разглядывания собственной руки в качестве постороннего объекта, лежащего на столе) без кинестетической составляющей процесса, он не мог бы получить опыта тела, в отличие от обладателя живого тела. Рука является моей, потому что я могу ее коснуться и оживить посредством своего ощущения.

Все остальные чувства, таким образом, являются вторичными по отношению к осязанию, когда мы говорим о той роли, которую они играют в конституировании *Leib* в качестве *Leib*[69].

«Der Aufbau der Tastwelt» Дэвида Катца («Структура мира осязания», 1925)

Как уже было замечено, рассуждения Гуссерля о чувственном конституировании телесности и пространственности развертывались в контексте живого многообразия психологических исследований, осуществлявшихся в Гёттингене. Одним из гёттингенских учеников (а позднее коллегой)[70] Гуссерля был психолог Дэвид Катц, который еще в 1911 г. подробно изучал осязание[71] и продолжил свои исследования после Первой мировой войны в университете Ростока. Большое влияние на Катца оказали его научный руководитель Г.Е. Мюллер и ранние работы Эрнста Генриха Вебера об осязании[72]. Позднее Катц повлиял на Мерло-Понти и Джеймса Дж. Гибсона[73], хотя в последнее время им все чаще пренебрегают в дискуссиях о цвете[74], если не считать кратких упоминаний в работах Герберта Шпигельберга, а также Кевина Маллигана[75], Роберто Касати[76] и Юники Мурата[77]. Несмотря на то что Катц обладал весьма независимым складом ума, Шпигельберг наглядно показал, что Гуссерль существенно повлиял на Катца. Он стремился к «теоретической непредвзятости»[78] и чисто «дескриптивному» подходу, который он предполагал сделать более «феноменологическим и экспериментальным», нежели теоретическим[79].

В своей классической работе «Der Aufbau der Tastwelt» (1925), переведенной на английский язык как «The World of Touch» (1989)[80], Катц излагает в высшей степени детальный, частично феноменологический, частично психологический анализ ощущения осязания. Еще находясь в Гёттингене, Катц провел масштабное эмпирическое исследование чувства осязания, разнообразных жестов рук, разницы между осязанием у зрячих и слепых людей, тех способов, которые используют покупатели ткани при определении на ощупь сочетания шерсти и хлопка,

определенных движений и взаиморасположения пальцев и т. д. Он считал, что его исследования могут оказаться важными и для медицины, и для философии. Критикуя традиционных психологов, которые разделяли способности чувств на высшие (зрение) и низшие, он утверждал, что «практически неисчерпаемая сфера мира осязания»[81] прежде незаслуженно игнорировалась.

Катц поставил под сомнение традиционные пунктиформные, или точечные (имеющие характер точки или «накалывания»), подходы к осязанию и особо подчеркивал роль *движения* в тактильных переживаниях текстуры, гладкости и т. д. Катц также различал активное прикосновение и пассивное.

Метод Катца в «Мире осязания» базируется на его ранних феноменологических исследованиях цвета в габилитационной работе «Способы явления цветов» («Die Erscheinungsweisen der Farben», 1911)[82]. Действительно, на него могло повлиять высказанное Гуссерлем предположение, что между характеристиками видения и сферой осязания можно проводить параллели (см. «Ideens» II, p. 75; Hua IV, 71). Второе, расширенное, издание работы Катца «Die Farbenwelt (World of Colour, 1930)» в значительной степени опирается на исследования Гельба, Голдстайна, Кёлера, Мюллера, Геринга, Эриха Йенша[83], а также Титченера. Катц начинает с описания нашего переживания видения: мы всегда видим вещи на расстоянии и в цвете (даже если перед нами бледный серый цвет). У нас есть переживание пустого пространства между нами и видимыми объектами, благодаря которому мы рассматриваем последние как внешние по отношению к нам. Катц даже признает, что в рамках установки, которую он недвусмысленно называет «естественной установкой»[84], цвета воспринимаются нами в качестве свойств вещей («небо серое»). Кроме того, мы можем видеть движения. Цвет всегда представляется в пространственной форме, которая играет важную роль в сложности и разнообразии наших переживаний цвета. Подобно Беркли, Катц признает сложность, которую язык привносит в наши попытки описания визуальных переживаний.

Катц проводит различие между переживаниями «поверхностного цвета» (*Oberflächenfarbe*), возникающими при взгляде на красный лист бумаги; «пленки», или спектрального цвета (*Flächenfarbe*), при взгляде на красное вечернее небо; и «объемного

цвета» (*Raumfarbe*) при взгляде на стакан красного вина. Цвета занимают пространство различными способами и, несомненно, находятся в некоем пространственном отношении к воспринимающему; например, цветовая плоскость, находящаяся в определенном отношении к глазу, может изменяться в случае внешних объектов, однако никоим образом не в случае того, что рассматривается через спектрометр. Катц говорит о «цвете-пленке» в сравнении с «цветом-поверхностью»[85]. «Цвет-поверхность» непрозрачен, непроницаем и может простираться вдоль другой плоскости, тогда как «цвет-пленка» – например, серое небо – является полупрозрачным, всегда находится на уровне взгляда и вне зависимости от какого-либо объекта, предполагает проницаемость и, безусловно, отличается «неопределенным расположением», а именно находится на неопределенном расстоянии от наблюдателя[86]. Объемные цвета обычно характерны для жидкостей. С точки зрения Катца, особого внимания заслуживает соотношение между освещением (*Erleuchtung*) комнаты и освещенностью (*Beleuchtung*) объектов в комнате. Пустое пространство может быть даже представлено как «полное света». Относительная освещенность объектов имеет свою глубину. Таким образом, изучение света становится в то же время изучением пространства. Катц даже использует слова «брак цвета и пространства» (1930), а позднее Кут Коффка будет утверждать: «Общая теория цвета должна в то же время быть общей теорией пространства и формы»[87].

Схожим образом Адемар Гельб признал Катца «первым, кто по-настоящему осознал, что неизменность цвета невозможно понять в рамках абстрактно изолированной сферы цвета как такового, но только в контексте исчерпывающего исследования структуры нашего пространственно артикулированного перцептивного мира»[88].

Катц начинает с гуссерлианского по духу различения, проводимого им как применительно к зрению, так и применительно к осязанию – различения между «материей осязания», «материей цвета» и «модусом явления» (*Erscheinungsweise*). Материя цвета включает реальные цвета (голубой, серый, etc.), модусы явления включают блеск, яркость и т. д. В сфере осязания имеет место неменьшая сложность, а volume-touch отличается от поверхности, осязаемой при посредстве другого материала (например,

через перчатку). В последнем случае мы имеем дело с особыми «качествами осязания», но они являются весьма гомогенными в противоположность многообразию, обнаруживаемому в [сфере] видимого света.

Катц, в частности (и здесь ему следует Мерло-Понти), утверждает, что движение является столь же сущностно важным для осязания, сколь свет важен для зрительного восприятия, и он получил признание за доведение этого открытия до эмпирической ясности в психологии. Движение есть в некотором роде *медиум* осязания. С точки зрения Катца, почти все тактильные ощущения возникают посредством движения[89]. Катц убежден в том, что ощущения осязания содержат в себе некое знание о пространстве, но он тем не менее ссылается на работы Гельба и Голдстайна о слепых людях, будто бы показывающие, что сами по себе качества осязания не имеют пространственных характеристик[90]. Катц разделяет зрение и осязание по нескольким критериям: в осязании, например, нет ничего соответствующего «освещению» (*Beleuchtung*) в зрительном восприятии. Мерло-Понти, цитируя Катца, утверждает, что движение нашего тела выполняет ту же функцию [для осязания], что освещение для зрения (PP, p. 315; 363). Катц говорит здесь о «феноменологии освещения» (*Beleuchtung*). Он, так же как и Гуссерль, использует понятия нормального или оптимального освещения, а именно цвет объекта как он видится при солнечном свете (хотя существуют исключения; например, белая бумага кажется белее при непрямом солнечном свете)[91]. При таких условиях цвет видится «чистым и нескрытым».

Что касается переживания цвета, Катц отличает *объективизацию* от *субъективизации*. Феномены цвета всегда предстают перед нами в качестве объективированных («там») в пространстве, даже если это иллюзорные цвета. Даже когда мы обсуждаем «внутренний серый цвет» (*Augengrau*), который мы видим с закрытыми глазами, у нас нет чувства, что этот цвет неким образом находится «в нас»: на самом деле нам кажется, что он расположен недалеко от нас (Катц даже предпринимает попытки измерить это расстояние)[92]. В осязании, с другой стороны, может преобладать либо субъективный полюс, либо объективный. В этом смысле феномены осязания являются, по словам Катца, «биполярными».

Трактовка Катцем осязания во многом соответствует его более ранним исследованиям цвета. Его подход заключается в том, чтобы исследовать применимость в сфере осязания различений, характерных для цвета (например, различение между «цветом-пленкой» и «цветом-поверхностью»). Существует поверхностное прикосновение и «объемное прикосновение». Подобно тому как я могу смотреть через лупу, я могу прикасаться через медиум, например перчатку. Еще один пример – ощупывание внутреннего органа через кожу. С другой стороны, в сфере осязания нет ничего похожего на оттенки или насыщенность [цвета].

По мнению Катца, по сравнению с цветом осязанию уделялось недостаточно внимания, хотя осязание может фиксировать очень тонкие различия (например, при определении качественности шерсти на ощупь). Катц считает (соглашаясь с Титченером), что «материя» тактильных ощущений относительно однородна, в отличие от разнообразия переживаемых цветов, однако мир осязания невероятно многообразен: «Полиморфизм мира осязания разительно контрастирует с однообразием его материи»[93].

Осязание распространяется на температуру, гладкость/шероховатость, твердость/мягкость, текстуру, влажность/сухость, вес, объем, движение, вибрации, давление и т. д. Катц различает точечное прикосновение и трение. Он провел целый ряд экспериментов, во время которых люди с завязанными глазами прикасались к разнообразным материалам (шелку, меху, бумаге разного качества, дереву и др.). Катц предполагает существование «остаточных образов осязания», возникающих сразу же после прикосновения к чему-либо, – по аналогии с визуальными остаточными образами. Непосредственно вслед за прикосновением к чему-то у меня возникает резонирующий остаточный образ. Невозможно превратить поверхностное прикосновение в равнозначное «пленочное прикосновение», просто дотрагиваясь до чего-либо все слабее и слабее. Во всех случаях присутствует ощущение поверхностного прикосновения[94]. Кроме того, поверхностное прикосновение следует отличать от сопутствующего ему ощущения сопротивления, которое может возрастать при дополнительном надавливании на поверхность (например, дерево). Согласно Катцу, чувство осязания остается неизменным, в то время как ощущение сопротивления (или давления) возрастает. Суще-

ствует разница между поверхностным прикосновением и прикосновением-погружением (например, когда рука погружена в воду). Есть также объемное прикосновение, при котором, например, я чувствую коробок спичек через ткань. Существует также прикосновение, аналогичное прозрачности цвета, когда я чувствую неровную поверхность через тонкую ткань, которая как будто не оказывает сопротивления, и «нет никакого намека на слияние двух тактильных впечатлений»[95]. Чувство осязания имеет определенное «качество» (*Modifikation*), например мягкая шершавость покрытия бильярдного стола и мягкая гладкость шелка, хотя Катц и отмечает бедность языка для различения между степенями от мягкого до шершавого. Более того, переживания шершавости и гладкости разнятся в зависимости от того, какая перед нами поверхность – влажная, жирная, полированная, липкая и т. д. Равным образом в осязании, как и в зрении, имеет место структура «фигура/фон». Когда я пробегаю пальцами по щетинкам щетки, пространство между щетинками – это не «ничто», а «тактильное пространство, лишенное материи» (PP, p. 316; Fr. 365).

В разделе 27 *Структуры мира осязания*, озаглавленном «Собственное тело как тактильный объект», Катц обращает наше внимание на различение между объективными и субъективными полюсами подобного опыта, когда движущаяся часть тела воспринимает неподвижную часть тела в качестве объекта. Тем не менее субъективное переживание, связанное с одним из полюсов, может выделяться как нечто целое, и посредством усиления внимания (изменения «установки», *Einstellung*) возможно сделать оба тактильных переживания одинаково наличными. В конце этого раздела Катц замечает[96]: «Я обнаружил величайшие трудности, связанные с анализом этих двойных впечатлений, возникающих, когда пальцы одной руки касаются тех же самых пальцев другой или когда пальцы одной руки противодействуют друг другу и тем самым взаимно соприкасаются. В таком случае действительно нелегко сказать, какой палец является тактильным объектом и для какого другого пальца, единство тактильного комплекса достигает здесь высочайшей степени».

Кроме этого замечания, у Катца нет точного анализа того, что происходит, когда пальцы касаются друг друга. Гуссерль также отмечал сложность анализа этого феномена, однако делал

акцент не столько на единстве, сколько на «переплетении», которое оставляет (как позднее скажет Мерло-Понти) определенный «зазор» (*écart*).

Синестезия чувств в «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти

Как известно, «Феноменология восприятия» Мерло-Понти в значительной степени опирается на разнообразные источники, включая феноменологический анализ восприятия (который можно обнаружить у Гуссерля, Штайн, Шаппа, Катца, Линке и Финка) наряду с актуальными в то время исследованиями в сфере гештальтпсихологии (Гельб, Голдштайн, Кёлер, Коффка, Вертгеймер, Гурвич и другие) и клинической психологии (прежде всего Мариус фон Зенден[97], который в попытке ответить на вопрос Молиньё изучал слепых от рождения пациентов, обретших зрение; см.: PP, p. 222–225; 257–260). У Шаппа, например, Мерло-Понти позаимствовал утверждение (которое можно обнаружить и у Гуссерля) о том, что мы видим поверхности вещей в качестве раскрывающих их внутреннюю природу: «Блеск золота дает нам возможность почувствовать его гомогенное строение, в то время как блеклость дерева – гетерогенность [структуры] этого последнего» [ФВ, 294][98].

Главной целью Мерло-Понти в *Феноменологии восприятия* было показать изначальность чувствующего субъекта, имеющего всякий раз свой собственный способ восприятия мира, по отношению к [субъекту] мыслящему. Жизнь рук, глаз и ушей представляет собой «мои естественные Я» (PP, p. 216; 250 [ФВ, 276]). Объектом его критики является как эмпиристский, так и интеллектуалистский подходы к изучению ощущения. В главе «Чувственный опыт» («Le Sentir») Мерло-Понти опирается в основном на исследования цвета у Катца (см. p. 226–308; 352–355 [ФВ, 391–394]). В главе «Вещь и природный мир» («La chose et le monde naturel») он также затрагивает проблему осязания в связи с феноменом неизменности и снова обращается к исследо-

ваниям Катца (см., в частности, PP, p. 315–317; Fr., 366–368 [ФВ, 405–409]). Применительно к цвету Мерло-Понти принимает то различение, которое проводит Катц, – между «поверхностными цветами» и «цветовыми областями». Поверхностные цвета – это не что иное, как свойства объектов, в то время как «цветовые области» (такие, как небо, например) более сложны: они расположены на расстоянии, в параллельной фронтальной плоскости, являются плоскими. Мерло-Понти также опирается на рассуждения Катца о способе переживания освещения и освещенности, «логики освещения» (PP, p. 312; 361).

Осязание Мерло-Понти рассматривает в отношении к чувству неизменности веса и, ссылаясь на Катца, делает следующее замечание: «Этот анализ восприятия веса проясняет все тактильное восприятие: движение собственного тела является для осязания тем же, что и освещение для видения» (PP, p. 315; Fr., 363 [ФВ, 403]).

Далее он различает активное («знающее» прикосновение) и пассивное прикосновение (которое является, по сути, внутренним чувством того, что тебя коснулись в определенном месте, когда само это место не вовлекается в ответное прикосновение, как это происходит, например, при прикосновении к внутренней части уха). Движение необходимо для осязания: определенные тактильные качества (неровность, гладкость) исчезают в отсутствии движения. Опираясь на «Мир осязания» Катца, Мерло-Понти утверждает, что темпоральность является неотъемлемым свойством прикосновения. Дело не только в том, что пальцы должны двигаться по поверхности в течение какого-то объективного отрезка времени, но и темпоральная протяженность тактильного ощущения является важной составляющей нашего чувства пространственной непрерывности поверхности. Для Мерло-Понти «...гладкость не является суммой сходных надавливаний, а представляет собой способ, благодаря которому поверхность использует время нашего тактильного опыта и видоизменяет движение нашей руки» (PP, p. 315; 364 [ФВ, 404]). И далее: «Движение и время являются не только объективными условиями познающего осязания, но и феноменальной составляющей тактильных данных» (PP, p. 315; Fr., 364 [ФВ, 403]).

Мерло-Понти выдвигает общий тезис, что человеческое действие предполагает «всеобщее телесное знание» (*un savoir*

global du corps), которое систематически охватывает все части тела (PP, p. 314; 363 [ФВ, 222]).

В своем исследовании Катц особенно подчеркивал роль руки и диапазон и сложность присущих ей различных модальностей касания – поглаживания, хватания, толкания, ощупывания и т. д. Фактически именно у Катца Мерло-Понти заимствует приписываемое Канту утверждение, которое гласит, что «рука является наружным мозгом» (PP, p. 316; 365 [ФВ, 405])[99]. Катц также проводит различие между ощущением вибрации и ощущением сжатия, давления. И Мерло-Понти вслед за Катцем подчеркивает роль руки как инструмента исследования пространства. Однако он указывает, что, строго говоря, не рука прикасается, но все тело. В то же время Мерло-Понти возвращается к тому соображению, которое высказывается и Гуссерлем, и Эдит Штайн, а именно что я удерживаю чувство осязания *на неопределенном расстоянии* от себя: «Прикасаюсь не я, а мое тело» (PP, p. 316; 365 [ФВ, 405]). Я чувствую ту часть тела, до которой дотрагиваются, например, когда стол касается моей ноги.

В отличие от Гуссерля Мерло-Понти обращает особое внимание на соответствия и связь между осязанием и зрением – двумя способностями, которые применительно к конституированию чувства материальности и пространственности принято противопоставлять. Например, часто думают, что чувство осязания исчезает, когда человек отрывает руку от одной поверхности, перед тем как коснуться другой. Мерло-Понти, напротив, считает, что какое-то неопределенное чувство осязания остается. Это не «тактильное ничто», но «тактильное пространство, лишенное материи, тактильный фон» (PP, p. 316; Fr. 365 [ФВ, 405]). Подобным образом и Катц, и Мерло-Понти говорят о существовании некоей тактильной *памяти,* сходной с остаточным визуальным образом. Когда я прикасаюсь к поверхности материала (например, шелка или меха), я получаю ощущение того, какова эта поверхность на ощупь, и я буду ожидать того же самого ощущения при последующих контактах с тем же материалом. В моем теле присутствует «память» о том, что значит прислониться к стене, опереться о спинку стула и т. д. С помощью этой «памяти» я приобретаю чувство постоянства объекта (PP, p. 317; Fr., 366).

Как мы уже видели, Катц различает субъективное (я чувствую, что мой палец укололи) и объективное (я прикасаюсь к чему-то острому) измерения осязания (и зрения) и считает, что они меняются [местами] в зависимости от переживания. Как правило, человек больше ориентирован на объективное, однако когда, например, человек испытывает боль, преобладает субъективная сторона. Прикосновение к какой-то поверхности рукой в перчатке дает ощущение поверхности по ту сторону перчатки. В *Феноменологии восприятия* Мерло-Понти много внимания уделяет тому способу, посредством которого осязание в буквальном смысле приводит тело и мир в соприкосновение друг с другом, чего не происходит, когда мы используем зрение (которое дает мне чувство, что я нахожусь «везде и нигде»):

> Тактильный опыт плотно прилегает к поверхности нашего тела, мы не можем его развернуть перед собой, он не становится полностью объектом. Соответственно как субъект осязания я не могу похвалиться, что нахожусь повсюду и нигде, не могу забыть здесь того, что именно через мое тело я выхожу в мир, тактильный опыт осуществляется «впереди» меня, он не сосредоточен во мне (PP, p. 316; 365 [ФВ, 405]).

Мерло-Понти считает, что переживание «живой» глубины (не просто номинальное допущение, что это ширина, увиденная сбоку, увиденная кем-то другим) обнаруживает мир, как он формируется нами прежде научного познания (PP, p. 256; Fr. 296 [ФВ, 340]), как он «схватывается изнутри» (PP, p. 257; 298 [ФВ, 342]), а не в результате допущений какой-то «натуральной геометрии». Необходимо заново открыть неоспоримое переживание глубины до того, как оно будет объективировано. Восприятие – это «инициация в мир» (PP, p. 257; 297 [ФВ, 341]), и Мерло-Понти упоминает в связи с этим «изначальную глубину» (PP, p. 266; 308). Цветам присуща «глубина» до того, как они приписываются вещам. Я продавливаю ручкой белое, чтобы написать на бумаге. Если верить Мерло-Понти, прежде геометрической трехмерности существует «экзистенциальное» переживание глубины как «связи между субъектом и миром» (PP, p. 267; 309 [ФВ, 343]).

Содержание главного утверждения Мерло-Понти состоит в том, что именно тело как целое и целостная система чувственных переживаний дает нам чувство [существования] объектов в мире. Не существует отдельно «реальности-для-зрения» (*une réalité-pour-la-vue*) и «реальности-для-осязания» (*une réalité-pour-le-toucher*), но есть «абсолютная реальность», основанная на «моем полном сосуществовании (*ma pleine coexistence*) с этим феноменом» (PP, p. 318; 367–368 [ФВ, 404]). Далее он говорит, что «хрупкость, твердость, прозрачность, хрустальный звук стекла выражают один-единственный способ бытия» (PP, p. 319; 368 [ФВ, 408]). Это, с точки зрения Мерло-Понти, именно то, что Гуссерль подразумевает под присутствием чего-либо «лично», «во плоти» (PP, p. 320; 369 [ФВ, 409]). Существует чувство не разных потоков ощущений, но одного осмысленного [воспринимаемого органами чувств] мира.

Обратимость плоти у позднего Мерло-Понти

Через 15 лет после публикации «Феноменологии восприятия» (1945), в одной из наиболее обсуждаемых глав «Переплетение – хиазма» из незаконченной работы «Видимое и невидимое» (начатой в 1959 г.), Мерло-Понти предпринимает попытку разъяснить тот феноменологический смысл, в котором мы обнаруживаем себя в качестве воспринимающих в мире видимого, который нас окружает и как будто отражает в качестве видящих:

> Видимое вокруг нас кажется покоящимся в себе самом. Как если бы наше видение создавало себя в сердцевине видимого, или как если бы между ним и нами была бы связь столь же тесная, что и связь между морем и пляжем (VI, p. 130; 171 [ВН, 190]).

Видящий не исчезает в видимом, или, наоборот, видящий становится частью видимого и коммуницирует с ним. У нас нет чувства того, что мы создаем видимое, скорее мы сами являемся видимыми в пределах сферы видимого: «Мое видящее тело поддерживает это видимое тело и вместе с ним все остальное види-

мое. Имеется, таким образом, обоюдное включение и вплетение (*entrelacs*) одного в другое» (VI, p. 138; 180 [BH, 201]).

В упомянутом выше отрывке Мерло-Понти пытается выразить это «переплетение» видимого и видения, «[чувствуемого» (*corps senti*) и «чувствующего» тела (*corps sentant*) [BH, 201], которое, как он считает, лежит в основе онтологического монизма плоти. Он говорит о том, что наше зрение «ощупывает взглядом» (буквально осязает) видимое (VI, p. 131; 171 [BH, 190]), и о видящем как об «инкорпорированном» в видимое в процессе того, что можно назвать подлинным воплощением. Подобным образом и в процессе осязания происходит переплетение: моя рука, которую можно почувствовать изнутри, «доступна и снаружи» (VI, p. 133; 174 [BH, 193]). Здесь имеет место внутренний «эффект синергии» чувств, при котором я могу, например, чувствовать себя осязающим и осязаемым в одно и то же время (VI, p. 184–185). Как будто существует «предустановленная» гармония между видящим и видимым. Это «плоть, даваемая плоти» (VI, p. 131n; 171n [BH, 190]).

Плоть (*la chair*), с точки зрения Мерло-Понти, «это фундаментальное понятие, которое не является объединением двух субстанций и не состоит из них, но мыслится благодаря себе самому» (VI, p. 140; 183 [BH, 204]). Более того, плоть по преимуществу характеризуется через обратимость (см. также «Око и дух»), и в этом контексте Мерло-Понти обращается к типичному примеру, когда одна рука касается другой руки (так, что пальцы соприкасаются), стремясь продемонстрировать обратимость в качестве неотъемлемой характеристики не одного только осязания, но и чувствительности как таковой. Для Мерло-Понти это круговорот, или цепь, осязающего и осязаемого; и аналогичным образом существует круговорот видения и видимого (VI, p. 143; 185–186). Кроме того, имеет место переплетение между чувствами: «Имеется даже вписывание того, кто осуществляет касание, в видимое, а видящего – в то, чего касаются» (VI, p. 143; 186 [BH, 208]). Мерло-Понти пишет:

> Когда же, напротив, одна из моих рук касается другой, то мир одной открывается миру другой, так как действие является сколь угодно обратимым, а обе руки принадлежат, как говорится, одному-единственному пространству сознания, и один-единствен-

ный человек касается двумя своими руками одной и той же вещи (VI, p. 141; 183 [BH, 205]).

Мерло-Понти утверждает, что единство переживания обеих рук похоже на единство пары глаз. Наше сознание основывается на дорефлективном, дообъективном единстве тела (VI, p. 141–142; 184). Более того, то, что делает мое тело единым целым, также делает его открытым к переживанию тел других. Тела двух человеческих субъектов касаются друг друга в рукопожатии (пример – межтелесность; VI, p. 142; 184), и эта обратимость уже имеет свой прообраз в [теле каждого] отдельного субъекта. Мир фактически является «межтелесным бытием»; мое тело «сцепляется» с «плотью мира» (VI, p. 144; 187). Мерло-Понти находит примеры подобного воплощения и обратимости и в других сферах, в частности в сцеплении произведения и слышания звука. Я могу слышать свой собственный голос; я могу слушать самого себя, когда говорю. Мерло-Понти считает обратимость характерной чертой человеческого бытия-в-мире. Эта обратимость содержит в себе определенную дистанцированность. Я оказываюсь не в состоянии окончательно совпасть с самим собой в акте самоосязания, скорее я обладаю присутствием для самого себя, которое в то же время указывает на отсутствие меня (*une presence à Soi qui est absence de soi*).

У позднего Мерло-Понти межтелесность (VI, p. 141; 184), развертывающаяся по схеме «плоть, касающаяся плоти», входит в новую онтологию, которая сменяет традиционный субъект-объектный дуализм. Мерло-Понти говорит об обратимости как о неизбежной и, по сути, всегда незавершенной и неосуществленной (VI, p. 147; 191). Когда одна рука дотрагивается до другой, никогда не происходит полного совпадения; эти переживания до конца не совмещаются; таким образом, всегда присутствует «зияние» между прикасающейся рукой и рукой, к которой прикасаются. По мнению Мерло-Понти, это и есть «хиазма», переплетение, между осязанием и зрением, причем такого рода, что ни одно из них не фундирует другое (за исключением, возможно, ситуации, когда одно из них [чувств] функционирует неправильно).

Для Мерло-Понти обратимость, которая у Гуссерля конституирует сущность осязания, также характеризует видение и

видимость и даже чувственную телесность вообще (в том числе телесность голоса). Как пишет Мерло-Понти, отношение между видением и увиденным является «примечательной разновидностью» отношения между осязанием и осязаемым. Согласно Мерло-Понти, глаз находится так же «близко к» видимому, как и рука по отношению к осязаемому, – настолько близко, что, подобно руке, глаз виртуально ощупывает вещи, пользуясь своими собственными посредниками, как то: свет, тень и расстояние. Фокусируясь, глаз пытается дотянуться и как будто обхватить свет, коснуться света, который касается его, – того света, который окутывает собой все видимые вещи. Мерло-Понти пишет:

> Существует отношение моего тела к себе самому, что делает из него vinculum между Я и вещами. Когда моя правая рука касается левой руки, я ощущаю ее как «физическую вещь», но в то же время, если я захочу, произойдет необычайное событие: моя левая рука также начнет ощущать мою правую руку, es wird Leib, es empfindet. Физическая вещь одушевляется – точнее, она остается тем, что она есть, событие не обогащает ее, но на нее распространяется исследовательская способность, которая обживает ее. Стало быть, происходит двойное соприкосновение: мое тело выполняет «нечто похожее на рефлексию». В теле и благодаря телу существует не только однонаправленное отношение того, кто ощущает, к тому, кого ощущают: отношение переворачивается, рука, которой касаются, становится рукой, которая сама касается, и я вынужден признать, что касание здесь распространяется по телу, что тело есть «ощущающая вещь», «субъективный объект»[100] («Signs», p. 166; 210).

Следует отметить, что в приведенном фрагменте Мерло-Понти прямо цитирует «Идеи» II Гуссерля: *es wird Leib, es empfindet* («Ideas» II, p. 152; IV, 145), говоря о теле (*Körper*), *становящемся* одушевленным (*Leib*), а также признавая тот факт, что удвоение и рефлексивность чувств уже являются «в некотором роде рефлексией» (*eine Art von Reflexion*. См.: Hua IV, 5).

В эссе 1961 г. «Око и дух» Мерло-Понти обращает наше внимание на «переплетение» (*l'interlacs*) видящего и видимого, и наоборот[101] («Eye and Mind», p. 163, 16). Между чувствовани-

ем и чувствуемым (как и между мышлением и саморефлексией, предположит Мерло-Понти) есть сущностная «нераздельность» *(l'indivision*: Там же. P. 163) [ОД, 15]. Без тела, которое может рефлексировать о самом себе через прикосновение и видение, «не было бы человеческого бытия». Двойное ощущение становится символом рефлексивности сознания и фундаментальной характеристикой самого человеческого бытия.

Заключение

Исключительно подробные и оригинальные гуссерлевские описания чувственного восприятия, и в особенности природы осязания и его первостепенной важности для телесности (*Leiblichkeit*), позволили Мерло-Понти построить свое более умозрительное метафизическое исследование. Согласно Гуссерлю, осязание и зрение объединяются и образуют единое поле восприятия, но кинестетическое поле, само по себе относящееся главным образом к сфере осязания, наделяет последнее несомненным приоритетом. Помимо этого, Гуссерль вводит феномен двойного ощущения, который принадлежит исключительно осязанию и подчеркивает роль осязания в процессе конституирования тела в качестве *Leib*. Гёттингенский ученик Гуссерля Давид Катц дополнил исследования учителя большим количеством эмпирических подробностей, относящихся к чувствам осязания и зрения и параллелям между ними, а его сравнительный анализ отношений между осязанием и зрением в значительной степени повлиял на Мерло-Понти, особенно во время написания им *Феноменологии восприятия*. В то время как Сартр в своем основном философском произведении *Бытие и ничто* (1943) отказывается от двойного ощущения, считая его всего лишь случайной чертой телесности[102], Мерло-Понти придает двойному ощущению онтологическую значимость в своих поздних работах, таких как «Философ и его тень» (1959), «Око и дух» (1961), а также посмертно опубликованных главах работы «Видимое и невидимое» (1964) и относящихся к ним «Заметках» (1959–1961). С точки зрения Мерло-Понти, феномен «переплетения» и «обратимости» дает начало новой онтологической пара-

дигме плоти, позволяя преодолеть картезианский дуализм души и тела и выражая состояние, именуемое им «межтелесностью (VI, p. 141; 183).

Феноменология осязания и переплетения продолжает обсуждаться Жан-Люком Нанси, Жаком Деррида, Люсом Иригаре и другими[103]. Иригаре, например, обвиняет (с нашей точки зрения неоправданно) Мерло-Понти в том, что у последнего осязание поглощается зрением[104], тогда как, по сути, Мерло-Понти заимствует у Гуссерля обратимость, характерную для плоти, и применяет ее ко всем аспектам телесности. Здесь речь идет совсем не о приоритете видимого. Скорее Мерло-Понти сосредоточивается больше на зрении с целью продемонстрировать, что переплетение осуществляется и в этой сфере тоже, а не только в сфере осязания: «мое тело видит только потому, что является частью видимого» (VI, p. 154; 199 [ВН, 223]); «видимое владеет взглядом» (VI, p. 154; 200 [ВН, 223]). В самом деле Мерло-Понти предпринимает попытку заново помыслить зрительное восприятие в качестве разновидности осязания; и он определенно *не оказывает* предпочтение зрению перед осязанием. Мерло-Понти выражает недовольство по поводу того, что «как только мы что-либо выскажем или подумаем о видении, оно превращается в мышление» (EM, p. 175; 37 [ОД, 34]). В одной из своих поздних «Рабочих записей», комментируя «Диоптрики» Декарта, он как раз критикует Декарта за то, что тот считает, что видение берет начало в уме, и в итоге остается только лишь *мысль* о видении (VI, p. 210, 260), «сжатая до метафизической точки». С точки зрения Мерло-Понти, верно обратное:

> ...поскольку, в конце концов, мы не знаем никакого видения, кроме видения составной субстанции, и именно это разреженное видение мы называем мышлением. Если бытие должно раскрывать себя, то только перед лицом трасцендентности, а не перед лицом интенциональности, и такое бытие есть сырое увязнувшее бытие, возвращающееся к самому себе, есть само *ощущаемое*, делающееся полым (September 1959; VI, p. 210; 260 [ВН, 287–288]).

Именно это «превращение воспринимаемого в нечто полое» (hollowing out) в его воплощенном саморефлексивном переплетении с его единством и дистанцированностью (*l'écart*) подлинно

характеризует человеческое бытие-в-мире как плоть и, согласно Мерло-Понти, лучше запечатлевается на холсте, нежели средствами технизированной науки.

Гуссерлевский тщательный анализ каждого из напластований в конституции чувств на уровне дорефлексивной воплощенной чувствительности нуждается в пересмотре. В частности, описание роли кинестетических ощущений в процессе конституирования воспринятого объекта необходимо в ряде аспектов развить и уточнить. Особенно трудным является вопрос о том, присущи ли чувству осязания очертания, горизонт и фон в том же смысле, в котором они присущи зрению. Вполне возможно, что дальнейшие исследования будут подтверждать и обогащать открытие, изначально совершенное Гуссерлем. Несомненным остается тот факт, что через исследования Катца и преобразования, совершенные Мерло-Понти, гуссерлевская феноменология телесного восприятия оказала огромное влияние на изучение зрения, осязания и телесности в целом в XX в.

Перевод с англ. А.Е. Орловой; под редакцией М.А. Белоусова и А.В. Ямпольской

Примечания

[1] *Chrétien J.-L.* L'Appel et la réponse. Trans. Anne Davenport, Paris: Minuit, 1992 (*Chrétien J.-L.* The Call and the Response. N. Y.: Fordham U. Press, 2004. P. 86).

[2] *Kant I.* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798; (2nd cor. ed.: Königsberg: Nicolovius, 1800) (Academy edition ed. Oswald Külpe. 2nd ed. Göttingen, 1917), vol. 7, p. 323); English trans. by R. Louden as «Anthropology from a Pragmatic Point of View». Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 227–228. Русский перевод дается по изданию: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. С. 433.

[3] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: 2 Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution / Hrsg. Marly Biemel, Husserliana IV (Dordrecht: Kluwer, 1991).

Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer as «Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. 2nd book (Dordrecht: Kluwer, 1989). В дальнейшем цитируются как «Ideas II» с указанием соответствующих страниц английского издания и ссылкой на соответствующий том Гуссерлианы (Hua) и страницы немецкого издания.

[4] Более ранний вариант этого доклада был представлен на 39-м заседании гуссерлевского общества в Гуссерль-архиве в Париже 25 июня 2009 г. Я благодарен моему коллеге Питу Бурку за его критические замечания, а также Саре Хенэмаа, Тому Нинону, Тэну Наберхаусу, Раймону Касси и Джону Дж. Драмонду за их ценные замечания. Доклад был также прочитан в Центре феноменологической философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (Москва) 16 нояб. 2009 г. Я благодарен Виктору Молчанову, Анне Ямпольской, Михаилу Белоусову и другим участникам за их критические замечания.

[5] *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible, texte établi par Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1964. Trans. Alfonso Lingis. The Visible and the Invisible (Evanston, IL: Northwestern U. P., 1968). В дальнейшем цитируется как VI с указанием страницы английского издания и соответствующей страницы французского оригинала.

[6] Термины *le chiasme* (VI, p. 130; 171) и *le chiasma* (VI, p. 214; 264) происходят от греч. *χιασμός* – «скрещивание» и встречаются в работе Мерло-Понти «Видимое и невидимое» (эти термины не присутствуют в его эссе «Око и дух»). Хиазм означает риторическую фигуру (по-английски называемую 'chiasmus'), элементы которой повторяются в форме инверсии, например изречение Цицерона "следует есть, чтобы жить, а не жить, чтобы есть», а также анатомическую особенность, при которой глазные нервы отходят крест-накрест в противоположные полушария. Мерло-Понти не отсылает к этой риторической фигуре как таковой, и часто высказывалось предположение, что он использует указанный термин в анатомическом смысле; см. предисловие издателя к: Fred Evans and Len Lawlor, eds. Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh. Albany, NY: SUNY Press, 2000, esp. P. 17–18. n. 2.

[7] См. также: *Brubaker D.* Merleau-Ponty's Three Intertwinings // The Journal of Value Inquiry 2000. № 34. P. 89–101; *Lawlor L.* Verflechtung: The Triple Significance of Husserl's Course Notes on Husserl's 'Origin of Geometry // Husserl at the Limits of Phenomenology. Ed. Len Lawlor and Bettina Bergo. Evanston: Northwestern U. P., 2002.

[8] См.: *Merleau-Ponty M.* L'Oeil et l'esprit. Ed. Lambert Dousson. Folio Plus, Philosophie. P. 13 (Eye and Mind, trans. Carleton Dallery) // The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics. Evanston: Northwestern U. P., 1964. P. 162. В дальнейшем цитируется как EM с указанием страниц английского перевода и французского издания.

[9] См.: EM, p. 163; p. 16.

[10] EM, p. 169; p. 25. Здесь Мерло-Понти говорит, что метаморфоза видения и видимого «определяет» плоть.

[11] EM, p. 168; p. 24. См. также: *Stawarska B.* Mutual Gaze and Social Cognition // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2006. P. 17–30.

[12] ...toute chair, même celle du monde, rayonne hors d'elle-même (EM, p. 186; p. 55).

[13] В [эссе] «Око и дух» Мерло-Понти иллюстрирует это утверждение словами французского художника Андрэ Маршана (цитирующего, в свою очередь, Пауля Клее): «Иногда вместо того чтобы чувствовать, что я смотрю на лес, я, скорее, чувствую, что лес смотрит на меня». См.: EM, p. 167; p. 23. Мерло-Понти ссылается здесь на интервью Маршана с Жоржем Карбонье в кн.: *Карбонье Ж.* Charbonnier's Le Monologue du peintre. 2 vols. Paris, 1959, которое тогда лишь недавно вышло.

[14] Ссылки на русский перевод даются переводчиком по изданию: *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Пер. с франц. О.Н. Шпараги; Под ред. Т.В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2006. С. 199–200. В дальнейшем цитируется в тексте как ВН с указанием страницы в квадратных скобках (в некоторых случаях перевод уточнен).

[15] Дэвид Катц родился в Касселе 1 октября 1884 г. и учился в Гёттингене, где он вел исследования под руководством специалиста по экспериментальной психологии и психофизике и исследователя восприятия цвета Георга Элиаса Мюллера (1850–1934), который сам был студентом Вильгельма Вундта. Катц также посещал лекции и семинары Гуссерля, и Гуссерль был одним из экспертов на защите его диссертации. Его [работа] «Die Erscheinungweisen der Farben» была опубликована в 1911 г. и позже (1930) появилась ее расширенная версия «Die Farbenwelt», переведенная на английский как «The World of Color». Он опубликовал свой анализ осязания «Der Aufbau der Tastwelt» в 1925 г. в «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane». Ergänzungsband. Vol. 11. P. 1–270 (repr.: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969); пер. Лестера Крюгера *The World of Touch* (Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Pu-

blishers, 1989). Катц продолжал исследования в области экспериментальной и эволюционной психологии в Гёттингене вплоть до 1919 г., когда он перешел в университет Ростока. Он сблизился с представителями гештальтпсихологии, но не был членом их [исследовательской] группы. Он был вынужден покинуть Германию в 1933 г., отправившись сначала в Англию, а затем, в 1937 г., он получил должность в университете Стокгольма, где оставался до своей смерти в 1953 г. Он оказал большое влияние на экологическую теорию восприятия Дж.Дж. Гибсона. См. некролог R. Arnheim «Katz D. 1884–1953» в American Journal of Psychology. Vol. 66. № 4 (oct. 1953). P. 638–642 и работу Лестера Крюгера «Tactual Perception in Historical Perspective: David Katz's World of Touch» в «Tactual Perception: A Sourcebook» / Ed. William Schiff, Emerson Foulke. New York: Cambridge University Press, 1982.

[16] *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945. Trans. C. Smith as «Phenomenology of Perception». London: Routledge & Kegan Paul, 1962. В дальнейшем цитируется как PP с указанием страницы английского перевода и французского оригинала. Дэвид Катц в уже кратко упоминавшейся работе Мерло-Понти «La Structure du comportement» (Paris: PUF, 1942). Trans. A.L. Fisher. The Structure of Behavior. Boston: Beacon Press, 1963.

[17] См.: *Freeland C.* Aristotle on the Sense of Touch // Martha Nussbaum and Amelie O. Rorty. Eds. Essays on Aristotle's De Anima. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 227–248 и Jean-Louis Chrétien The Call and the Response. esp. P. 83–112.

[18] Первые два издания трактата Беркли «An Essay towards a New Theory of Vision» были опубликованы в Дублине в 1709 г. Переработанные версии эссе были опубликованы в 1732 г. вместе с 1-м и 2-м изданием «Алкифрона». Я ссылаюсь здесь на издание: *David R.* Wilkins. Dublin, 2002.

[19] Étienne Bonnot de *Condillac E.B.* Traité des sensations // Condillac E.B. Oeuvres philosophiques de Condillac. Vol. 1. Corpus general des philosophes français tome 33. P.: Presses Universitaires de France, 1947. P. 219–335. Кондильяк родился в Гренобле и был католическим священником, не ведшим службы. Был знаком с Дидро и Руссо и опубликовал ряд трактатов по флософии и психологии, включая «Essai sur l'origine des connaissances humaines» (1746), «Traité des systèmes» (1749), «Traité des sensations» (1754), «Traité des animaux» (1755) и 15-томный «Cours d'études» (1767–1773). Поклонник Локка, он перевел локковское «Эссе» на французский и отстаивал сенсуализм, согласно которому все пред-

ставления, включая память и рефлексию, являются модификациями ощущений («ощущение содержит в себе все способности души»). Кондильяк был знаком с «New Theory of Vision» Беркли по французскому переводу Жонкура (1734) и по обзору этой работы, содержащемся в «Элементах философии Ньютона» Вольтера.

[20] Кондильяк пишет: «L'oeil a donc besoin des secours du tact, pour se faire une habitude des mouvemens propres à la vision; pour s'accoutumer à rapporter ses sensations à l'extrémité des rayons, ou à peu près; et pour juger par-là des distances, des grandeurs, des situations et des figures» (Traité des sensations. B. 3. Ch. iii § 2).

[21] Общий обзор эмпирико-психологических исследований осязания в XIX в. (включая исследования Вундта, Вебера, Джеймса и других) см. в: *Dresslar F.B.* Studies in the Psychology of Touch // The American Journal of Psychology. Vol. 6. № 3 (1894). P. 313–368. Дресслер рассматривает исследования точности оценки расстояния, осуществляемой при помощи активного осязания, оценки веса, и другие типичные темы эмпирических исследований того времени.

[22] Брентано и его ученики сыграли здесь важную роль. См.: *Stumpf C.* Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig, 1873.

[23] См. особенно: *Mulligan K.* Perception // Cambridge Companion to Husserl. Cambridge: CUP, 1995. № 3. P. 225.

[24] Эрик Р. Енш защитил диссертацию под руководством Г.Э. Мюллера (1850–1934) в 1908 г. Областью его исследовательской работы была острота зрения и эйдетическое воображение. Позже он стал сторонником нацистской теории расовых типов в изучении личности и на этом основании получил должность редактора в «Zeitschrift für Psychologie». Он умер в 1940 г. Переписывался с Гуссерлем и посылал ему свои ранние исследования по восприятию лиц.

[25] *Hofmann H.* Untersuchungen über den Empfindungsbegriff // Archiv für die gesamte Psychologie. Vol. 26. Leipzig, 1913. P. 1–136. Хофманн написал свою докторскую диссертацию под руководством Гуссерля и упоминается Гуссерлем в DR § 41. См.: *Spiegelberg H.* Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: Northwestern University Press, 1972. P. 56. Я не смог установить дату его смерти.

[26] См.: *Schapp W.* Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung. Halle, 1910; Шапп учился с Риккертом в Фрайбурге и Дильтеем и Зиммелем в Берлине, перед тем как в 1905 г. отправиться к Гуссерлю в Гёттинген, где он получил докторскую степень в 1909 г. Впоследствии он стал

профессиональным юристом и автором ряда публикаций по философии права и философии истории. Мерло-Понти цитирует его книгу о восприятии и одобрительно о ней отзывается в «Феноменологии восприятия» (см. p. 229–230; Fr., 265).

[27] Жан Анри учился у Гуссерля в Гёттингене, написал диссертацию о [понятии] a priori у Лотце, и позже опубликовал важное исследование о сущности в «Ежегоднике». Он является автором ряда текстов о сновидениях: «La répresentation et le rêve» в «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» (1946. P. 193–206); «Concerning Image, Idea, and Dream» в «Philosophy and Phenomenological Research» (№ 8 1947. P. 188–205); «Quelques thémes d'une phénoménologie du rêve» в «For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology», ed A.-T. Tymieniecka (1959. P. 75–89). Его краткую биографию см.: *Ingarden R.* Jean Hering 1890–1966 // Philosophy and Phenomenological Research. 1967. № 27. P. 308–309.

[28] *Katz D.* Die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung, Zeitschrift für Psychologie Ergängzungsband 7. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1911. Переработанное и дополненное издание вышло в 1930 г. под названием «Der Aufbau der Farbenwelt».

[29] См.: *Spiegelberg H.* Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. P. 40. Георг Элиас Мюллер (1850–1934) родился недалеко от Лейпцига, где он учился в 1868–1869 гг. Затем он отправился в Берлин, чтобы продолжить обучение, но вскоре ушел добровольцем в прусскую армию. В 1871 г. он продолжил обучение, отправившись в 1872 г. в Гёттинген, где работал под руководством Германна Лотце (1817–1881). Он получил должность в Гёттингене в 1876 г., где и оставался в основном последующие 40 лет. Он разработал теорию памяти, используя [предложенную] Германном Эббингаузом методику бессмысленных слогов, при которой забывание [ранее выученного материала] обусловливается, скорее, помехами, создаваемыми позднее выученным материалом, чем «постепенным исчезновением» изначального следа памяти. Он был также сторонником одной из версий «оппонент-процессуальной» теории цветового зрения Генриха Эвальда Геринга (1866–1948), бывшей [в то время] главным конкурентом трехкомпонентной теории [цветового зрения] Германна фон Гельмгольца (1821–1894). Мюллер, по-видимому, весьма враждебно относился к Гуссерлю и ни разу не упоминает его в своих публикациях. См.: *Spiegelberg H.* Op. cit. P. 34, 35.

[30] См. напр.: *Gatti A.* The Perception of Space by Means of Pure Sensations of Touch // The American Journal of Psychology. Golden Jubilee Volume 1887–1937. 1937. Nov. Vol. 50. No 1/4. P. 289–295.

[31] *Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Ed. Ulrich Claesges (Hua XVI) (The Hague: Nijhoff, 1973), trans. by R. Rojcewicz, Thing and Space: Lectures of 1907, Husserl Collected Works VII (Dordrecht: Kluwer, 1997). В дальнейшем цитируется как DR с указанием страниц английского перевода, номера тома Гуссерлианы и страниц немецкого издания.

[32] Порой Гуссерль отказывается говорить именно о кинестетическом «чувстве» (DR XVI, 298).

[33] Понятие «фантом» развито в «Идеях» II, где оно изначально трактуется как такое рассмотрение чувственно являющейся вещи, при котором абстрагируются от каузальности. Гуссерль, однако, также полагал, что в мире имеют место конкретные индивидуальные фантомы, например радуга.

[34] Термин «доэмпирический» особенно неудачен, если он предполагает [существование] некоей опосредующей завесы между воспринимающим и воспринимаемым (an intermediary veil between perceiver and perceived) или двухмерную область, исходя из которой конституируется трехмерность.

[35] См. хороший анализ гуссерлевской трактовки тела в «Идеях II» в [статье]: *Welton D.* Soft, Smooth Hands: Husserl's Phenomenology of the Lived-Body // Donn Welton, ed. The Body. Classic and Contemporary Readings. P. 38–56.

[36] См.: DR § 47, p. 137; XVI, 162.

[37] См. недавно появившийся полезный обзор феноменологии осязания, в котором [анализируемое] Мерло-Понти событие прикосновения одной руки к другой рассматривается в свете современной аналитической философии сознания, в [статье]: *Ratcliffe J.M.* Touch and Situatedness' // International Journal of Philosophical Studies. 2008. Vol. 16. № 3. P. 299–322. См. также [статью]: *Paterson M.* The Senses of Touch: Haptics, Affects and Technologies (Oxford; N. Y.: Berg Publishers, 2007), в которой содержится хороший обзор классических и современных подходов к восприятию. Эклектическое собрание исследований понятия осязания в различных дисциплинах можно найти в кн.: *Classen C., ed.* The Book of Touch. Oxford; N. Y.: Berg Publishers, 2005.

[38] Относительно способа, которым тело вовлекается в восприятие у Гуссерля, см. прекрасное исследование: *Mattens F.* Perception, Body and

the Sense of Touch: Phenomenology and Philosophy of Mind // Husserl Studies. 2009. Vol. 25. P. 97–120.

[39] Мерло-Понти, однако, признает, что едва мы обретаем зрение, как оно может получить приоритет перед осязанием.

[40] *Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907, ed. Ulrich Claesges. The Hague: Nijhoff, 1973 (Hua XVI). Trans. by R. Rojcewicz. Thing and Space: Lectures of 1907. Collected Works VII. Dordrecht: Kluwer, 1997.

[41] Относительно этого см. полезный разбор в [работе]: *Murata J.* Space and Colour: Toward an Ecological Phenomenology // Murata J. Perception, Technology and Life-Worlds (Collection UTCP 1).

[42] Я крайне много почерпнул для себя, прочитав эссе Дж.Дж. Драммонда «On Seeing a Material Thing *in* Space», reprinted в: *Moran D., Embree L.*, eds. Phenomenology. Critical Concepts. L.: Routledge, 2004. Vol. 2. P. 43–55. См. также: *Mattens F.* Body or Eye: A Matter of Sense and Organ // The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. 2008. VIII. P. 93–125.

[43] Понятие перцептивного поля будет развито Ароном Гурвичем в его [работе] «The Field of Consciousness» (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964).

[44] Позиция Эдит Штайн более определенна: с ее точки зрения, не все чувственные данные организуются в полях. Она утверждает: «Несомненно, не существует обонятельного или вкусового поля, аналогичных визуальному и слуховому полям, и мы предпочитаем не рассматривать вопрос, можно ли в том же самом смысле говорить о поле осязания» (*Stein E.* Philosophy of Psychology and the Humanities. Trans. M.C. Baseheart and M. Sawicki. Collected Works of Edith Stein 7. Washington, DC: ICS Publications, 2000. P. 13.

[45] См.: DR § 46, p. 136; Hua XVI, 160. Элизабет Бенке комментирует эти термины в своей [работе] «Edmund Husserl's Contribution to the Phenomenology of the Body in Ideas II» // Thomas Nenon and Lester Embree, eds. Issues in Husserl's Ideas II Dordrecht: Kluwer, 1996. P. 148, № 23.

[46] Этот термин, очевидно, отсылает к [терминам] Лотце «чувства движения» (*Bewegungsgefühle*) и «знаки местоположения» (*Localzeichen*). Идея заключается в том, что я могу чувствовать расположение моих конечностей без помощи других чувств, так что кинестезы оказываются почти шестым чувством.

[47] Термин «кинестетические ощущения» несколько неточен, и сам

Гуссерль непостоянен в своей терминологии. Он говорит об «ощущениях», «комплексах», «обстоятельствах», «явлениях», «процессах» и т. д. Говоря о кинестетическом, Гуссерль имеет в виду не физиологические движения тела (многообразие физических движений, которые может осуществить тело), но, скорее, переживаемое каждым из нас от первого лица чувство движения наших глаз, наклона и поворота головы, взгляда вверх и вниз и т. д., особенно постольку, поскольку эти движения осуществляются *произвольно*. В этом смысле, по Гуссерлю, тело является «произвольно приводимым в движение органом чувств» («Ideas» II. P. 61; IV, 56). См.: *Mattens F.* Perception, Body and the Sense of Touch. P. 100. Разумеется, [в ситуации], когда парикмахер своими руками поворачивает мою голову, все еще присутствует элемент [моей] свободы, заключающийся в том, что я решаю содействовать ему и не напрягаю мышцы шеи, но его акт поворота и наклона моей головы не является тождественным тому, который я осуществляю сам. Мы нуждаемся в большей точности [при описании] этих «кинестетических ощущений»: *чувствую* ли я *нечто иное*, двигая собственной головой, по сравнению с [ситуацией], когда моей головой двигает кто-то другой? Далее, если я всего лишь воображаю, что я поворачиваю собственную голову, не поворачивая ее в действительности, имеют ли место те же самые кинестетические ощущения? Каким именно образом эти ощущения соотносятся с проприоцепцией, также достойно рассмотрения. Полезный анализ [вопросов такого рода] см. в [статье]: *Gallagher S.* Bodily self-awareness and object perception // Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies. 2003. Vol. 7. № 1. P. 53–68. Анатомисты предполагают, что чувство движения сустава является очень сложным, заключая в себе не только мускульные ощущения и ощущения расположения, но также [ощущение] натяжения кожи etc.

[48] См., напр.: *Katz D.* World of Touch. P. 232–233, который цитирует Г.Э. Мюллера (*Müller G.E.* Abriss der Psychologie [Outline of Psychology]. Göttingen, 1924), различающего мускульные ощущения и ощущения расположения, передающиеся в основном при посредстве ощущений прикосновения к коже. Обсуждение этой проблемы продолжается; см.: *Damasio A.* The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness. L.: Heinemann, 1999.

[49] См. заметку Гуссерля от 1921 г., цитируемую в [работе]: *Claesges U.* Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution. The Hague: Nijhoff, 1964. P. 76. № 3.

[50] Интересный разбор см.: Op. cit. P. 93.

[51] Этот вопрос сложен. Ясно, что любой темпоральный момент может содержать в себе любой объект (напр., любую музыкальную ноту – до, ре, ми etc.), так что «материя» должна быть той определенной материей, которая индивидуализирует ноту как таковую. Кажется, что само темпоральное измерение не обладает определенной материей. См.: *Brough J.* Husserl's Phenomenology of Time-Consciousness. Reprinted in: *Moran D., Embree L., eds.* Phenomenology. Critical Concepts. L.: Routledge, 2004. Vol. 2. P. 56–89. Равным образом визуальное пространство может содержать в себе любой «образ» или цвет.

[52] Живое тело переживается как носитель ощущений («Идеи» II § 36) и как орган воли (Там же. § 38), как средство [осуществления] моих «Я могу». В частности, живое тело есть «нулевой пункт ориентации», исходя из которого все направления (верх, низ, близкий, далекий etc.) обретают свой смысл. Гуссерль утверждает, что тело присутствует во всем нашем перцептивном опыте и вовлечено во все функции сознания (Там же. § 38), и эту точку зрения разделяет Мерло-Понти.

[53] Катц («World of Touch». P. 40–41) ссылается на Эвальда Геринга, утверждая, что термин «ощущение» не следует использовать применительно к цветам, поскольку ощущения относятся к внутрителесным (intra-body) переживанием, а цвет всегда переживается как нечто внешнее по отношению к телу.

[54] См.: EM. P. 166; p. 19.

[55] Катц (Op. cit. P. 41) характеризует осязание как «биполярное», поскольку оно содержит в себе как переживание прикосновения, так и осязаемое качество (гладкость etc.), которое раскрывается [посредством прикосновения]. Катц также утверждает, что мы должны изменить нашу «установку» (set) (*Einstellung*) – перевод Einstellung как «set» стал популярным в англо-американской психологии (например, mind-set), – для того чтобы обратить внимание на ощущения в противоположность объективированным ощущаемым качествам. Ощущения боли, с другой стороны, никогда не объективируются в объекте, но всегда переживаются в теле. Декарт отмечает то же обстоятельство, утверждая, что ощущаемое качество щекотания не рассматривается как свойство пера.

[56] Русский перевод приводится по изданию: *Кондильяк Э.Б.* Собр. соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1982. Т. 2. С. 260–261.

[57] Кондильяк пишет: «C'est donc à cette sensation que commencent pour la statue, son corps, les objets et l'espace. à quoi elle reconnoît le sien. Elle

apprend à connoître son corps, et à se reconnoître dans toutes les parties qui le composent ; parce qu'aussi-tôt qu'elle porte la main sur une d'elles, le même être sentant se répond en quelque sorte de l'une à l'autre ; c'est moi. Qu'elle continue de se toucher, par-tout la sensation de solidité mettra de la résistance entre les manieres d'être, et par-tout aussi le même être sentant se répondra, c'est moi, c'est encore moi» (Traité des Sensations. Bk II, ch. V, § 4 (a)).

[58] Феномен прикасающихся друг к другу пальцев или прикасающихся друг к другу рук уже обсуждался Э.Г. Вебером, В. Вундтом и другими. Он упоминается, например, в главе 56 работы Титченера «Manual of Experimental Psychology» (1924). P. 383–384.

[59] Э.Х. Вебер (1795–1879) опубликовал две работы по осязанию: «De Tactu» (1834) и «Tastsinn und Gemeingefühl» (1846), вошедшие в «Карманный словарь по психологии» (*Wagner R.*, ed. Handwörter buch der Physiologie (Pocket dictionary of physiology). Vol. 3. P. 2. P. 481–588). Обе работы переведены и [опубликованы в сборнике]: E.H. Weber on the Tactile Senses / Ed. and trans. Helen E. Ross and David J. Murray. 2nd ed. / Hove, East Sussex: Erlbaum, Taylor & Francis, 1996. Вебер и Г.Т. Фехнер (1801–1887) были основателями психофизики, [науки, сущность которой заключалась в] попытке систематически соотнести физические феномены, например звук или вес, со способом их восприятия. Психофизику можно рассматривать как самую раннюю форму экспериментальной психологии в современном смысле. Вебер аккуратно описал различную чувствительность прикосновения к разным частям тела, восприятие веса, тепла, холода etc. и способность воспринимающего чувствовать, когда к нему прикасаются двумя наконечниками циркуля в одно и то же время. В работе «Der Tastsinn», например, Вебер обсуждает вопрос, возникают ли два ощущения в случае, когда два чувствительных [к прикосновению] участка тела соприкасаются друг с другом. Он утверждает, что два ощущения не сливаются в одно: когда холодная часть тела касается теплой (например, когда рука касается лба), то появляются как ощущение тепла, так и ощущение холода.

[60] См.: *Weber E.H.* Tastsinn und Gemeingefühl // E.H. Weber on the Tactile Senses. P. 212.

[61] Ibid. P. 207.

[62] Слово *Verflechtung* довольно редко встречается у Гуссерля в «Ding und Raum» (e.g. XVI, 162) и «Ideen» II, и, помимо того что оно употребляется применительно к «двойному ощущению», оно также иногда используется для характеристики скрещивания мотиваций (*Erlebnisse*) или [скрещивания] протенций и ретенций (см.: Hua IV 256). Глагол

verflicht и причастие прошедшего времени *verflochten* встречаются в Первом логическом исследовании (§ 1, 9) (и Деррида прокомментировал это). Термин *Verflectung* встречается несколько раз в «Картезианских медитациях» и лекциях Гуссерля «Феноменологическая психология». Гуссерль часто использует его для описания сложного скрещивания различных *Erlebnisse*, например восприятия, воображения, памяти etc. (см., напр., Hua IX 9, 199, 354). Мерло-Понти признает, что он был вдохновлен [этим] термином Гуссерля в своем эссе «Философ и его тень» (*Merleau-Ponty M.* Signes. P.: Gallimard, 1960. P. 222–223; Trans. R. McCleary. Signs. Evanston: Northwestern U.P., 1964. P. 176–177). В примечании к этому тексту Мерло-Понти ссылается на введение Марли Бимеля к 4-му тому Гуссерлианы (Husserliana IV (p. xvii), цитирующего отрывок (к тому времени еще неопубликованный) из 5-го тома Гуссерлианы (S. 124), в котором сказано: «Ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, daß die "N a t u r" und der Leib, in ihrer Verflechtung mit diesem wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinender konstituieren».

[63] Здесь Гуссерль ставит несколько интересных вопросов, на которые он, однако, не дает ответа. Являются ли эти кинестетические ощущения базовыми или «простыми» ощущениями, или они являются очень «сложными продуктами ассоциативного синтеза» (DR XVI 171)?

[64] Русский перевод дается переводчиком по изданию: *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр., под ред. И.С. Вдовиной и Л.С. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 327. В дальнейшем цитируется в тексте как ФВ с указанием страницы в квадратных скобках.

[65] См. также DR § 64: «Слово "глубина" ...пробуждает мысль о представлении рельефа» (P. 194; XVI, 228).

[66] Мерло-Понти будет цитировать эту фразу «es wird Leib, es empfindet» в [работе] «Философ и его тень» (Signs. P. 166; 210).

[67] В своем недавнем докладе «Осязание и чувство реальности» на конференции по телесной субъективности, организованной Ирландской королевской академией Дублина (Royal Irish Academy Dublin, 26 мая 2010 г.) Мэтью Рэтклифф приводил аргументы в пользу тождества переживаний в тех случаях, когда, например, две руки сложены вместе, как в молитве, или когда мы растираем руки, для того чтобы согреть их посредством [взаимного] трения. Рэтклифф утверждает: «Это переживание заключает в себе не чередование между воспринимающей и воспринимаемой руками, но единое восприятие трения». Хотя в данном случае выступающее на первый план переживание кажется единым, [все же] фактически

можно направить внимание на одну руку или на другую и пережить тем самым удвоение и различие переживаний. Я благодарен Мэтью Рэтклиффу за то, что он предоставил мне наброски к этому докладу.

[68] См.: *Klaesges U.* Husserls Theorie der Raumkonstitution и Tadashi Ogawa «“Seeing” and “Touching”: or Overcoming the Soul-Body Dualism», *Analecta Husserliana* vol. XVI (1983). P. 77–94.

[69] Относящиеся сюда анализы первичности осязания см. [в работах]: *Crowell S.* The Mythical and the Meaningless: Husserl and the Two Faces of Nature // Th. Nenon, L. Embree, eds. Issues in Husserl’s Ideas II. Dordrecht: Kluwer, 1996. esp. P. 93–97; *Wyschogrod E.* Doing before Hearing: On the Primacy of Touch // F. Laruelle, ed. Textes pour Emmanuel Levinas. P.: Editions Jean-Michel Place, 1980. P. 179–202.

[70] Касательно отношения Катца к Гуссерлю см.: *Spiegelberg H.* Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1972. P. 42–44. В начальный период своего творчества Катц преуменьшал влияние Гуссерля, хотя он признавал факт посещения им лекций и семинаров Гуссерля, а также то, что он учился у него методу беспредпосылочной дескрипции; см. автобиографию Катца в [работе]: *Spiegelberg H.* Op. cit. Катц также признает влияние Шелера.

[71] См.: *Katz D.* The World of Touch. P. 23.

[72] Эрнст Хайнрих Вебер (1795–1878) изучал медицину в Университете Виттенберга, пока последний не был присоединен к Университету Галле. Его габилитационная работа 1817 г. была посвящена сравнительной анатомии симпатических нервов. Он отправился в Лейпциг, где работал профессором анатомии. Среди его студентов были Вильгельм Вундт и Эвальд Геринг (1834–1918). Вебер разработал то, что в наше время (после Фехнера) известно как закон Вебера (величина *наименьшего ощутимого различия* является постоянной пропорцией изначальной величины стимула). Вебер исследовал нашу способность локализовать ощущения, например, он обнаружил, что два следующих друг за другом ощущения легче различить, чем два одновременных. Различное давление тяжести можно обнаружить, пассивно возлагая тяжесть на руку и поднимая тяжесть рукой. В последнем случае тяжесть определяется лучше. Ставя различные эксперименты, он заметил, что холодные объекты кажутся более тяжелыми, чем теплые.

[73] *Gibson J.J.* The Perception of the Visual World. Boston: Houghton Mifflin, 1950; *Он же*: Observations on Active Touch // Psychological Review 1962. № 69. P. 477–491.

[74] Дэвид Катц, например, не упоминается во влиятельном [труде]: *Hardin C.L.* Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow (Indianapolis: Hackett, 1988).

[75] См.: *Mulligan K.* Perception // The Cambridge Companion to Husserl. Psychologism and its History Revalued (Review of Martin Kusch «Psychologism: A Case Study in the Sociology of Knowledge», 1995). Metascience. 1995. Vol. 8. P. 17–26.

[76] *Casati R.* The Concept of *Sehding* from Hering to Katz // S. Poggi, ed. Gestalt Theory. Its Origins, Foundations and Influence. Florence: Olschky, 1994. P. 21–57.

[77] См.: *Murata J.* Raum und Farbe: Zum Standort einer ökologische Phänomenologie // Leben als Phänomen: Die Freiburger Phänomenologie im Ost-west-dialog / Ed. H.R. Sepp and Ichirō Yamaguchi. Königshausen; Neumann, 2006. P. 215–230. Мурата стремится исследовать способ, которым каждая из чувственных модальностей (зрение, слух, осязание) передает чувство пространства своим особым образом, и особенно чувство цвета. Он проводит интересный анализ понятия *Lokalzeichen* у Лотце.

[78] *Katz D.* The World of Touch. P. 27.

[79] Ibid. P. 27–28. № 3.

[80] *Katz D.* Der Aufbau der Tastwelt // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane Ergänzungsband. Leipzig: Ambrosius Barth, 1925. № 11. Reprinted Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969); Trans. by Lester E. Krueger as «The World of Touch» (Hillsdale, N.J: Lawrence Erlbaum Publishers, 1989). Работа Катца об осязании была продолжением его исследования «Der Aufbau der Farbenwelt, Zeitschrift für Psychologie // Ergänzungsband. 1st ed. Leipzig, 1911; 2nd ed. 1930). S. 1–425; Trans. R.B. McLeod and C.W. Fox as «The World of Colour». L.: Kegan, Paul, Trench, Trubner and Co., 1935; reprinted L.: Routledge, 1999.

[81] *Katz D.* The World of Touch. P. 23.

[82] *Katz D.* Die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung. Leipzig: Barth, 1911.

[83] Эрих Енш (1883–1940) был студентом Гуссерля в Гёттингене, посещал его семинары и послал ему свою докторскую диссертацию о цвете в 1909 г. Между Гуссерлем и Еншем велась переписка. См.: *Spiegelberg H.* Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: Northwestern University Press, 1972. P. 41–43. Относительно его более поздних исследований см.: *Jaensch E.R.* Eidetic Imagery and Typological Methods of Investigation: Their Importance for the

Psychologyof Childhood, the Theory of Education and General Psychology (reprint Routledge, 1999).

[84] Катц называет «естественную» установку также «биологической» установкой из-за ее близости к повседневной жизни; см.: World of Colour. P. 3. Следуя Еншу, он также говорит о «некритической естественной установке» (Ibid. P. 45).

[85] *Katz D*. The World of Colour. P. 10.

[86] Ibid. P. 11.

[87] *Koffka K*. On problems of colour-perception // Acta Psychologica 1. 1936. P. 129–134; см. особенно p. 129.

[88] *Gelb A*. Die Farbenkonstanz der Sehdinge // Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie. B. 12. Ed. W. Avon Bethe, G. von Bergmann, G. Embden, A. Ellinger. Berlin: Springer, 1938. P. 594–678. См. p. 610; Перевод отрывков из этой работы можно найти в следующем издании: A Source Book of Gestalt Psychology. Ed. W.D. Ellis. N. Y.: Harcourt Brace; L.: K. Paul, Trench, Trubner, 1938. P. 196–209.

[89] *Katz D*. Op cit. P. 29.

[90] Ibid. P. 228.

[91] Ibid. P. 85.

[92] Мерло-Понти, с другой стороны, начинает именно с этого переживания в «Феноменологии восприятия», говоря о сером цвете как о «не оставляющем расстояния между мной и им» (PP, p. 3; Fr., p. 9).

[93] *Katz D. World of Touch*. P. 48. В этом месте он цитирует [утверждение] Титченера о скудости материи осязания.

[94] Ibid. P. 50.

[95] Ibid. P. 53.

[96] Ibid. P. 127.

[97] *Senden M. von*. Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation. Leipzig: J.A. Barth, 1932. Trans. by Peter Heath as «Space and Sight» (L.: Methuen, 1960).

[98] Мерло-Понти (PP., p. 229; 265) ссылается на Шаппа (*Schapp W*. Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung, pp. 23ff).

[99] Мерло-Понти цитирует это замечание: «Не сознание осязает или чувствует, но рука, и рука является, как говорит Кант, “наружным мозгом человека”» (PP, p. 316; p. 365). Мерло-Понти отмечает в примечании, что это утверждение «цитируется без ссылки» в [работе] Катца «Der Aufbau der Tastwelt» (1925). Сам Катц пишет: «Кант однажды использовал очень удачный оборот речи, назвав руку наружным мозгом

человека» (*Katz D.* World of Touch. P. 28). Именно такое утверждение ('Die *Hand* ist das auessere Gehirn des Menschen') отсутствует в собрании сочинений Канта, однако см.: Was heißt, sich im Denken zu orientieren? (What is *Orientation* in Thinking // Kant. Political Writings Cambridge: CUP) и цитату из его «Антропологии с прагматической точки зрения» в начале этой статьи. См.: *Woelert P.* Kant's Hands, Spatial Orientation, and the Copernican Turn // Continental Philosophy Review. 2007. № 40. P. 139–150. Общий анализ роли руки см. [в работе]: *Wilson F.* The Hand: How It Shapes the Brain, Language and Culture. N.Y.: Random House, 1998.

[100] Русский перевод дается по изданию: *Мерло-Понти М.* Философ и его тень // Мерло-Понти М. Знаки / Пер. с. фр.; примеч. и послесл. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 2001. С. 190.

[101] Ссылки на русский перевод приводятся переводчиком по изданию: *Мерло-Понти М.* Око и дух. М.: Искусство, 1992 (в дальнейшем цитируется как ОД с указанием страницы в квадратных скобках). С. 16.

[102] См.: *Moran D.* Sartre on Embodiment, Touch, and the «Double Sensation» // Philosophy Today Proceedings of 48th Annual SPEP Meeting (Supplement 2010). *Он же.* Sartre's Ontology of the Body // Vesselin Petrov, ed., Ontological Landscapes – Recent Thought on Conceptual Interfaces between Science and Philosophy. Frankfurt: Ontos-Verlag, 2010.

[103] См.: *Derrida J.* Le toucher – Jean-Luc Nancy. P.: Editions Galilée, 2000. Trans. Christine Irizarry as «On Touching – Jean-Luc Nancy» (Stanford: Stanford UP., 2005).

[104] См.: *Iragaray L.* An Ethics of Sexual Difference. Trans. Carolyn Burke and Gillian Gill. Ithaca, N.Y.: Cornell U.P., 1984. P. 175. Эта критика много обсуждалась во вторичной литературе. См.: *Grosz E.* Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh // Thesis Eleven. 1993. Vol. 36. No. 1. P. 37–59; *Vasseleu C.* Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas, and Merleau-Ponty. L.: Routledge, 1998; *Chanter T.* Wild Meaning: Luce Irigaray's Reading of Merleau-Ponty // Fred Evans and Leonard Lawlor, eds. Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh. Albany; N.Y.: SUNY Press, 2000. P. 219–236. См. также: *Lefort C.* Flesh and Otherness // Leford C. Ontology and Alterity in Merleau-Ponty. Evanston: Northwestern U.P., 1990.

Олег Марченко

Память сердца. Ex libris

О вещая душа моя!
О, сердце, полное тревоги,
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..
Ф.И. Тютчев

В 1922 г. В.А. Фаворский выполнил для о. Павла Флоренского экслибрис, изображающий облаченного в шлем и латы средневекового рыцаря, чья грудь (сердце) пробита стрелой. Деталь эта будет еще одним эпиграфом к предлагаемым наблюдениям.

Нижеследующие заметки – попытка прояснить ряд моментов довольно известного, но, как представляется, весьма сложного, странного и даже загадочного текста, принадлежащего перу Флоренского, сопровожденного эпиграфом из Вяч. Иванова и посвященного их общему другу: «Памяти Владимира Францевича Эрна» (26 V, 1917)[1].

Флоренский предполагал включить текст в планировавшийся им для книгоиздательства «Путь» сборник «Памяти Эрна», он собирал для него материалы, однако замысел этот остался неосуществленным[2].

В.Ф. Эрн (1882–1917) – один из самых заметных представителей русского религиозно-философского Ренессанса начала XX в. – и как талантливый философ, историк, публицист, и как яркая личность. Человек глубокой и подлинной религиозности, больших и разнообразных дарований, цельная натура которого органически сочетала могучее волевое начало и вдохновенную со-

зерцательность, Эрн остался в памяти многих его современников как «исповедник и витязь начала Логоса, мужеской солнечности» (С.Н. Булгаков), «рыцарь без страха и упрека» (С.Н. Дурылин), «истый крестоносец» (А.С. Глинка-Волжский), «мыслитель с темпераментом бойца» (Г.В. Флоровский)[3].

Странность и загадочность посвященного Эрну текста в том, что этот по жанру некролог очень напоминает *мистико-магическую новеллу* с нетривиальным сюжетом, сложной организацией повествования, многослойностью художественного времени[4], глубокой «гнездовой» символикой. Подобного рода жанровые смещения не новость для Флоренского, мыслителя смелого, смуглого, который главы своей богословской диссертации – украшенный барочными эмблемами трактат в письмах (!) – начинает взволнованно-лирическими обращениями, памятными всем, кто читал «Столп и утверждение Истины» (1914): «Мой кроткий, мой ясный! Холодом, грустью и одиночеством дохнула на меня наша сводчатая комната, когда я в первый раз после поездки открыл дверь в нее. Теперь, увы! я вошел в нее уже один, без тебя». «Помнишь ли ты, тихий, наши долгие прогулки по́-лесу – по лесу умирающего августа. <...> Помнишь ли ты, далекий и вечно-близкий Друг, наши проникновенные беседы? Дух Святой и религиозные антиномии – вот что, кажется, интересовало нас более всего» и т. п.[5]

Текст «Памяти...», кроме того, сложен и в другом отношении: в нем соприсутствуют, просвечиваясь друг в друге и взаимоотражаясь, несколько эмоциональных состояний и концептуально-тематических пластов. Воспоминания о почившем друге, общем детстве в Закавказье, об одном из последних приездов в Сергиев Посад Эрна, только что закончившего первую часть своей работы о Платоне[6], совмещаются с беседой с ним как с присутствующим («...Милый друг, ... я расскажу тебе об одном новом впечатлении в связи с твоим отходом отсюда...»). Искреннее переживание горя от потери близкого человека сочетается с продолжением философской полемики, в которой явственны остаточные следы раздраженности и т. д. Полемика друзей – представителей христианского платонизма в русской мысли – носила принципиальный характер и была вызвана односторонним, слишком биографическим, по мнению Флоренского, пониманием Эрном основной интуиции Платона, исключительно солнечной, аполлонической:

«Все, что говорил ты в пути, значительно и важно и для Платона, и для тебя самого, ибо твое исследование о Платоне, несмотря на замкнуто-объективный характер изложения, было явно автобиографично и явно опиралось на лично пережитое. То же, чего ты не договаривал о Платоне, еще более характерно для тебя. Ты не видел ночной стороны платонизма, ты отрицал его дионисийство; и я тогда много спорил с тобою насчет этого, имея в виду Платона»[7].

Некролог как новелла *мистическая*, потому что в ней рассказано о содержании транса, некоего «сна» наяву, который переживает Флоренский 29 апреля 1917 г. (дата смерти Эрна) во время всенощной.

«Запели стихиры на “Господи, воззвах”, и тут напало на меня странное состояние, внешне как будто оцепенение, что ли, и временное забвение всего, что было кругом. Сколько длилось это оцепенение, я не знаю – вероятно, не долго, потому что до окончания стихир я уже пришел в себя и заметил, что мои глаза мокры от слез. Внутренно оно было и полно содержания и как бы длительным. Мне представился ряд ярких, почти как сновидческие образы, быстро проносящихся видений, воспоминаний нашего с тобою знакомства, наши прогулки, наши разговоры, все наше общение»[8].

Стоит напомнить, что Флоренский понимал сон как то, что греки называли ονειρος, т. е. внушение свыше, явление в дольнем мира горнего, тогда как для современного человека сон есть нехитро зашифрованное выражение скудной речи бессознательного[9]. Вопрос о сне специально рассматривается в работе Флоренского «Иконостас» (1918–1922), которая начинается той же констатацией, что и «Столп»: двоемирие, деление всего сотворенного надвое, на мир видимого и мир невидимого, причем эти миры соприкасаются[10]. «Мне представилась, словом, вся твоя жизнь, насколько я знал ее, последовательная и вместе – в едином созерцании»[11].

Но в повествовании присутствует и сон Эрна, вернее два, а еще точнее – один и тот же, который Эрн видит дважды: первый раз – в 1900 г., второй – в 1917, незадолго до смерти; мы еще обратимся к его содержанию.

Некролог как новелла *магическая*, потому что Флоренский как бы «разрешает» уход Эрна, «отпускает» его. «...Я слышу тебя говорящим: “Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое”. А если готово, то я не могу и не должен удерживать тебя от воспарения к

иным светам, предвареніями которых готовился ты к последнему восхищении»[12].

Вячеслав Иванов, о. Павел Флоренский и Владимир Эрн, имена которых присутствуют в названии этих заметок, в жизни были тесно соединены как дружескими связями, так и отношениями творческими. Флоренского и Эрна связывает дружба с детских лет, но и в философской работе они ближайшие единомышленники и сотрудники:

> Ведь мы с тобой учились вместе со второго класса гимназии, часто бывали друг у друга, прожили в одной комнате университетские годы и в дальнейшем часто виделись и гостили один у другого; вместе увлекались мы многим, самым дорогим для нас, вместе воспламенялись теми мечтами, из которых потом выкристаллизовались наши позднейшие жизненные убеждения; вероятно, немного есть мыслей, которые не прошли чрез совместное обсуждение. Наша общая жизнь была насыщена и философскими интересами, и горячим чувством близости; мы прожили нашу дружбу не вяло, – и восторгаясь и ссорясь порою от перенапряжения юношеских мыслей. Мы вместе бродили по лесам и по скалам преимущественно, вместе читали Платона на горных прогалинах и на разогретых солнцем каменных уступах. <...> И мы взаимно наблюдали, часто не говоря о том, ломки, тайные надломы в недрах души друг друга, и оба скорбели, в бессилии помочь, и оба уповали на иные силы помощи, из Вечности»[13].

Но если Эрн и Флоренский друзья-одногодки, то о дружбе Вяч. Иванова и Эрна нужно говорить особо – все же Иванов был старше друзей-тифлисцев на 16 лет. В конце 1904 – начале 1905 г. Эрн гостил у Вяч. Иванова в Швейцарии, в начале 10-х годов они интенсивно общались в Риме, последние годы Эрн с семьей даже жил в московской квартире Иванова на Зубовском бульваре (где и умер). Следует говорить о плодотворном взаимовлиянии этих столь различных по возрасту и «лику» мыслителей, «протеистичного» Иванова и цельного, «монолитного» Эрна. Возможно, ярче всего отношения Эрна и Вяч. Иванова отражены в материале, озаглавленном «Памяти Вл. Ф. Эрна», присланном Ивановым Флоренскому из Сочи 12 июля: «Посылаю Вам, дорогой друг,

глубокочтимый отец Павел, свою страничку в столь счастливо задуманный Вами первый сборник памяти нашего почившего Друга»[14]. Приведем эту страничку полностью, она должна была быть первой в задуманном сборнике памяти философа (в левом верхнем углу проставлен № 1[15]).

Памяти Вл. Ф. Эрна

I

Блаженный Брат! Ты чистым оком зреть
В представшей вновь паломнику Отчизне
Достоин все, что́ помнил в этой жизни, –
Огнем безгневным в Царстве Слав гореть.

Оратай был до жатвы умереть
Любовию предъизбран. Укоризне
Не вырваться из уст на светлой тризне!..
Там, где «мы вместе были», – друга встреть!

Пусть малый дар нам, нищим, был отмерен
Из всех богатств, что́ в путь ты взял с собой,
Куда твой взор стремился голубой:

И в неземном Земле ты будешь верен;
И, Вышней Афродиты видя Лик,
Вспомянешь колос, что́ в пыли поник.

Сочи, май 1917

II

П р е д у в е д о м л е н и е . – Нижеследующее стихотворение было мною написано, когда я жил вместе с другом Эрном, и ему первому прочтено, ибо втайне оно было посвящено ему. Сладость и свет духовного с ним общения – таков был личный смысл и со-

кровенный замысл этих строк. Какое-то целомудренное чувство воспретило мне признаться, что я говорю о нем; быть может, он молчаливо угадал это сам. Впоследствии это стихотворение было введено мною во второй цикл моей (неизданной) лирической трилогии «Человек». – Итак, я приношу эти строки в дань памяти почившего друга потому, что они к нему обращены и им внушены. Пусть будут они, в ряду заветных воспоминаний, сплетшихся в надгробный венок, возлагаемый дружбою на его свежую могилу, свидетельством одного из друзей о внутреннем опыте очищения, которое бывало даром его близости. Нередко, взглянув на него, сидящего молча, я должен был с немалым усилием скрывать внезапное трепетное умиление, готовое излиться в счастливых слезах: мнилось, из его глаз глядели глаза другие, Образ и Подобие Божии в нем сквозили из-за внешних черт несказанным светом. В глубине моей любви к молодому другу, пленявшему меня величием духа, голубиною чистотою души и орлиною зоркостью вперенных в Солнце высоких дум, таилось благоговение к нему, как носителю иного, нового Имени. –

Свершается церковь, когда
Друг другу в глаза мы глядим
И светится внутренний день
Из наших немеющих глаз.
Семью ли лучами звезда,
Очами ль сверкнул серафим, –
Но тает срединная тень,
И в сердце сияет алмаз.

Начертано Имя на нем:
Друг в друге читаем сей знак;
Взаимное шепчем Аминь,
И Третий объемлет двоих.
Двоих знаменует огнем:
Смутясь, отступаем во мрак...
Как дух многозвезден и синь!
Как мир полнозвучен и тих!..

Вячеслав Иванов

Во втором стихотворении (хронологически более раннем)[16] присутствует тема сердца, тема дружбы-филии, проблематика Другого – все то, что так знакомо по ключевым работам Иванова. Как отмечает А.Б. Шишкин, стихотворение «Свершается церковь...» в рукописном автографе из римского архива Вяч. Иванова имеет название φιλία. Значение этого греческого слова рассматривает в «Столпе...», в главе-письме «Дружба», Флоренский (которому, в ответ на посвящение ему статьи Флоренского «Не восхищение непщева», Иванов в послании от 7 октяря 1915 г. писал: «Сладостны мне, лестны и любезны эти знаки связующей нас, как я уповаю, *филии*»)[17]. В первом же (посмертном) стихотворении[18] (и в предуведомлении) обращает на себя внимание прежде всего насыщенность *платонической* образностью и символикой света и Солнца: чистым (освобожденным от бренной телесности) оком друг и брат, вернувшись в небесную Отчизну, где души наши («мы вместе были») предсуществовали *до* рождения-воплощения-ниспадения в земной мир, созерцает мир божественных эйдосов-смыслов, который он и в земной жизни, ведомый Афродитой Уранией, *помнил* (αναμνεσις), видел «орлиною зоркостью вперенных в Солнце высоких дум»...[19]

Выскажу предположение, что эпиграф из Вяч. Иванова к тексту Флоренского появился после получения этого июльского письма. Эпиграф этот – «Солнце-Сердце»[20].

Понятно, почему и в посвященной Эрну страничке Вяч. Иванова (прежде всего в посмертном стихотворении «Блаженный Брат!..»), и тексте Флоренского («Мы вместе ... читали Платона на горных прогалинах и на разогретых солнцем каменных уступах») сразу же вводится тема Платона и Солнца, солнечного постижения: именем Платона начинался творческий путь Эрна[21], темой этой, обещающей *новую жизнь*, был заполнен последний его год[22]. В последнее лето Эрн и Вяч. Иванов посещают Красную Поляну (горное место недалеко от Сочи), именно там Эрн переживает *свое* «солнечное постижение», которое становится ключом его интерпретации учения Платона[23].

Флоренский рассказывает об этом так:

> ...Ты мне несколько раз говорил по приезде из Красной Поляны, а кажется – и писал оттуда, что лето 1916 г. – последнее

> твое лето, – открыло тебе Платона, ибо ты нашел его первичную интуицию. А открыл, ибо сам пережил нечто подобное. <...> Ведь ты помнишь тот опыт, который открыл тебе понимание Платона: в июле 1916 года, кажется, 25-го числа, т. е. как раз «на макушке лета», по народному выражению, на Анну-зимоуказницу, ты поднимался из Красной Поляны на вершину Ачишхо. Снежные твердыни, залитые потоками всепобедного солнца, которое в горах, и в особенности на этот раз, сияло как-то исступленно, вызвали в тебе солнечное восхищение, как сам поведал ты[24].

Если Вяч. Иванов в посвященных Эрну материалах акцентирует прежде всего то, что единило их, столь различных по возрасту, характеру дара, темпераменту и т. п., то интенция текста Флоренского явно иная. Говоря о человеке, с которым на протяжении почти всей его краткой жизни был связан «горячим чувством близости», Флоренский старается выявить и прояснить различие в понимании важнейшей, коренной для обоих философской темы.

> Автобиографическая сторона твоей работы в односторонне-солнечном истолковании Платона болезненно задела меня, и, может быть, по преимуществу педагогически я тогда спорил с тобою, желая отвлечь тебя несколько в сторону. Нельзя жить с сердцем, пронзенным одною только солнечностью; там, где нет творческого мрака пещерных посвящений, Солнце-Аполлон сжигает и губит, переходя в Молоха. И как ты не мог понять, что солнечное восхищение, тобою описанное, уже есть, в своей односторонности, нарушение мистического равновесия, уже есть солнечная смерть[25].

Различие, за которым стоит уже не логика и не работа сознания, а то, что глубже логики, то, что определяет сознание в его эвристичной направленности и логику в ее продуктивном развертывании. «Я помню, что формально ты соглашался со мною, но мои слова не доходили до твоего сознания...»[26] Различие, которое уходит в самую глубокую *глубину*, которое коренится в самом средоточии духовной организации человека, в самой его сердцевине, *сердце*.

Напомним, что часть 2-я «Столпа» – «Разъяснение и доказательство некоторых частностей, в тексте предполагавшихся уже доказанными» – это своего рода экскурсы по ряду проблем; один

из них, а именно XXI, – «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия. (Из статьи П.Д. Юркевича) (к стр. 267)». Здесь находим следующие принципиальные для Флоренского характеристики: «Сердце есть средоточие душевной и духовной жизни человека. В сердце зачинается и рождается решимость человека на такие или другие поступки, в нем возникают многообразные преднамерения и желания; оно есть седалище воли и ее хотений»; «Сердце есть седалище всех познавательных действий души»; «И как мышление есть разговор души с собою, то размышляющий ведет это внутренний разговор в сердце своем...»; «Наконец, сердце есть средоточие нравственной жизни человека»[27].

А в части первой, основной, в главе-письме девятом «Тварь» в контексте темы отрешения от субъективности и необходимости жизни объективным Флоренский говорит самое главное о сердце: «Сердце – не аллегория, а тавтегория»[28]. Что это такое? Вспоминаются прежде всего категория и аллегория. Однако сердце – не категория. Категории – фундаментальные понятия, формы мысли, способы суждения о сущем. Здесь неважно, в аристотелевском ли онтологическом смысле, или в кантовском как форма логической мыслимости объекта вообще, сердце – не способ суждения, не форма высказывания. Отчего не аллегория? Аллегория – это иносказание, условная форма высказывания, при которой наглядный образ означает нечто «иное», чем есть он сам, его содержание остается для него внешним: сердце – не аллегория.

Тавтегория – отсылка к любимому поколениями русских мыслителей Шеллингу[29], именно он во введении в курс философии мифологии говорит: «...Мифология сразу же возникает *как таковая* и не с каким иным смыслом, но с тем, какой она высказывает. <...> Все в ней надо понимать так, как это высказывается, а не так, как если бы тут думали одно, а говорили другое. Мифология не *аллегорична*, она *тавтегорична*. Боги для нее – действительно существующие существа, которые не что-то одно *суть*, а другое *значат*, но *только лишь* то значат, что они суть»[30].

То есть сердце-тавтегория у Флоренского – это сама реальность, само концентрированное выражение глубинного содержания сущего, это сверхсимвол, в котором явлено символизируемое, не иносказание, но осуществление, свершение самой реальнейшей реальности человека.

Но если «философские воззрения... суть диалектическая проработка биографически-личного мистического опыта», то каков изначальный, глубинный опыт Эрна? И как он соотносится с *памятью сердца* его скорбящего друга? Изначальный биографически-личный мистический опыт Эрна проясняется для Флоренского в состоянии транса, «оцепенения» на всенощной (когда он еще не знает о кончине друга):

> ...В содержательности многообразной картины твоей жизни мне чувствовалась одна первичная интуиция. Все вспомнившееся о тебе относилось к солнечным дням, к жаркому времени Закавказья, в особенности к знойному и ослепительному лету. Твой образ рисовался моему воображению, если это было только воображение, в воздушной перспективе прозрачно-голубого горного воздуха, в ослепительном, как только на горах бывает ослепительно, знойном солнце. Я не помню, вспоминался ли ты мне в комнате или среди зимней природы, но если это и было, то не задело сознания: все яркое, запечатлевшееся было пронзено лучами солнца. Вихрем неслись воспоминания и еще более быстрым вихрем растворенные с образами мысли. Словно что-то искалось. Но как только было сказано это слово «пронзено солнечным лучом» – мысль нашла себя[31].

И потому так значимо для Флоренского содержание сна, виденного Эрном дважды, – сна, где присутствует потрясающая версия старого как мир символа – сердце, пронзенное стрелой.

> ...А между тем ты знал гибельность солнечного воспарения, знал на опыте и как-то не считался с ним. <...> И уже после, когда впечатление ослабло, – осенью, ты рассказывал об этом созерцании как об «ужасном», «потому что, – говорил ты, – невозможно видеть такую красоту и не умереть». И этот круг твоих мыслей, вращаясь в тебе полусознательно, облекся в взволновавший тебя сон, виденный за некоторое время до смерти. Ты видел себя держащим в левой руке свое сердце, которое надо было тебе пронзить чем-то острым, что было у тебя в правой, – пронзить как-то необычайно осторожно, ибо от успеха этого все зависело. Это острое, думается мне, была стрела Аполлона. И, как бы перекликаясь с

> твоим солнечным восхищением на Ачишхо, отвечает ему твой сон, виденный ровно 16 лет тому назад в Тифлисе 25-го же июля[32].

Остроту темы выявления, осознания и различения Флоренским биографически-личного мистического опыта друзей-философов можно ощутить ярче, если припомнить некоторые события их жизни в последний эрновский год. Обретя летом 1916 г. в Красной Поляне «солнечное восхищение» и работая над «Верховным постижением Платона», Эрн, как мы знаем, время от времени навещает Флоренского в Сергиевом Посаде и делится с ним своими впечатлениями и размышлениями. Эти последние встречи и беседы друзей оказываются в известном смысле инспирацией, поскольку Флоренский в то время набрасывает первые страницы своих поразительных по силе и отчетливости интроспекции «Воспоминаний прошлых дней» («Детям моим»). После нескольких страниц о своих родителях и семье Флоренский сразу же переходит к изложению самого главного, стремясь зафиксировать изначальное, глубинное. «А т[ак] к[ак] первые детские впечатления определяют дальнейшую внутреннюю жизнь, то я попытаюсь записать возможно точнее все, что я могу припомнить из впечатлений того времени»[33].

Одно из самых ярких впечатлений раннего детства – прогулки с папой по летнему Тифлису (запись от 1916. XI. 23). И сразу же обнаруживается нечто уже знакомое:

> Жгучее тифлисское солнце, дышащий в лицо жар от накаленных скал, стен и мостовой, душный воздух и тяжелые, словно злые, лучи, придавливающие долу своею тяжестью спину и голову, словно прижимающие к мостовой пыль, врезались в мое сознание, и с тех пор во мне живет чувство враждебности Солнца-Молоха, полуденного тифлисского солнца, готового пожрать все живое. В этих прогулках мне открылась еще таинственная и уже определенно враждебная сила природы[34].

Но еще раньше, чем припоминание «враждебного и злого Солнца-губителя»[35], практически первой, а значит, фиксирующей нечто еще более важное и коренное, идет запись Флоренского от 1916. XI. 18: описание того, что́ однажды в сумерках потрясло

его, двухгодовалого, что́ привело его в ужас. «Со мною сделалось что-то вроде нервного припадка: точильщик точил ножи, вертелось-кружилось, издавая специфический звук, колесо, и от него сыпались яркие искры...»

> ...Я остолбенел и пораженный ужасом, и захваченный дерзновенным любопытством, зная, что не до́лжно мне видеть и слышать видимого и слышимого. Но мне открывалась живая действенность таинственных сил естества, бемовская первооснова, гётевские матери. <...> Не знаю, сколько времени длилось это откровение и столбняк. Секунду ли, несколько ли секунд; но, конечно, очень недолго. И только прошел упоительный и страшный миг **слияния** с этим огненным первоявлением природы, только явилось сознание себя, как панический ужас охватил меня. И вот характерная подробность: никогда мне не изменявшее самообладание в минуту **последнего ужаса** появилось у меня и тогда, и это первое из памятуемых мною таинственных потрясений души. <...> Это чувство откровения тайн природы и ужаса, с ним связанного, тютчевской Бездны и влечения к ней было и есть, как мне думается, одна из наиболее внутренних складок моей душевной жизни. Вглядываясь в себя еще пристальнее, я нахожу еще нечто, чему я научился от этого нашего обитания в двух квартирах, сообщающихся двором. Это именно твердое, органическое убеждение в **мистическом** «есть» при противоречии ему эмпирического «кажется»[36].

Вот где коренится и ночная сторона платонизма у Флоренского, и сердце не категория, не аллегория, но тавтегория. И здесь же укоренено осознание того, что именно открылось Флоренскому в его странном оцепенении во время всенощной 29-го апреля 1917 г.:

> Переживая твою жизнь в кратчайший срок, я почувствовал, что вся она была путем к радостно-восторженному пронзению своего сердца солнечным лучом, и плакал я не о тебе, а о нас, в тебе нуждающихся. <...> На этом внутреннем решении прервался поток моих образов и мыслей, но вместе с тем возникла полная уверенность, что эти минуты были вызваны во мне тобою, уже не дождавшимся моего решения. Вернувшись домой после службы и

некоторых дел, я прочел полученную в мое отсутствие телеграмму, поданную 29-го в 5 часов 23 минуты: «Эрн умер»[37].

И бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами –
Вот отчего нам ночь страшна!

Примечания

[1] Был зачитан по просьбе автора С.Н. Булгаковым 26 мая 1917 г. в Москве на заседании Религиозно-философского общества, посвященного памяти Эрна. Первая публикация: Христианская мысль. Киев. 1917. № 11/12. С. 69–74. Далее цитируется как «Памяти...» по изд.: *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 346–351. Составители и комментаторы сообщают (С. 760), что имеется беловая рукопись, написанная под диктовку Флоренского о. Александром Гиацинтовым; на первой странице особо, после завершения диктовки, самим Флоренским вписан эпиграф из Вячеслава Иванова.

[2] Часть материалов сохранилась в архиве семьи Флоренских; выражаю искреннюю признательность о. Андронику Трубачеву за возможность работы с ними. О замысле сборника см.: *Голлербах Е.А.* К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 191–192; см. также нашу публикацию с подробными комментариями работы С.Н. Дурылина «Памяти В.Ф. Эрна» из архивных материалов к этому сборнику: *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX вв. Исследования и материалы. Ч. 1. М., 2007. С. 241–263.

[3] О жизни и философских взглядах В.Ф. Эрна см.: *Staglich D.* Vladimir F. Ern (1882–1917). Sein philosophisches und publizistischen Werk. Bonn, 1967; *Марченко О.В.* Очерки по истории философии. М., 2002. С. 158–230; богатый материал собран в 1064-страничном томе: В.Ф. Эрн: pro et contra. СПб., 2006.

[4] О понимании Флоренским времени как сопряжении *разрывностей* шла речь в нашем выступлении «Тема новоевропейского “рационализма” у Павла Флоренского и Владимира Эрна» на международной

конференции «Pavel Florenski et l'Europe, Creuset d'influences et intériorisation des marges (III) Павел Флоренский и Европа», Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 12–14 ноября 2009 г.

[5] *Флоренский П.А.* Сочинения. Т. 1: Столп и утверждение Истины (I). М., 1990. С. 9, 109. Своего рода архаико-авангардная диалектика, понимаемая не как coincidentia oppositorum, но как сочетание несочетаемого: принцип (нео)барокко.

[6] Последняя большая, прерванная смертью работа Эрна «Верховное постижение Платона. Введение в изучение Платоновых творений», посвященная памяти кн. С.Н. Трубецкого (впервые: Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 137–138 (II–III). С. 102–173; совр. изд.: *Эрн В.Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 463–532). Прочитывая *гносеологически* знаменитое начало VII книги «Государства» («В мифе о "пещере" мы имеем сокращенную транскрипцию всего платонизма»), Эрн дает здесь тонкий анализ диалога «Федр», обнаруживая в нем «запись» исходной интуиции Платона, *солнечного постижения*. «Со стороны формальной мысль, развиваемая тобою, – общая нам обоим мысль, неоднократно обсуждавшаяся нами, – а именно, что философские воззрения Платона суть диалектическая проработка его биографически-личного мистического опыта, – пишет Флоренский. – Но если так, рассуждал ты, то и характер всей мысли Платона определяется каким-то исходным опытом, впервые введшим Платона в Царство вечного бытия и в зачатке содержащим всю систему мысли Платона. <...> Эту первичную запись платоновского посвящения и, следовательно, первичное изложение платоновской мысли в ее целом ты нашел в "Федре", в том, что ты назвал "*солнечным посвящением Платона*". По твоему убеждению, именно в той самой конкретной обстановке, которая изображена с протокольной точностию в диалоге "Федр", Платон пережил там же изображенное экстатическое состояние от ослепительных лучей полуденного солнца Аттики, среди раскаленных скал и выжженных полей. В этом экстазе, или "солнечном восхищении", ἁρπαγμὸς ἡλιακός, Платон воспринял светоносно солнечную природу горнего мира. Так был открыт платонизм» (Памяти... С. 349).

[7] Там же.

[8] Памяти... С. 347.

[9] Впрочем, философы всегда больше интересовались бодрствующей душой, работой сознания. Интерес к теме сна и сновидения связан с кардинальными изменениями в культуре, символическое выражение которых можно видеть в надписи на камне в сквере имени Фрейда в цен-

тре Вены, напротив так называемого Народного собора: «Голос разума негромок».

[10] «С о н – вот первая и простейшая, т. е. в смысле нашей полной привычки к нему, ступень жизни в невидимом. Пусть эта ступень есть низшая, по крайней мере чаще всего бывает низшей; но и сон, даже в диком своем состоянии, невоспитанный сон, – восторгает душу в невидимое и дает даже самым нечутким из нас предощущение, что е́сть и иное, кроме того, что мы склонны считать единственно жизнью» (*Флоренский П., свящ.* Иконостас) // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 419.

[11] Памяти... С. 347.

[12] Памяти... С. 351. Цитируется Псалтырь 107:2.

[13] Памяти... С. 346–347.

[14] Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским // Вяч. Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 114.

[15] Публикуется по рукописному автографу, сохранившемуся в архиве семьи Флоренских, в папке 15 «М[атериа]лы о В.Ф. Эрне». А.Б. Шишкин в примечаниях к «Переписке Вячеслава Иванова с Флоренским» опубликовал черновик этой страницы: указ. изд. С. 114–115.

[16] См.: *Иванов В.* Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1987. Т. 3. С. 215–216, с некоторыми разночтениями.

[17] Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским // Вяч. Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 108–109. См. замечательную работу, где много внимания уделено Эрну: *Обатнин Г.В.* «Φιλία» Вяч. Иванова как ракурс к биографии // Donum homini universali. Сбор. ст. в честь 70-летия Н.В. Котрелева. М., 2011. С. 214–247.

[18] Текст стихотворения опубликован в изд: *Иванов В.* Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1987. Т. 4. С. 63 (тетрадь С из римского архива), с некоторыми разночтениями.

[19] Фамилия Эрн шведского происхождения, и означает «орел». Тема верности матери-Земле и тема живой Природы – чрезвычайно важна и для Иванова, и для Эрна, но здесь мы не можем ее обсуждать.

[20] Это название первого раздела из книги стихотворений Вяч. Иванова «Cor ardens» (Пламенеющее сердце) (2 тома, 1911). Напомню, что книга 5-я «Cor Ardens» – Rosarium, «Газэлы» имеет посвящение: «Владимиру Францевичу Эрну эти сны об Афродите Небесной посвящаю с

любовью» (*Иванов В.* Указ. соч. Т. 2. С. 451) (18 газэл). Любопытно, что в разделе «Солнце-сердце» третье стихотворение «Солнце» – это газэла (С. 231–232).

[21] «Когда я вкратце познакомил своих учеников с философией Платона (в связи с умственным движением в Афинах послесократовского времени), В.Ф. Эрн в классе же поставил мне вопрос: “Не есть ли учение Платона об идеях основа всех последующих философских систем?” Этот вопрос, а равно и ряд других, несомненно свидетельствовал, что Эрн начитан и знает много больше, чем хороший ученик 8-го класса тогдашней русской гимназии» (*Гехтман Г.Н.* В.Ф. Эрн (Впечатления бывшего учителя гимназии) // Архив семьи Флоренских; из материалов для сборника памяти Эрна, № 2. С. 4).

[22] «Ты говорил, что считаешь себя ничего до сих пор не написавшим и что это первая работа твоя, которая почти адекватно выражает твою мысль и которую ты признаешь за удавшуюся тебе. Ты считал, что до сих пор ты не существуешь как писатель и лишь этой работой вступаешь на писательское поприще» (Памяти... С. 348). К этому времени Эрн был автором четырех больших книг, нескольких брошюр, более сотни статей.

[23] Византинист Ю.А. Кулаковский в письме В.С. Иконникову от 21 июля 1916 г. из Красной Поляны оставил любопытное свидетельство: «Хоть я ехал сюда на одиночество (и этого вовсе не боялся), но вышло, что имею сожителя – поэта Вячеслава Иванова. Это весьма интересный человек, с которым наши беседы за утренним и вечерним чаем имеют чрезвычайно широкий и очень разнообразный диапазон. Он учёный классик, и к нему приложима кличка, которую дал некогда Роде начинавшему свою литературную карьеру Ницше, – der DiesuBiche Vogel [«сладкопевец»]. Он теперь переводит метрами подлинника трагедии Эсхила для серии Сабашникова. Здесь же и его молодой друг, философ [В.Ф.] Эрн, прошумевший своей речью “От Канта к Круппу”, человек образованный и убеждённый православный христианин. Он что-то пишет теперь о Платоне (Фэдр). Таким образом, я живу здесь в очень интересном обществе. Жёны обоих очень милые дамы» (Цит. по: *Пучков А.А.* Юлиан Кулаковский и его время. Из истории антиковедения и византинистики в России. 2-е изд., перераб. и доп. СПб., 2004. С. 260).

[24] Памяти... С. 348, 350.

[25] Там же. С. 349–350.

[26] Там же. С. 350.

[27] *Флоренский П.А.* Сочинения. Т. 1: Столп и утверждение Истины (II). М., 1990. С. 535–537. В проспекте предполагаемого издания сочинений Юркевича 1919 г., в аннотации «Сердца и его значения в духовной жизни человека», которую подготовил, похоже, А.Ф. Лосев, дана замечательная характеристика: «Корень структуры человеческой психики обнаруживается в сердце как средоточии эмоционально-цельного потока сознания; характеристика “я” близко напоминает Бергсона или “Stream of Thought” Джемса» (см. примеч. в изд.: *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 642).

[28] Там же. С. 268.

[29] Понятие впервые ввел, похоже, С.Т. Кольридж в работе о самофракийских божествах Шеллинга, подсказывает Юрий Вестель.

[30] *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 324–325.

[31] Памяти... С. 348.

[32] Памяти... С. 350. Говоря о тифлисском сне, Флоренский приводит выдержку из дневника Эрна. Сон этот произвел на самого Эрна сильное впечатление, о чем говорит и Е.Я. Архиппов, вспоминая московские студенческие годы: «Тогда же, в этот период подготовки к экзаменам Вл. Фр-ч рассказал мне о своём апокалипсически-страшном видении, которое он видел в год окончания гимназии (лето 1900 года). Копьём, которое держал правой рукой, он вот-вот готов был пронзить *своё сердце*, лежавшее в левой руке. Он не комментировал тогда своего видения, а я оценил в нём какую-то жутко-привлекательную поэтическую сторону» (*Архиппов Е.Я.* Памяти Владимира Эрна // Архив семьи Флоренских. Из материалов для сборника памяти Эрна. № 3. Тетрадь 2. С. 22–23).

[33] *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С. 31.

[34] Там же. С. 36.

[35] Там же.

[36] Там же. С. 32, 33.

[37] Памяти... С. 351.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Нелли Мотрошилова

Эдмунд Гуссерль о «чистой геометрии»: новый тип исторического понимания науки

Важнейший и по-своему парадоксальный элемент поздней феноменологии Гуссерля, наиболее полно и явно воплощенный в работе «Кризис европейских наук и “трансцендентальная феноменология”», состоит в том, что на ясно обрисованный, чреватый самыми губительными последствиями цивилизационный кризис духа, включая всесторонний кризис духа «европейского человечества», Гуссерль отвечает рафинированной специальной концепцией, раскрывающей суть «физикалистского объективизма нового времени», точнее, противоречие между таким объективизмом и «трансцендентальным субъективизмом». О чем повествует раздел II «Кризиса...»? Чтобы разобраться в том, почему Гуссерль избрал такой, на первый взгляд странный, якобы частный и уже потому неадекватный способ объяснить упомянутый универсальный кризис и наметить пути выхода из него, надо внимательно и подробно проанализировать данный раздел.

§ 8 «Кризиса» носит название «Происхождение новой идеи универсальности науки в [процессе] преобразования (Umgestaltung) математики». Собственно, употребленное здесь Гуссерлем слово «Umgestaltung» означает, что математике в эпоху Галилея была придана новая форма, т. е. что прежняя форма существенно (о чем говорит приставка «Um-») изменилась.

О каком же изменении формы науки идет речь и по праву ли, пусть даже и существенному преобразованию, одной из научных дисциплин придается столь широкое социально-историческое значение?

Об изменении формы математики, о существенном изменении ее стиля и значения говорится в сравнении с античной

математической мыслью. Правда, нововременная реформа математики велась, по Гуссерлю, также и с опорой на достижения античной философии, включавшей в себя науку, поскольку та уже «идеализировала» мир математики и математического[1].

Античная математическая мысль, «руководимая платоновским учением об идеях, идеализировала, – пишет Гуссерль, – эмпирические числа, величины, эмпирические пространственные фигуры, точки, линии, плоскости, тела; воедино с этим теоремы и доказательства геометрии были преобразованы в идеально-геометрические теоремы и доказательства. И более того: вместе с Евклидовой геометрией возникла в высшей степени впечатляющая идея направленной на широко и высоко простирающуюся идеальную цель системно-единой дедуктивной теории: основываясь на основополагающих “аксиоматических” понятиях и положениях, двигаясь далее в форме аподиктических выводов, выстроить целостность исходя из чистой рациональности – целостность, относительно которой можно будет усмотреть ее безусловную истинность и которая будет состоять из истин, как непосредственно и безусловно очевидных, так и усматриваемых опосредованно» (Ibid. S. 18–19). Евклидова геометрия, подобно всей древней математике, согласно Гуссерлю, ставила перед собой только конечные задачи и оставалась в пределах «конечно замкнутого Apriori» (S. 19). Параллельно ей – и тоже в качестве «конечной», т. е. все же конкретной, частной области, развилась аристотелевская силлогистика. А вот через столетия явилось на свет принципиально отличное понимание, которое Гуссерль суммарно увязывает с таким особым толкованием науки, при коем именно ей, прежде всего математике, вверяется совершенно новая, ответственная и по сути уже выходящая за пределы науки и научности задача – помочь человеку и человечеству устремиться в бесконечное. Гуссерль констатирует: «Концепция этой идеи рационального бесконечного бытийного целого (Seinsalls) [вкупе] с систематической рациональной наукой, овладевающей этим целым, была неслыханным новшеством. Была создана концепция бесконечного мира, здесь – мира идеальностей, как такого мира, объекты которого становятся доступными познанию не по отдельности, несовершенным и случайным образом, но открываются благодаря

рациональному, системно единому методу – а в бесконечном продвижении раскрывается и каждый объект соответственно своему полному в-себе-бытию» (S. 19).

Итак, согласно Гуссерлю, в Новое время возникло (как, когда, почему, на какой основе – особые вопросы, которые еще будут обсуждаться) «*неслыханное*», *совершенно новое и новаторское общее представление и о мире как целом, и о каждом его объекте*, и о науке, «без остатка»-де овладевающей таким «в себе» рациональным, целостно-бесконечным миром. И дело было не только, даже не столько в тех разделах (собственно математических) наук, которые исследовали «идеальное пространство».

В силу вступило, продолжает Гуссерль, более широкое и общее толкование, идея «формальной математики» (Ibid.), в которую включались, помимо геометрии, начала алгебры, математика континуума, аналитическая геометрия. «Со свойственными новому человечеству отвагой и оригинальностью отсюда скоро предвосхищающим образом выстраивается великий идеал в новом смысле рациональной всеохватывающей науки и собственно идея о том, что бесконечное всецелое (Allheit) всего вообще сущего в себе является рациональным всеединством (Alleinheit), а овладевать им, как считали, следует соответственно – с помощью универсальной науки, и овладевать полностью, без остатка» (S. 20).

Эта идея вызрела далеко не сразу, но еще в виде не вполне ясных предчувствий она стала определять, по Гуссерлю, не только движение науки, но и весь процесс развития человечества. Сначала она была опробована в математике, а затем мощно проникла в естествознание – в виде «полностью новой идеи математического естествознания». Последнему же, полагает Гуссерль, было по праву присвоено имя «галилеевского естествознания». Отсюда важный шаг основателя феноменологии к прояснению роли Галилео Галилея в том идейно-духовном процессе, который в «Кризисе» назван «галилеевской математизацией природы», и осмыслить роль и характер которого автор далее намеревается.

Забегая вперед, скажем, сначала кратко, предварительно, о *характере, специфике и типе* гуссерлевского анализа. Его особенность в том, что здесь, по сути, нет сколько-нибудь конкретного историко-научного или историко-философского изыскания, в частности ссылок на те или иные работы, цитат из них, упомина-

ний о других исторических фактах. Итак, разговор идет как бы и исторический, но не конкретно-исторический, а сущностный, типологический. И опирается он не только на собственно «галилеевские» образцы, реалии, примеры. Имеется в виду, «интендируется» и тщательно исследуется обобщенно схваченное мыслью многомерное *духовно-историческое образование*, относимое (и, как я думаю, по праву) к целой эпохе, правда, с размытыми границами, находящее воплощение во множестве конкретных обличий и примеров. Что существенно: оформились идеи, цели, ценности, на целые столетия сохранившие предвосхищающее значение; они стали идеалом, образцом, парадигмальным идейно-духовным целым, системой ориентиров (по крайней мере) для европейского человечества. Для начала такой характеристики достаточно. (Впоследствии к вопросу о специфике необычного гуссерлевского исторического анализа мы еще будем возвращаться, проясняя его черты и особенности.)

«Галилеева математизация природы»

Эти слова – заголовок знаменитого обширного § 9 «Кризиса». Суть исследуемой – как мы увидим, широко и масштабно – математизации снова же определяется через сопоставление с античной философией и математикой, т. е., собственно, с античным мировоззрением. Если для последнего, когда оно уже испытало «идеализирующее» влияние платонизма, реальное определялось через *причастность* к идеальному, то для нововременного взгляда, когда он уже подвергся воздействию галилеевских парадигм, сама реальность предстала внутренне, в-себе «математизированной». Цитирую Гуссерля: «В галилеевской математизации природы сама природа под руководством новой математики идеализируется, природа сама – если воспользоваться современным языком – становится математическим множеством» (S. 20).

И далее основатель феноменологии предлагает поискать ответ на коренной вопрос: «В чем смысл этой математизации природы, как мы реконструируем ход мысли, который такую математизацию мотивирует?» В ответ на него как раз и раз-

вертывается размышление Гуссерля, беспрецедентное и по своему содержанию, по теоретической глубине, по философско-теоретическому жанру и по широте охватываемых тем и проблем; во всяком случае, оно выходит далеко за рамки и традиционных, и имевшихся к 30-м годам XX в. уже новых тогда ответов[2] на подобные, как будто бы частные «историко-научные» вопросы.

Тематика «чистой геометрии» специально обсуждается в небольшом раздельчике под литерой а) § 9 «Кризиса» – и в примыкающем к нему поистине выдающемся тексте Приложения III, теперь более известного под именем «Начало геометрии».

Анализ, предпринимаемый в первых разделах гуссерлевского исследования, весьма необычен для традиционной истории науки и истории философии, которые, как правило, изначально находятся в круге внутринаучных идей, повествуя о том, как видят и оценивают свой материал ученые, философы – в данном случае математики (геометры), физики, а также философы, непосредственно вовлеченные в процессы развития естествознания (а последних в первые века нового времени – в эпоху Декарта или Лейбница – было немало). Гуссерль и тут меняет перспективу, инициируя *новую постановку вопроса*. И вот она, сначала кратко: «Здесь мы, чтобы прояснить формирование мыслей Галилея, должны реконструировать не только то, что его сознательно мотивировало. Скорее было бы также поучительным *высветить то, что было implizite заключено в его путеводном образе математики*, но что для него, однако, при направленности его интереса оставалось скрытым: в качестве скрытых смысловых предпосылок (Sinnesvoraussetzungen) все это должно было, естественно, войти в его физику» (S. 21–22; курсив мой. – *Н. М.*).

Что же это были за «смысловые предпосылки», которые, с одной стороны, уже существовали, имплицитно «вошли» в физику Галилея, а с другой стороны, «остались скрытыми» даже для этого гениального ученого? Это очень трудный, но в то же время коренной, характерный именно для позднего Гуссерля вопрос, тесно связанный, как мы еще увидим, с новаторской феноменологической темой *жизненного мира*.

Гуссерль движется по пути чрезвычайно сложного, изощренного размышления, пытается предложить такие решения, к

которым наука в виде математического естествознания не была подготовлена во время написания «Кризиса»; она, по всей вероятности, плохо подготовлена к ним и сегодня. Ведь образы, понятия, формулы математического естествознания и тем более самой математики («чистой геометрии») кажутся столь бесспорными и – по предоставлении соответствующих доказательств – столь нерушимыми, вечными «чистыми истинами»[3], что спрашивать об их «происхождении» (Ursprung) и об «имплицитном», самой наукой не проясненном смыслосодержании как бы и бессмысленно.

Между тем Гуссерль привлекает внимание к тому, что в обычной жизни, в донаучном «жизненном мире» нам – вместе с телами (причем не с «идеализированными» телами естествознания, а с телами в обычном смысле слова – *die* Körper) – даются и фигуры, формы, которые (как-то и когда-то) идеализирует, «математизирует» наука. Но ведь и науке, при всех ее отвлечениях, идеализациях, приходится «выходить в мир», для естествознания это мир природы, совокупность тел. Складывается причудливое, двойственное отношение. С одной стороны, внутри естествознания, когда оно наполняется математическими идеализациями, фигурируют особые «тела». С другой стороны, при «возврате в мир», «окружающий мир» (Гуссерль называет его *Um*welt, т. е. здесь буквально: мир вокруг нас), – а это необходимый шаг для естествознания – науке так или иначе приходится иметь дело с реальными телами в собственном, обычном смысле. «В окружающем созерцаемом мире, – так и пишет Гуссерль, – мы при абстрактном повороте внимания к только пространственно-временным гештальтам, [именуемым] «телами», все же познаем не геометрически-идеальные тела, а как раз сами тела (*die* Körper), и мы их в самом деле узнаем, познаем вместе с тем их содержанием, которое является действительным опытным содержанием» (S. 22).

При этом, однако, совершаются – по ходу дела, подчас совсем незаметно, бессознательно для множества, а в тенденции миллионов геометров и изучающих геометрию – удивительные превращения, вследствие которых реальные соотношения как бы переворачиваются с ног на голову. В результате создается некая парадигматическая система мыслительных действий, процедур, которая – при всей ее «превращенности» – входит, что называется, в плоть и кровь математизирующего естествознания.

Характерно, что превращенность, как правило, не объективируется сколько-нибудь ясно для участников процесса, тем более не разоблачается. В то же время *она не просто укореняется, а становится предпосылкой, формой, обеспечивающей успех именно математического естествознания.* Каковы же эти типологические действия, лежащие в основе математизирования, о сути которых ученые, совершая их, чаще всего не отдают себе отчета?

К примеру, ученые отвлекаются от того, что в окружающем нас мире нет и не может быть неких идеально-прямых, круглых (или каких-либо других) гештальтов, с какими работает геометрия. Нет и не может быть «идеальных», точных равенств, какими оперирует математика. Такого математического «совершенства» нет, и его никогда не поможет достигнуть никакая самая продвинутая техника. Однако это не смущает «чистого» геометра, вообще математика, физика. Наоборот: как бы параллельно «неточному», «несовершенному» и т. д. миру обычных тел и их соотношений воздвигается новый – «идеальный» и далее идеализируемый мир, а вместе с ним и на первый взгляд причудливая, но превращающаяся в обычную, даже рутинную работа с этим «миром». «На месте реальной практики, – пишет Гуссерль, – ...мы имеем теперь идеальную практику “чистого мышления”, которая обретается исключительно в царстве чистых предельных гештальтов (Limesgestalten[4]). Последние – это сформированные в ходе длительной истории и в процессе интерсубъективного обобществления долженствующие быть отработанными методы идеализирования, а также и конструкции, превратившиеся в доступное привычному использованию наследие, благодаря которому может вновь и вновь вырабатываться новое, – это бесконечный и однако в себе замкнутый мир идеальных предметностей как рабочее поле. Подобно всему культурно наследуемому достоянию, возникающему благодаря продуктивности человеческого труда, эти предметности объективно познаваемы и доступны использованию также и без необходимости вновь и вновь постоянно эксплицировать их смыслообразование; благодаря чувственному воплощению – через язык и письмо – они просто схватываются апперцепцией и оперативно обрабатываются» (S. 23). Согласно Гуссерлю, они понимаются так же, как и другие культурные объекты; их можно «видеть» в их особых культурных свойствах – как правило, не осуществляя нового «предоставления

созерцанию» (Wiederanschaulichmachen) тех обстоятельств, которые придали таким свойствам их смысл (S. 24). Перед нами – специфическая стилистика такого феноменологического анализа позднего Гуссерля, в рамках которого привычный для прежней феноменологии разбор проблем и понятий, подобных «идеальным предметностям», уже плотно обрамлен вполне уместными содержательными ссылками на опыт истории, на процессы «интерсубъективного обобществления» и т. д.

Итак, Гуссерль разбирает вопрос о том, какие постулируемые, идеальные «свойства» приписываются этим, как выясняется, культурным объектам – даже если в реальности таких чистых свойств нигде и никогда не удается воссоздать практически. «Но в этой математической практике мы достигаем того, чего нельзя достигнуть в эмпирической практике – “точности”; ибо для идеальных гештальтов существует возможность определять их в абсолютном тождестве, познавать их как субстрат абсолютно идентичных и методически-однозначно определяемых свойств» (S. 24). Далее Гуссерль говорит о способности геометрии, соответственно математического естествознания, порождать все новые и новые «гештальты» такого же рода. Говорит он и о том, что подобные гештальты затем «интерсубъективно» признаются, определяются, снабжаются новыми «характеристиками», «качествами». «Ибо в результате, – таков общий вывод Гуссерля, – открывается возможность однозначно, конструктивно продуцировать (erzeugen), с помощью априорного, всеохватывающего системного метода, все вообще измысливаемые идеальные гештальты» (Ibid.).

Вот теперь мы можем ближе подойти к определению – уже не на гуссерлевском, а на нашем языке – профилирующей тематики, проблематики и весьма своеобразного *исторического измерения* теоретической работы, осуществляемой основателем феноменологии. *Он занят здесь ни много ни мало как вопросом о постоянном «сотворении миров» и их разрастании – миров идеального, миров человеческой культуры.* Притом разговор ведется не в каком-то совершенно общем, абстрактном смысле, не на языке метафизики идеального, тем более не в стилистике платоновской (или какой-либо иной) мифологизированной философии идеального. Исследуется нечто вполне реальное и исторически-предметное –

опыт науки, который обретает свои *конкретно*-исторические воплощения, образцы, часто имеет свое авторство и действительные исторические локусы. Однако, как уже отмечалось, все эти конкретно-исторические, личностные и т. п. опознавательные знаки Гуссерля (здесь) не интересуют, в анализ не вводятся, во всяком случае прямо и непосредственно, и по сути редуцируются. Главные моменты, которые его интересуют и им обстоятельно расшифровываются, следующие: а) имеют место обобщенно схватываемые, пристально изучаемые процессы и механизмы интеллектуальной работы, в данном случае «локализованной» в математическом естествознании Нового времени, благодаря которым б) «сотворяются», т. е. возникают, затем сохраняются, расширяются, обогащаются новые идеальные и объективированные «миры» науки, а в широком смысле – человеческой культуры.

У этих «объектов культуры» есть, как отмечено, свои «чувственные», доступные наблюдению воплощения («чувственные модели»), каковы чертежи, рисунки, формулы и т. д., и своего рода «склады», «хранилища» – книги, учебники (сегодня электронные средства) и др. (S. 23). Гуссерль даже уподобляет их в данном отношении «другим культурным объектам (щипцы, сверла и т. д.)», которые можно увидеть обычным зрением. Но при уподоблении четко оговаривается *специфика именно идеальных «предметностей» и способов «обращения»* (Hantieren) *именно с ними*. «Предметная» сторона – это лишь предпосылка специфически духовных способов действия, обращения с «геометрическим миром идеальных предметностей». Гуссерль при этом уточняет, что геометрия здесь и далее в его анализе является представителем более широкого класса «математики пространственности». Думаю, что на деле толкование еще более широкое, ибо фактически имеется в виду все «математическое естествознание» (а в перспективе – всякая наука, более или менее широко опирающаяся на математику).

Попутно отмечу: постоянно употребляемое Гуссерлем в данном контексте немецкое «Gegenständlichkeit(-en)», хорошо переводимое на русский язык словом «предметность» (мн. ч. – «предметности»)[5], становится здесь, как и в феноменологии в целом, очень важным и в высшей степени специфическим понятием. Ведь имеются в виду в самом деле уже вычлененные, при-

нявшие форму (Gestalt) *единицы духовной работы* (здесь – науки, но аналогично обстоит дело в других сферах культуры), которые обретают, должны обретать свое «чувственное воплощение» и, представая в виде доступных созерцанию, обработке «предметностей» (чертежей тех или иных фигур, схем, формул, символов языка и т. д.), должны со временем становиться своего рода «предметами»-объектами этого нового (хотя и связанного с древними традициями) мира науки как части культуры. Разумеется, этот по-своему «объективный», по-своему «опредмеченный» мир был бы мертвым без реального «распредмечивающего» участия (в тенденции) огромного множества познающих субъектов, так что Гуссерль – пока бегло, мельком, но вполне обоснованно – помещает их в контекст «обобществляющего» интерсубъективного сотрудничества индивидуальных субъектов. Причем такого сотрудничества, которое позволяет последующим поколениям работать как бы a priori, на пути свободного конструирования, уже куда более быстрого и легкого «измысливания» все новых и новых идеальных предметностей. Гуссерль говорит об этом вполне четко. «В этом отношении различаются (sind ausgezeichnet) отдельные образования (Gebilde), такие как отрезки, треугольники, окружности. Но возникает возможность – и здесь заключалось открытие, сделанное геометрией – благодаря элементарным гештальтам, которые ранее были различены и предоставлены во всеобщее использование, и благодаря всеобщим операциям над ними, не только конструировать все новые и новые гештальты, коим в силу сформированных методов были интерсубъективно приданы однозначные определения. Ибо в результате открылась возможность конструктивно-однозначно продуцировать (erzeugen) все вообще мыслимые идеальные гештальты с помощью априорного, всеохватывающего систематического метода» (S. 24).

Представленные ранее ходы мысли, этапы анализа в исследуемом гуссерлевском произведении считаю чрезвычайно важными, теоретически продуктивными и – в свете постгуссерлевского развития философии – в высшей степени перспективными, причем по разным причинам. Коротко обобщу их.

1. В сравнении с немаловажными, парадигмальными для философии традициями анализа идеального (как внутри филосо-

фии – традициями Платона и платоников, Гегеля и гегельянцев и т. д., так и в науке, например математике – учения Больцано и др.) у Гуссерля имеются те бесспорные преимущества, что для объяснения генезиса, сути и математических форм (гештальтов), методов, и «объектов культуры» вообще, он уже не нуждается в мифологических и полумифологических, метафизических, например объективно-идеалистических, квазирелигиозных гипотезах («божественное» происхождение математических сущностей, их причудливое существование в качестве «чисел в себе» и т. д.). *Объяснение сути и генезиса научных «предметностей» и методов само становится научным, и только научным.*

2. Введение темы «математических предметностей» имеет исключительное значение. Математика в ее более или менее развитой форме (например, у древних греков) уже богато оснащена такими идеальными «предметностями». Вместе с тем считаю очень уместным обозначение их у Гуссерля словом Gestalt(en), т. е. «гештальт» (гештальты). А потому избегаю сложившихся традиций (что проявилось, например, в русском переводе гегелевской «Феноменологии духа» и привело к недоразумениям, трудностям) передавать их по-русски словами «формы», «формообразования». Слово «гештальт» сегодня, конечно, нагружено позднейшими коннотациями, но для разбираемой нами проблемной сути дела последние как раз не вредны, а по-своему полезны. Ибо гуссерлевские идеально-математические «предметности» суть гештальты, что означает: элементарные «единицы» математического анализа – линии, плоскости, фигуры и т. д. – обязательно должны иметь *предметно-зрительные* («чувственные» – от Sinnlichkeit) характеристики. Конечно, это совершенно особые «предметности»; весьма специфична и их «зримость», «усматриваемость», как своеобразно и «обращение» с ними благодаря особым «операциям». Суть, конечно, состоит в том, что они идеальны, что идет работа прежде всего и по преимуществу над «сущностями». Но тот *момент*, то измерение, которое связано со специфическим чувственно-предметным воплощением и освоением, для математики тоже имеет принципиальное, системообразующее значение. Могут сказать, что сказанное относится скорее к геометрии. И правда, относится по преимуществу, почему Гуссерль и избирает в качестве модели, парадигмы своего анализа именно геометрию – в виде «чистой

геометрии». Однако и другие разделы математики (например, алгебра) тоже имеют свои идеальные и все же выраженные в зримых символах единицы, «предметности». (Символический характер математики Гуссерль начал исследовать еще в конце XIX в., в незаслуженно забытой ныне «Философии арифметики».)

По мере продвижения «по лестнице» математизированного естествознания (скажем, в физике) идея «зримых идеальных предметностей» становится еще более важной. Здесь, кстати, я вижу один из проблемных истоков многих мыслительно-теоретических ходов феноменологии в целом – например, проблемы и теории «усмотрения сущности», которые для Гуссерля (математика по первому образованию), несомненно, имели также и математическое происхождение.

3(а). Необходимо обратить внимание на гуссерлевское акцентирование понятия «конструирование» в ходе осмысления сути математической работы с идеальными предметностями. Это понятие широко распространено в теории познания, особенно современной. Особенность гуссерлевского подхода к этой теме вообще, в частности к проблематике «априорного конструирования» в потенции бесконечного поля идеальных (и не только математических) «возможностей», я вижу в том, что основатель феноменологии здесь активно разрабатывает *генетический аспект*, конечно, в его специфическом виде. Гуссерль показывает: свободное, (якобы) «априорное» конструирование в науке (и культуре) становится возможным далеко не «сразу», не «изначально», а только «после того» (это «после», этот генезис, может растягиваться на столетия, даже тысячелетия человеческой истории), как будут сформированы, и как раз не изначально-априорно, а на основе огромной, поистине неисчислимой суммы обращений к опыту, «элементарные гештальты», идеальные предметности соответствующей области науки (и культуры в целом), и также после того, как будут внедрены первые, исходные способы их «обработки».

3(б). Если Кант оставляет «до-априорный» генезис как бы данным, нерасшифрованным, то Гуссерль хотя бы в общей форме стремится соотнести предметности и методы геометрии, естествознания, обращенные к уже идеализованным «телам», с реальной практикой, где человеку приходится иметь дело с «самими» телами (*die* Körper). Об этой линии анализа речь пойдет впоследствии.

4. В презентируемой и осмысливаемой здесь гуссерлевской концепции начинает также пробиваться проблемно-теоретическая линия, которая близка и дорога мне лично. Это понимание, исследование научного познания и знания как социально-исторических по своей природе; причем в данной части «Кризиса» ведется исследование, которое концентрируется не на изучении влияния внешних по отношению к науке социально-исторических факторов (что тоже немаловажно; в составе огромного гуссерлевского наследия, включая и «Кризис», такой анализ тоже имеется). В данном же контексте фактор социального взаимодействия людей фиксируется как «интерсубъективно» вплетенный в *сугубо специальную, имманентную научную практику,* когда идет работа над совершенно особыми идеальными предметами, специфицированными соответственно той или иной научной области. Пока мы лишь отметим этот момент, ибо Гуссерль сначала говорит об этой специфической грани (в моей терминологии) *внутринаучной интерсубъективности* разве что пóходя, бегло. Но чем дальше движется анализ, тем сильнее обнаруживается внутренняя потребность прояснить именно названный аспект.

И совсем не случайно в качестве приложения к проанализированному § 9а возник знаменитый текст, получивший (вряд ли удачное) название «Начало геометрии» и расшифровывающий, в частности, перечисленные здесь аспекты и моменты. К его специальному анализу мы далее и переходим.

Третье приложение к § 9а «Кризиса...»: его смысл и историческое значение

«Начало геометрии» – такое название получил в конце концов теперь уже знаменитый текст Э. Гуссерля, который был написан им в 1936 г., под занавес жизни, впервые издан его учеником Э. Финком в 1939 г.[6] и впоследствии включен (в качестве Приложения III) вместе с другими его разработками второй половины 30-х годов XX в. в разбираемое здесь выдающееся сочинение основателя феноменологии «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Текст этот сравнитель-

но небольшой (в т. VI «Гуссерлианы» – 21 страница). Но в нем спрессовано так много теоретических и в то же время практически важных проблем, решений, замыслов, что он впоследствии приобрел относительно самостоятельное значение, породив целый ряд трактовок, расшифровок, в свою очередь получивших известность в феноменологии и за ее пределами и до сих пор сохраняющих свое значение. Среди последних (в том числе вышедших из-под пера таких известных авторов, как М. Мерло-Понти, Трандюк-Тао, М. Ришир, М. Сэр) выделяется своей доскональностью и глубиной работа Ж. Деррида, написавшего к сделанному им французскому переводу гуссерлевского текста «Введение», по объему существенно превосходящее сам гуссерлевский текст. (В дальнейшем, анализируя Приложение III, я буду прибегать к замечательному во многих отношениях комментарию Деррида, уберегаясь от соблазна соотнести его с осмыслением других идей и эволюции этого выдающегося французского философа[7].)

Гуссерль был совершенно прав, когда отметил, что руководящий им в «Кризисе» проблемно-теоретический интерес, «бесспорно, был чужд Галилею», и когда – забегая вперед – написал уже в завершение первого абзаца Приложения III: «Наши размышления с необходимостью приведут к глубочайшим смысловым проблемам, проблемам науки и истории науки вообще, а в конце концов и универсальной истории вообще, так что наши проблемы и размышления, касающиеся галилеевской геометрии, приобретут значение примера»[8].

Поскольку первые страницы анализируемого текста Гуссерля (и соответственно комментария Деррида) посвящены осмыслению особенностей гуссерлевского исторического подхода к исследованию как будто бы вполне конкретного феномена истории науки, связанного с именем и делом Галилея, имеет смысл вслед за Гуссерлем (прибегая и к разъяснениям Деррида) продвигаться дальше в деле определения этой *специфики*, как она представлена в «Кризисе» вообще и в интересующем нас сейчас приложении в частности. Гуссерль сам констатирует, что историческим его анализ является *в совершенно «необычном смысле»* – и далее конкретно поясняет, с какими уже известными, привычными видами исторического рассмотрения его не следует путать. Вникнем и мы в эту проблематику.

Предмет исследования, в частности, «не является филологически-историческим вопросом» (S. 366). Иными словами, за пределами анализа остается тот совершенно особый, конкретный для каждого периода и, как правило, в истории науки постепенно, но всегда существенно преобразуемый язык (в том числе терминологический), на котором именно в эпоху Галилея выражались, формулировались, записывались формулы, тезисы, доказательства и т. д. Ясно, что весьма многие из таких символов, знаков, обозначений не дожили до наших дней, претерпев за время последующей истории множество трансформаций. Вот почему, в частности, современная наука (например, математика) как бы «отчуждена» *от всей конкретики* ее истории, и изучение, как и преподавание истории соответствующих наук, является делом немногочисленных (в сравнении с армией математиков) специалистов. (От практических, относящихся к системе образования вопросов о том, надо ли вообще, а если надо, то в какой мере, в каком виде при обучении какой-либо науке обращаться к изучению ее истории, как дело реально обстояло в истории и обстоит сейчас, мы здесь, естественно, отвлекаемся.) Для Гуссерля существует вопрос об истоках и смысле такого отчуждения от истории – но, разумеется, опять-таки не в его конкретике. Его занимает суть дела, вместе с тем имеющая характер непреложного факта: в каждый данный момент любой ученый (если он не историк науки и если его специально в данное время не интересует какой-либо фрагмент истории его дисциплины или науки вообще) берет свою науку в виде уже «готового», к данному моменту уже сформировавшегося «свода истин». «Нашу геометрию, дошедшую до нас из глубины традиции (мы ее выучили, ее выучили и наши учителя), мы понимаем как такое совокупное наследие духовных продуктивных усилий (Leistungen), которое расширяется далее благодаря новым обретениям, добываемым в дальнейшей работе, в новых актах духа» (S. 367).

И пусть ниточка объективно тянется от самых первых обретений духа, полученных наукой в наращиваемое, нерасточаемое наследство, фактом остается то, что в каждый данный момент конкретные ученые имеют дело не с реальными историческими данностями прежних наследий, а *со спрессованным за века, существенно измененным массивом «сегодня» фигурирующих знаний.*

Отсюда – ряд таких теоретических проблем понимания, толкования научного знания, которые одновременно имеют самые реальные, можно сказать, повседневные практические следствия. Кратко опишем их.

• Научное знание в философии, в частности и в особенности в гносеологии или логике, часто рассматривается абстрактно, причем (среди прочих абстрагирований) и в абстракции от исторического среза его формирования, а также вообще от его генезиса, в качестве как бы «от века» данных типологических форм, законов, совокупностей, происхождение которых – и в опыте действительной истории, и в реальном опыте отдельных людей – специально не рассматривается, отдается на откуп другим дисциплинам (история науки, психология и т. п.). У этого подхода, в свою очередь восходящего к древнейшей истории философской мысли (притом что термины «гносеология», тем более «эпистемология» появляются в философии достаточно поздно), есть свои основания, рамки, ограничения и ограниченности. Сразу скажу, что Гуссерль не только в анализируемом контексте, но и вообще в феноменологии часто подчеркивал, что его подход к научному знанию – иной, не типично гносеологический (или, используя другой термин, не эпистемологический[9]). Но вот вопрос о том, какой же он, теперь в отличие от подхода гносеолога или логика, совсем не прост. Дело в том, что и Гуссерль, как мы только что показали, с одной стороны, подчеркнул весьма существенный и неизбежный момент сглаживания (можно сказать, редуцирования) всяческой исторической «материи» в том реальном массиве научного знания, с которым в каждый данный момент действительно имеет дело ученый, причем не только математик, геометр, но также и физик, химик, биолог и т. д. (если, повторяем, он не историк этих наук).

Если и когда гносеологи или логики ищут, будут искать «онтологию» своего абстрагирующего, в сущности и до определенного момента «аисторического» (прав Деррида) подхода, то будет вполне справедливо соотнести его именно с осмысляемой здесь формой действительной «данности», с формой бытийственности для каждого ученого научного (впрочем, не только научного) знания. Однако специфика анализа Гуссерля, с другой стороны, состоит в том, что он, справедливо зафиксировав такой способ

«данности» научного знания, на этом не остановился. Он все-таки *пошел к истокам, генезису, пошел к истории*, правда, как приходится все время подчеркивать, в их специфическом понимании.

• Гуссерль уже не считал возможным абстрагироваться от простого, известного, но очень часто, в том числе в соответствующих философских анализах, «редуцируемого» факта: эта целостная и как будто бы внеисторическая «данность истин» тем не менее является *продуктом длительного исторического развития*. «Так называемая готовая геометрия... есть традиция» (S. 366). Она – одна из тех бесчисленных традиций, «в которых движется наше человеческое так-бытие (Dasein). Совокупный мир культуры во всех его гештальтах бытийствует (ist da) [исходя] из традиций» (Ibid.). Мы об этом вообще-то знаем, но во множестве случаев даже не задаем вопросов о происхождении тех или иных духовных элементов соответствующих традиций. Да и Гуссерль не собирается подвергать сколько-нибудь конкретному исследованию историю геометрии – на основании ранее уже проведенных кем-то изысканий. Для него важен сам как будто тривиальный, бесспорный, но, как правило, не учитываемый (как в гносеологии, логике, в философии в целом, так и в естествознании, даже в гуманитарных науках) факт *исторического генезиса и внутреннего исторического характера* совокупности научных знаний, образующих относительно устойчивую (и по-видимому, «аисторическую») данность. Изначальные его учет и осмысление придают гуссерлевскому подходу свою специфику: само начало его работы образует констатация *исторического возникновения* и дальнейшего *исторического же преобразования* научного знания как той *целостности*, которой по вполне веским причинам (как мы увидим далее, причины данного парадокса тоже носят в конечном счете исторический характер) придается вид и форма «аисторической» суммы якобы вечных истин и методов. И такая констатация, такой отправной пункт (что еще предстоит доказать) не остаются некоей самой общей предпосылкой, которая, что часто случается в философско-гносеологической литературе, далее почти не используется. Она будет и далее работающим теоретическим началом, профильным измерением всего анализа, причем не только в «Кризисе», но и в других работах позднего Гуссерля.

Чтобы осознать, как именно осуществляется по-своему парадоксальное движение такого анализа, вдумаемся в следующие

характеристики Гуссерля, в которых речь сначала пойдет – это надо подчеркнуть особо – о такой фундаментальной, истинно философской характеристике истин науки, научного знания, как их «непреходящий способ бытия» (bleibende Seinsart): «Мы понимаем ее (геометрии. – *Н. М.*) непреходящий способ бытия: [это] не только стремительное продвижение от одних унаследованных достижений к другим, но непрерывный синтез, в котором все эти достижения сохраняют свое значение, вместе образуя целостность и образуя ее именно так, что в любой настоящий момент (in jeder Gegenwart) целостное наследие создает, так сказать, целостную предпосылку для наследуемых достижений новой ступени. Геометрии, взятой в этой ее подвижности и вместе с горизонтом геометрического будущего, с необходимостью присущ такой стиль; и для любого геометра, наделенного способностью осознания (т. е. постоянным, имплицитным знанием), она [так и] сохраняет свое значение – [как] необходимость бытийствовать в этом продвижении и в виде познавательного процесса, встроенного в данный горизонт. То же самое значимо для всякой науки. И именно так, что каждая из наук отнесена к открытой цепи поколений, работающих друг с другом и друг для друга, все равно, известных и неизвестных исследователей, в качестве субъективности, продуцирующей достижения для совокупной живой науки. Наука, а в особенности геометрия, с этим ее бытийным смыслом (Seinssinn), должна была иметь свое историческое начало, сам смысл своего происхождения в некотором продуктивном деянии (Leisten): сначала как замысел и затем как его удавшееся осуществление» (S. 367).

Обратим внимание: уже при осмыслении «способа бытия», т. е. реальной данности научного знания, Гуссерль *изначально* включает в эту «бытийственность» следующие исторические, социально-исторические черты и данности. Это:

а) сами знания, но как «унаследованные достижения», т. е. пришедшие из прошлой истории науки;

б) соответственно общую связь прошлого, настоящего и будущего, т. е. координаты исторической преемственности;

c_1) фактор деятельности, причем деятельности продуктивной, производящей, иногда производящей результаты впервые (о чем говорит специальный смысл немецкого слова Leistung[10]),

как раз и способной эту историческую связь непрерывно реализовывать;

c_2) фактор деятельности именно субъективного, субъективно-индивидуального характера (совокупность ее черт, в свою очередь, будет обобщаться с помощью понятия «субъективность»). Этот момент Гуссерль разъясняет так: любое «достижение» (Leistung) и любая «очевидность», на которые опирается наука, реально имеет, разыгрывается, как четко констатирует Гуссерль, «в субъекте того или иного открытия». Они лежат «исключительно в его духовном пространстве». Автор оговаривает, скажем, что, «геометрическая экзистенция – не психическая, не существование чего-то персонального в персональной (личностной) сфере сознания; она есть экзистенция объективного здесь-бытийствующего (Daseiendem) для "*каждого*"» (здесь: для действительных и возможных геометров или понимающих геометрию). И сразу же Гуссерль добавляет интерсубъективное, «всеобщезначимое» измерение: геометрия, как и любая наука, со времени своего первого вступления в силу (Urstiftung) обладает «своеобразным сверхвременным здесь-бытием (Dasein), доступным для всех людей, а прежде всего для действующих и возможных математиков всех народов, всех эпох, и именно во всех ее специфических гештальтах» (S. 368);

d) в «способ бытия» научного знания вплетена связь поколений последователей, т. е. координата социальных, интерсубъективных преемственности и взаимодействия.

Кратко описанные здесь и раскрываемые далее черты гуссерлевского подхода к истолкованию науки, в данном случае такой «чистой», как геометрия (т. е. как бы уже прочно отделенной от истории, от субъективности и от социальности), в целом и позволяют говорить о его *историчности*, о социально-историческом характере, ни на минуту не забывая о том, сколь «историчность» и «социальность» здесь необычны, оригинальны[11]. Вот почему всякий раз, когда мы будем напоминать об этих «измерениях» гуссерлевского подхода – общеэвристическом, историческом, деятельностном, социальном, – всегда будут требоваться разъяснения, уточнения, спецификации. Как раз ими и насыщено анализируемое Приложение III. Пройдем, вместе с Гуссерлем, «по линии таких уточнений».

Вопрошание об историческом начале

Гуссерль формулирует тему «Rückfrage», возвратного вопрошания, применительно к истории науки. Это Rückfrage значит: тут мы как будто идем в направлении, противоположном, возвратном, встречном по отношению к неудержимому движению истории вперед, в будущее. Например, мы задаемся вопросом о «начале геометрии». А здесь сразу и во весь рост встают теоретические трудности. Одна из них состоит в том, что в сколько-нибудь конкретном смысле к истинно «изначальному» подобраться практически невозможно. Над подобными конкретными темами рассуждая, ранний Кант доказал: мы не можем в ответах на вопросы вроде старения земли, замедлении ее движения и т. д. восходить к эмпирическим данным о временах очень седой древности. Что бессмысленно по простой причине: никаких данных не сохранилось и не могло сохраниться. И, стало быть, мыслить о таких «генетических» вопросах можно только теоретически, логически. Так же и с геометрией: если мы и ухватимся за какую-либо известную истории первоначальную «эмпирическую» нить, она с высокой степенью вероятности окажется совсем не исходным началом. Это во-первых. Во-вторых, любое как бы эмпирическое явление из древней истории науки сохраняется, как было ранее отмечено, не в его эмпиричности, множественной, вариативной, терминологически и теоретически «адекватной» исторической данности, но в устаревшей или вовсе исчезнувшей форме. На этом Гуссерль особо настаивает. При его подходе нам важно не то, когда, в какой именно форме записал свою теорему Пифагор, да и неважно, был ли он таким историческим лицом, каким его – тоже многообразно, вариативно, неоднозначно, в ожесточенных спорах – описывают история науки и философии. Ибо суть дела при формировании нового исторического подхода состоит не в эмпирической конкретности и вариативности. «Теорема Пифагора, вся геометрия, – говорит Гуссерль, – существует только один раз, независимо от того, сколь часто и даже на каком языке она может быть выражена. Она одна и та же в “оригинальном языке” Евклида и во всех “переводах”» (Ibid. S. 368) – независимо от того, кто и когда воспроизводит ее, делает ли это он (они) письменно, устно или,

как выражается Гуссерль, «в иных видах документирования» (электронная запись вполне подпадает под такое определение).

Итак, геометрическая истина «тождественно едина», и она в конечном счете независима от неисчислимых способов ее выражения, проговаривания, записи и т. д. Не напоминает ли это раннего Гуссерля, в томе I «Логических исследований» резко и не без экстравагантного эпатажа сказавшего, что истина «тождественно едина», постигают ли, излагают ли ее в суждениях «люди или чудовища, ангелы или боги»? Оставив эпатаж в стороне (и отстранившись от чудовищ, ангелов и богов), мы получим более содержательные тезисы позднего Гуссерля, которые отнесены к проблеме объективности научного знания, выраженной теперь на особом историзированном языке. С какого-то исторического момента (точное эмпирическое установление которого практически невозможно, а потому по существу не сто́ит слишком больших усилий) наука движется через создание, а потом подтверждение, уточнение, новое создание идеальных объективностей. Существенно и любопытно для Гуссерля и следущее. «Встречное вопрошание» имеет свою границу, если речь идет о чем-то канувшем в лету конкретно-эмпирическом, о чем человечество не знает (и навряд ли когда-то узнает). Применительно к научному знанию и познанию поиск «истоков» начинается не «с самого начала», а с тех образцов, которые как-то сохранила и описала традиция. Но и в этих истоках отыскивается не то, что может интересовать «конкретных» историков науки и историков философии. Так, в теореме Пифагора (или любом другом древнем геометрическом знании) вычленяется не вся с нею связанная историко-эмпирическая конкретика, а то «одно» содержание, что составляет ее непреходящее для геометрии значение. Эти-то «содержания» и изучают впоследствии в школах на уроках математики, но, повторюсь, не как конкретно-историческую данность, а как уже обобщенный, с какого-то момента превращенный в форму истины исторический продукт. (В данных случаях общепринятое «современное» изложение теоремы Пифагора или геометрии Евклида, действительно, «тождественно едино», хотя фактически подразумевается, что было какое-то историческое продвижение к такому результату, что и здесь имели место разноречия, споры, варианты и что его

«первые» наиболее удачные презентирования, скорее всего, имели своих вполне конкретных авторов. Всем этим занимается история математики.)

Важно поразмыслить над тем, какие особенности имеет и какие преимущества гуссерлевский подход предоставляет, например, по сравнению с гносеологическими – как мы поняли, тоже вполне оправданными – отвлечениями. Гносеология опирается на свою «онтологию» – например, на следующий характеризующий человеческое познание факт как длительное историческое движение, в ходе которого некоторые положения науки (здесь – математики) с какого-то момента действительно приобретают значение и существование (Existenz) «объективно сущего для каждого (для действительно существующих и возможных геометров или понимающих геометрию)» (S. 367). «Сверхвременно́е бытие», «идеальная объективность» математических истин – это не какая-нибудь идеалистическая мистика, а (в чем прав Гуссерль) *описание способа бытия проверенной, обретшей очевидность части научного знания*. И не только ее. Гуссерль совершенно прав, когда пишет, что таковая «идеальная объективность» «присуща целому классу духовных продуктов мира культуры, к которому относятся научные формообразования и сами науки, а также, например, творения художественной литературы. Произведения этого класса, в отличие от инструментов (таких, как молоток, клещи) или творений архитектуры и т. п., не обладают [свойством] быть повторенными во множестве одинаковых экземпляров» (S. 368).

Но если это так, то не является ли реальность исторического пути и, скажем, присвоение какому-либо мыслителю, ученому «авторства» на какое-либо интеллектуальное изобретение таким маловажным моментом, которым можно пренебречь? Гуссерль «записывает» подобные недоумения и возражения следующим образом. Было бы «своенравным упрямством» (Eigensinn) приписывать изобретение геометрии какому-то легендарному, измышленному Фалесу. Нам, т. е. всем заинтересованным в геометрии потомкам, вполне достаточно того, что эта наука уже «дана», предлежит (liegt vor) в своих теоремах, положениях (S. 368). Гносеологи, если и когда они рефлектируют на проблемы исторического генезиса истин точных наук, могли бы при-

вести и подчас приводят подобные соображения и возражения. Гуссерль имеет против них свои контраргументы. «Наш ответ, – пишет Гуссерль, – таков: разумеется, возвратное движение никому не приходило в голову; конечно, теория познания никогда не воспринималась как историческая задача. Но именно в этом и состоит наш упрек прошлому. Господствующая догма о принципиальном взаимообособлении теоретико-познавательного объяснения и исторического, а также в рамках наук о духе и психологии [осуществляемого] объяснения, разрыв теоретико-познавательного и генетического объяснений – такое обособление является ложным в самой его основе, если и не подвергать, что обычно делается, непозволительному сужению понятия "история" (Historie), "историческое объяснение", "генезис"» (S. 379). Эти возражения и тезисы Гуссерля принципиально важны. Они касаются фундаментальных принципов существования, разделения и сосуществования тех различных философских дисциплин (и их частей), которые обращаются – каждая со своих позиций, в своих установившихся терминах и традициях – к изучению процессов, форм человеческого познания и его результатов, т. е. многообразных видов знания. Гносеология и логика, о чем уже шла речь, имеют основания изучать познание и знание в «чистом», «всеобщем» виде, в известных пределах отвлекаясь от их «истории», «генезиса». Особенно обоснованным такой подход кажется в случае научного познания и знания, тем более точных, т. е. математических и естественных, наук. Но Гуссерль не допускает, в чем с ним нельзя не согласиться, чтобы *такого рода подход, временно и условно абстрагирующийся от исторического измерения, был бы возведен в единственно верный принцип*, чтобы совокупное теоретическое объяснение вообще упускало, тем более по принципиальным соображениям отрицало, необходимость для целостной философии знания и познания обращаться к историческим и социальным измерениям. Ибо в таком случае были бы упущены сущностные особенности знания и познания, да и всего духовного опыта человечества. Ибо историческое и социальное измерения *глубоким, внутренним, изначальным образом включены в любой факт, в любое деяние, в любой результат духовного ряда*. Вот мудрые, фундаментально значимые слова позднего Гуссерля: «Наши принципиальные результаты отмече-

ны всеобщностью, которая простирается через все дедуктивные науки и даже предопределяет для всех наук сходные проблемы и исследования. Все располагают подвижностью осевших традиций, с которыми всегда вновь и вновь работает продолжающая традиции активность, продуцирующая новые смысловые образования... И повсюду проблемы, проясняющие исследования, принципиальные усмотрения являются и с т о р и ч е с к и м и. Мы расположены в горизонте человечества – [именно] того, в котором мы сами сейчас живем. Этот горизонт мы постоянно и живо осознаем, и именно как временной горизонт, имплицитно включенный в соответствующий горизонт нашей современности. Человечеству существенным образом соответствует мир культуры как окружающий жизненный мир (Lebensumwelt) в его способе бытия...» (S. 378). Если и когда философия задается вопросом о раскрытии «сущностной структуры» человеческой деятельности, включая деятельность познавательную, забывать об истории, о генезисе совершенно непозволительно.

При этом Гуссерль решительно высказывается против «пустой болтовни», против «общих мест», простых упоминаний об исторических и социальных сторонах познания. Он совершенно прав (и, как оказалось, не только применительно к своему, но и к нашему времени) в своем призыве осуществить дифференцированные, хорошо структурированные и в то же время системные исследования на все эти темы. Сам он был «в пути» – он набрасывал и хотел бы исполнить такой фундаментальный, широкий исследовательский проект. Ему удалось сделать в «Кризисе» ряд очень важных, интересных новаторских наметок. Но мы знаем, что через пару лет закончился жизненный срок выдающегося мыслителя. Однако начатый им и завещанный будущему специфический проект исторического и социального объяснения знания и познания вообще, научного знания и познания в частности, эвристических начал всей культуры в особенности оказался одним из весьма существенных достижений философии XX в. Можно с уверенность прогнозировать, что его дальнейшая разработка и актуализация придется и на XXI век.

Идея Гуссерля о возведении научного знания к «первоочевидностям» жизненного мира (на материале «Кризиса...»)

Хорошо известно, что эта идея – о необходимости для философии (как и вообще для теории культуры) как бы выйти из в себе замкнутого мира чистых истин (или уже данных образований культуры) и переместиться в мир «первоочевидностей» жизненного мира – является стержневой в поздней гуссерлевской феноменологии и важнейшим сюжетом (в основном зарубежного) гуссерлеведения[12]. Вводя эту проблематику, Гуссерль по существу предсказал, что в философии, особенно в гносеологии, может возникнуть сопротивление по отношению к такому повороту. И одновременно он разъяснил, что подобное сопротивление порождает не одни только теоретические, внутрифилософские, но и куда более широкие духовно-практические следствия.

Об этом аспекте скажу несколько слов. У «погружения» во внутрифилософские, в частности внутригносеологические, отвлечения, у нежелания «выныривать» из их глубин есть вполне реальные предпосылки, коренящиеся как в особенностях идей, взглядов той эпохи, так и в специфике научного труда вообще, философско-гносеологической исследовательской деятельности в частности. Что касается взглядов эпохи, парадоксальным образом препятствующих выработке особого, хорошо продуманного и тщательно выверенного исторического подхода, в Приложении III по праву упоминается о повсеместном «господстве» историзма (S. 381) в его тогдашних, для Гуссерля неприемлемых «фактических» формах. Не меньшее значение имеет сложившаяся практика научного труда, приведшая к следующей негласной максиме: широко пользуясь наиболее поздними звеньями исторически сложившейся цепи знаний и методов, не придавать реального значения, даже не учитывать исторических, социальных измерений научного знания и познания. Пусть ученые хорошо знают и даже признают, что научное наследие они получили от прошлого, что в них есть «осадок от более раннего производства» («ein Sediment früherer Produktion»), но они, обладая возможностью дальнейшего «логического употребления положений с осевшими значениями» (Bd. VI. S. 375), просто, часто бездумно

пользуются этими возможностями. Когда и как такие возможности возникли, – это вопрос, который, как правило, лежит вне сфер их главного, преимущественного интереса. Более того, Гуссерль формулирует подобные стихийно оформившиеся взгляды в прямые возражения. Могут возразить, рассуждает Гуссерль, что само по себе стремление оставаться в пределах «исторического Apriori» – не более чем наивность. Ибо в изобилии получены-де доказательства релятивности всего исторического, вплоть до примитивно-родовых форм существования человечества. К тому же в подобные якобы антирелятивистские рассуждения противоречивым образом бывают вплетены тезисы о том, что каждый народ обладает, дескать, «своей» логикой и «своим» Apriori (S. 382).

Между тем, рассуждает Гуссерль, такие аисторические подходы сами являются социально-историческими продуктами, и, подобно практике всего научного познания, они превращают «многовековые логические цепи... в изначальные цепи очевидностей» (Ibid.). А посему возникает грандиозная задача, от выполнения которой как раз по указанным причинам отстраняются философы, ученые, культурологи разных веков: это именно *задача восхождения-нисхождения к первоочевидностям жизненного мира*. Гуссерль оговаривает: данный процесс нельзя путать с «воспоминанием об очевидности аксиом, ибо последние уже являются результатами, достаточно далеко отстоящими от «изначального смыслообразования» (ursprünglicher Sinnesbildung, Ibid.).

Проведение – по отношению к «чистой геометрии» – задуманного движения к первоочевидностям жизненного мира вылилось у Гуссерля в специфический анализ, общая цель которого, по Гуссерлю, состоит в том, чтобы «тематизировать» то аподиктическое содержание, которым в донаучном (жизненном) мире мог располагать «первопроходец геометрии» (Urstifter der Geometrie). Схема анализа здесь такова.

Хотя о тогдашнем «окружающем первогеометра историческом мире» (die historische Umwelt) мы мало что знаем, но мы *можем помыслить, теоретически и логически, о его «инвариантном сущностном составе»*. (Напомню: подобные способы анализа применял Кант в своих постулатах, касавшихся исторических итогов развития природных объектов, скажем, планеты Земля.)

Какие же сущностно-структурные элементы здесь приняты во внимание Гуссерлем?

• Вокруг людей, еще не создавших геометрию, простирался – как и вокруг нас сегодня – мир «вещей» (включающий, добавляет Гуссерль, и людей «как субъектов этого мира»). Свойство «вещей» (включая в данном аспекте и человека) – конкретная и преходящая телесность. Но снова с поправкой: есть в отдельных видах «телесного бытия» содержания, которые не исчерпываются телесностью. Таков человек с его телесностью[13]. Таковы вещи как культурные объекты. В телах есть пространственно-временные формы, и потребности практики заставляют мысленно вычленять, а потом практически видоизменять, совершенствовать эти формы (S. 383, 384).

• Это дает начало практической работе над «плоскостями»; избираются и предметно продуцируются более или менее «гладкие» плоскости; люди избирают или изобретают практически более удобные, функциональные края, углы. Среди линий, говорит Гуссерль, предпочитают прямые, среди плоскостей – ровные; исходя из практических причин предпочтение вызывают прямоугольные доски (кривые плоскости долгое время были нежелательными). Я бы добавила, что со временем и усложненные формы привлекали все большее внимание. Так, для ряда практических целей наиудобнейшей была признана форма окружности, круга: родилась идея колеса (Платон сказал бы «колесности»), одна из самых продуктивных геометризированных идей человеческого мира, к нынешнему историческому этапу породившая неисчислимое потомство применений.

Учет форм в этой изначальной догеометрической деятельности шел рука об руку с процедурами и действиями измерения. В этом смысле у Гуссерля встречаются прекрасные формулы, в которых измерение толкуется как неотъемлемая, важнейшая составляющая всякой культуры и частный гарант ее развития, хотя «техника измерения» бывает то менее, то более высокой по уровню, воплощаясь затем в «искусстве чертежа» для возведения построек, в замере полей и дорог и т. д. Все это, констатирует Гуссерль, уже было «пред-дано» философу, притом в избытке – еще до того, как он стал геометром и «изобрел» геометрию. В этих словах Гуссерля учтен любопытный и вообще-то общеизвестный,

требующий специального исследования факт: первые «геометры» изначально и долгое время были одновременно, и даже по преимуществу, философами.

• Первоначально включенный в практику конечного окружающего мира, который имел так знакомые всем людям частные «пространственные» формы комнаты и дома, улицы и города, ландшафта и «временны́е формы» дней, месяцев, философ-геометр долгое время еще не располагал именно *геометрическими*, математическими пространством и временем (и соответствующими многообразными формами). Для возникновения последних должен был произойти существенный сдвиг в деятельности (каких-то групп) людей, смысл которого как раз и состоял в продуцировании «идеальных предметностей». Предпосылкой сдвига было следующее: стало учитываться то, что Гуссерль сложно обозначает как «аподиктически всеобщее во всем относящемся к пространственно-временной сфере», т. е. «инвариантное во всех помысленных вариациях». Люди, действовавшие в этих сферах, никогда не обосновывали и даже не тематизировали такой подход. Но они фактически, реально исходили из убеждения, согласно которому геометрия как совокупность ее «истин» (формул, чертежей, аксиом) обладает всеобщностью для всех людей, народов, не только живших, живущих, но и могущих жить на земле (S. 385). Сказанное, впрочем, относилось не только к математикам древности, но и к их отдаленным потомкам. Не случайно, что наипопулярнейшей «идеологией» математиков разных времен была уверенность в такой всеобщезначимости истин, положений математического знания, когда эти истины объявлялись «истинами в себе», имеющими чуть ли не божественный, вечный характер: наука фигурировала как «aeterna verites», вечная истина, вернее, как их верная добытчица и хранительница.

Вернемся теперь от Приложения III к тематически с ним единому главному тексту «Кризиса». Существенный пункт и здесь состоит в уже знакомом нам повороте: проникновение в специфическое историческое измерение, проясняемое здесь Гуссерлем, совершается именно через возврат к «д о н а у ч н о - с о з е р ц а е м о м у о к р у ж а ю щ е м у м и р у», а конкретнее – к сначала «совсем примитивной», затем к превращающейся в особое искусство методике измерения (Hua. Bd. 6. S. 24).

А искусство измерения, поясняет Гуссерль, имеет свое происхождение в «сущностной форме» (Wesensform) самого этого окружающего мира. Конечно, формы, гештальты мира и их совокупности, к которым еще только должно подобраться искусство измерения, в самом мире остаются невидимыми, нестабильными – они как бы переходят, переливаются друг в друга.

А вот в процессах практического измерения, рассуждает Гуссерль (Ibid. S. 25 и далее), открываются возможности движения от «эмпирических основополагающих гештальтов» к стабильному общему, а потом ко «всеобщему» геометрии (*математическому* всеобщему, которое я еще в своей книге «Рождение и развитие философских идей» назвала специфическим, особым всеобщим – в сравнении с всеобщим как объектом работы философии, логики).

Сущностные вехи этого интересующего Гуссерля пути таковы. 1. Начиная с некоторого исторического времени люди фактически располагают – и располагают везде, где они что-либо измеряют, – «известными эмпирическими основополагающими гештальтами, воплощенными в доступных им эмпирически-прочных телах» (например, в подготавливаемых для строительства прямых досках или прямоугольных каменных формах и т. п.). 2. Они используют возможность выбрать какие-то из этих «основополагающих гештальтов» в качестве эталонов «меры» (Maße). 3. Устанавливаются отношения этих гештальтов с другими (например, принятых в строительстве с теми, что используются в искусстве измерения площадей поля), так что гештальты одной сферы сопоставляются, а часто и уравниваются с гештальтами другой сферы. 4. В результате все более обобщаемые, абстрагируемые от конкретики гештальты начинают фигурировать в качестве «идеализируемых» предметностей, над которыми и с которыми осуществляется самостоятельная, новая, до какого-то времени неизвестная прошлому идеальная же работа. Практический интерес, заключает Гуссерль, преобразуется в «чисто теоретический интерес», возникает «чисто геометрический мыслительный метод» (das rein geometrische Denkverfahren). Так измерительное искусство пролагает путь геометрии (которая в конце концов становится универсальной) и ее «миру» чистых предельных гештальтов (Limesgestalten) (S. 25).

Гуссерль посвящает немало усилий напоминанию о том весьма существенном именно *для феноменологии* моменте, что идеальные гештальты возникшей в конце концов геометрии, во-первых, носят особый «чувственный» (связанный с чувствами) характер. Во-вторых, они, так или иначе фиксируя пространственное положение, форму и т. д. эмпирически доступных тел, предметов, все же сохраняют зависимость от этих последних. В-третьих, они уже в качестве геометрических, идеальных предметностей в своих «чувственно-типологических» способах существования (in sinnlich-typischen Weisen) зависят друг от друга. В результате в обращении с ними не может быть произвола, ибо оформляются, существуют и действуют многообразные правила.

Проблема «чувственного созерцания», давно и прочно укрепившаяся в философии, с появлением уже в очень глубокой древности идеальных, но тоже «усматриваемых», созерцаемых предметов, должна была обрести очень важные, хотя и далеко не всегда учитываемые, тем более правильно понимаемые модификации. Не вдаваясь в более конкретные историко-философские изыскания, отмечу здесь как бы пунктиром: к теме жизненного мира и геометрических идеализаций можно и даже целесообразно возвести кантовскую проблематику «всеобщих форм созерцания» и их почти не проясняемые самим Кантом исторические истоки, вехи и этапы именно продвижения к ним в человеческой культуре.

Гуссерль предлагает задуматься над тем, сколь кардинально математика вообще, «чистая геометрия» в частности и особенности, принуждают людей (сначала тех, кто в этих науках занят, потом тех, кто их применяет) менять свои привычные взгляды на доступный чувствам окружающий мир. «Вещи созерцаемого окружающего мира (всегда взятые так, как они созерцательно наличны для нас в жизненной повседневности и имеют для нас значение действительностей) имеют, так сказать, свои «привычки» – вести себя сходно при типически сходных обстоятельствах» (S. 28). Такая «привычность» сохраняется и в нашем отношении к миру как целому. «Так наш эмпирически созерцаемый окружающий мир обретает с о в о к у п н ы й э м п и р и ч е с к и й с т и л ь» (Ibid.). И пусть в воображении, в примысливании возможностей будущего мы можем «видеть» мир и его вещи измененными, но отправляемся-то мы все-таки от представления об этом целост-

ном постоянном, инвариантном «стиле мира». Отсюда и проистекает – уже на уровне философских, общенаучных размышлений – представление об «универсальном каузальном стиле мира» (S. 29). Правда, тут всегда были и есть огромные трудности. «Познать мир “философски”, серьезно познать его научно – это могло иметь смысл и возможность, если бы существовала необходимость изобрести методы, с помощью которых можно было бы систематически, в известной степени изначально сконструировать мир, эту бесконечность каузальностей, начиная от постулатов, полученных из малейших составных частей, усмотренных в прямом опыте и только релятивных, – и эти конструкции принудительно сохранить невзирая на бесконечность. Как это можно помыслить?» (S. 29–30).

И вот тут, продолжает свое рассуждение Гуссерль, математика выступила перед «нами», т. е., собственно, перед человечеством, как «учительница» (Lehrmeisterin). В чем же состояли ее уроки?

Во-первых, благодаря «идеализации телесного мира» она, применительно к пространственно-временным гештальтам, «создала идеальные объективности» (S. 30), а из них сотворила «второй мир», т. е. «объективный мир в специфическом смысле». Специфика этого «нового мира» заключалась в том, что возникла «бесконечная целостность» (Totalität) «в методическом смысле и совершенно всеобщим образом значимых для каждого, однозначно определимых идеальных предметностей».

Фактически это был, скажем мы теперь, *колоссальной значимости исторический переворот* в жизни человечества, в его культуре, пусть о конкретном «начале» его мы не знаем, тем более что растянулся переворот, возможно, на целые тысячелетия. Именно математика «в первый раз показала, что бесконечность субъективно-релятивных и помысленных только в смутном всеобщем представлении предметностей определима объективно в [рамках] a priori всеохватывающего метода и должна быть действительно мыслима как в себе определенная...» (S. 30).

Во-вторых, поскольку такой взгляд на мир едва рождавшейся геометрии все еще был вплетен в искусство измерения (хотя математика теперь начинала руководить этим последним), поскольку все же постоянно приходилось снова «спускаться» в эм-

пирически созерцаемый мир, постольку математика показала: родилось «объективно реальное познание полностью нового вида». Его суть состояла, в частности, в обращении к «собственным», т. е. «созданным» человеком идеальным предметам.

Но одновременно был по сути сформирован отнесенный ко всем созерцаемым в пространстве и времени вещам образ «res extensae», протяженной вещи (S. 30). А тем самым идеальная геометрия, как будто бы возникшая на основе «создания» собственной, т. е. идеальной, предметности и по-своему «отчужденная от мира» (weltenfremdete), обрела «прикладное» (angewandte), отнесенное к окружающему миру измерение. Благодаря такому парению между идеальным и эмпирическим созерцаемым математика (прежде всего, что не случайно) в ее образе «чистой геометрии» «в известной степени стала всеобщим методом познания реальностей» (S. 31).

В-третьих, на этом дело «объективирования мыслей» не закончилось. Был поставлен вопрос: «Не должно ли нечто подобное стать возможным для конкретного мира вообще?» (Ibid.). Иными словами, не только применительно к частной теме о его пространственно-временных формах. На вопрос был дан положительный и теперь уже универсализированный, не ограниченный геометрией ответ. Это произошло во времена Ренессанса, причем именно Галилею, вернувшемуся к «древней философии», принадлежала, согласно Гуссерлю, эпохальная заслуга создания широких убеждений – «*новой эпистемы*, руководящей всей объективной наукой» (Ibid.) и поставившей в центр специфическое толкование природы, по сути «онтологизирущее», внедряющее в саму природу «конструктивные» методы и образы возникавшего нового естествознания.

В-четвертых, в деле перенесения на сам мир представлений, методов, приемов естествознания, прежде всего математики (на языке которой, как полагал Галилей, и «написана» природа), возникли немалые трудности. Ведь полная «математизация» природы была невозможна, в чем создатели «точных» наук Нового времени, разумеется, отдавали себе отчет. Они отчасти понимали, что «точность» (Exaktheit) – это лишь возрастание под руководством новых идей и с помощью продвинутых приборов и приспособлений степени «приближения» (Approximation) к некоторому даже

не идеалу, а возможному «приблизительному приближению» неких «аналогов» объяснения к нормам точности. По сути дела, *имела место,* по Гуссерлю, не «прямая» и не «полная», а *«непрямая» аппроксимативная математизация.* Отсюда для естествознания и математики вытекали различные достаточно конкретные, но весьма важные теоретико-методологические следствия, о которых подробно говорит (вспомним еще раз – вчерашний математик) Гуссерль в осмысливаемых нами частях «Кризиса» и вдаваться в которые мы здесь не можем. Это были, скажем обобщенно, также и те следствия, которые усложняли проблему математизации в понимании природы и онтологизации вторичных образов мира, но были в их широте и глубине осознаны много позже, когда классические подходы и модели вступили в эпоху кризиса и стали уступать место неклассическому естествознанию.

В-пятых, в поле зрения нововременной науки и философии прежде всего попали, если говорить тоже обобщенно, те методы и их следствия, благодаря которым гипотезы, формулы поддавались продуктивному расширению, универсализации – сначала применительно к процессам, вещам природы, потом и в применении к социальным, духовным (в принципе) сторонам человеческой жизни, которые стали исследоваться в науках о человеческом познании как деятельности мозга или в социальных науках, куда тоже проникали приемы математизации, «натурализации» и т. д.

Да и сама математика, двигаясь от геометризации к арифметизации, алгебраизации, в известном смысле утрачивала, замечает Гуссерль, свой «чувственный смысловой облик» (S. 44). «Идеальности, которые действительно были пространственно-временными идеальностями, как они в геометрическом мышлении изначально и обычно представали в качестве “чистых созерцаний”, превратились в, так сказать, числовые гештальты, в алгебраические образования» (Ibid.). Геометрическое, конечно, продолжало присутствовать в математике. Но произошел переход к «символическим формам» (здесь намеком появляется тема, которой Гуссерль занимался еще в «Философии арифметики», на заре своего философского развития). Это, в свою очередь, обусловило возникновение «анализа» как специфической внутриматематической области, также содержащей в себе мощные тенденции будущего развития науки и ее дальнейшей математизации, в

частности движения к теории множеств, к математической логике и т. д. (S. 44–45).

Гуссерль упоминает об этих и других этапах развития математики и математизации отчасти с общей целью продемонстрировать, что «чистая геометрия» постепенно (почти полностью) «удалилась от породившего ее жизненного мира», от искусства измерения и т. д. Галилей – своего рода наследник прошедших веков, уже пожинавший плоды происшедших передвижек, смещений (Unterschiebungen). «Галилей в отношении чистой геометрии, – пишет Гуссерль, – сам был наследником. Унаследованная геометрия и унаследованный способ “созерцательного” помысливания, доказывания, создания “созерцаемых” конструкций уже не были изначальной геометрией, она сама уже была в этой (специфической. – *Н. М.*) “созерцаемости” (Anschaulichkeit), освобожденной от чувств (sinnesentleert). В своем роде античная геометрия уже была τεχνη (технэ), она была отчуждена от первоисточников непосредственного созерцания и первоначального созерцательного мышления – от источников, из которых так называемое геометрическое созерцание, т. е. оперирующее с идеальностями, прежде всего и черпало свой смысл. Геометрии идеальностей предшествовало практическое искусство измерения земельных площадей (Feldmeßkunst), которое ничего не знало об идеальностях. Но такое догеометрическое продуктивное действование (Leistung) и было чувственным фундаментом, фундаментом для великого изобретения идеализации: в нем одновременно было также помыслено, ухвачено (mitbefaßt) изобретение идеального мира геометрии, соответственно, методики объективирующего определения идеальностей, создаваемых через конструкции, создающие “математическое существование”» (S. 49).

Обращу внимание на сей существенный момент: Гуссерль показывает, что в знаниях науки и философии на определенном этапе их развития оказываются «интендированными», т. е. как бы вперед, загодя помысленными (mitbeßast), те содержания, которые имплицитно разовьет уже наука будущего. Ведь одна теорема, один ряд формул «влекут» за собой другие. Таковы, впрочем, все человеческие идеи, поскольку они разрабатываются вне однозначной связи с каким-то чисто конкретным воплощением. (Уже

упоминалось, что общая идея колеса как бы «запланировала» многие виды колес, которые потом появились в человеческой цивилизации.)

Фактически, исторически, реально, сущностно дело обстояло именно так, полагает Гуссерль. Но у Галилея, как уже отмечалось, было то серьезное упущение, что он-то как раз и не осуществлял «возвратное вопрошание» по отношению к унаследованным научным знаниям и их источникам в жизненном мире. Иными словами, основатель феноменологии предполагает, что в аутентичных работах Галилея (и его сколько-нибудь значимых научных «сотоварищей» и современников) не было пласта сознательного «исторического воспоминания» о воздействии жизненного мира на процессы формирования математики и естествознания. Так ли обстояло дело? Я сомневаюсь в подобном безоговорочном вердикте и думаю, что вся эта проблематика требует нового, лишенного предубеждений исследования, тщательного изучения соответствующей литературы по конкретной истории науки и философии. (Это, однако, не предмет моей особой специализации и не аспект, разбираемый в данной статье.)

Но вот для оформления того специфического исторического подхода, который в этой части «Кризиса» разрабатывает Гуссерль, его анализ, с одной стороны, «возводящий» геометрию древности и затем математизирующие тенденции естествознания к структурам донаучного жизненного мира, а с другой стороны, показывающий, как и почему математик, естествоиспытатель (здесь в ярком образе блистательного Галилея) «отчуждается» в своих образах «мира», «природы» и от окружающего чувственно-созерцаемого мира, и тем более от жизненно-мировых (lebensweltlichen) истоков – для этого феноменологического анализа проделанное исследование имеет огромное системообразующее значение. Это исследование (независимо от того, в каких формах и теоретических формулах сам Гуссерль воплощает его результаты) состоит в следующем.

• По своему существу и генезису наука, научные знания (теории, понятия, методы, подходы) историчны и социальны. Если в каждый данный момент исторические истоки тех или иных научных знаний, познавательных процессов, целых наук не могут быть определены с безусловной точностью и конкретностью, то

сам факт подобных генезиса, зависимости сегодняшних знаний от прошлого участия научного сообщества в преобразовании унаследованных знаний устанавливается как четкий, очевидный, даже тривиальный, исходный для теории науки факт.

• Вопрос же о том, насколько и до какой степени такие исторические измерения, координаты принимаются во внимание, тем более специально осмысливаются учеными и философами в их повседневных, как правило, специальных исследованиях, имеет более сложное, нетривиальное, а часто и противоречивое решение. Фактически дело обстоит, согласно реалистичному гуссерлевскому описанию, так: человек живет *сегодня* и действует в мире, который его *в данный момент* окружает. Он относит *к этому миру* свои утверждения, размышления, выводы. Реально этот окружающий мир, включая освоенную людьми часть природы, – социальная реальность, результат и предпосылка человеческого взаимодействия; он – исторически ставшая реальность, которая была, есть и остается «отрезком» истории (со всеми вытекающими отсюда последствиями). Но естествоиспытатель, т. е. человек, занимающийся вещами и процессами природы, может (конечно, до определенного предела) действовать так, *как если бы* существовали «законы природы», прямо и непосредственно «открывающиеся» естествоиспытателям, и *как если бы* между последним и самой природой не было и никогда не будет никаких помех и опосредований – разумеется, в случае, если ученый правильно осваивает, преобразует и применяет «истинные» знания и методы.

На самом деле, утверждает Гуссерль, «в естественнонаучном и геометрическом математизировании мы именно на жизненный мир – мир, в нашей конкретной мировой жизни нам постоянно данный в качестве действительного, – набрасываем и д е й н о е о д е я н и е ...» (S. 51). Это «идейное одеяние», которое «мы» «надеваем» на мир, «сшито» из так называемых объективно-научных истин, сконструированных «нами», т. е. каким-то в принципе вполне обозримым, однако в каждый период анонимизированным сообществом ученых. Это «одеяние» по своему виду – одеяние из символов, иными словами, это комплекс символически-математических теорий, охватывающих все, что естествоиспытатели именуют законами, свойствами самой природы, а то и самой природой. На деле, по Гуссерлю, такое идейное одеяние только

представительствует (vertritt) от имени природы и нередко даже прикрывает, т. е. скрывает, саму природу (S. 52).

Очень важен общефилософский вывод Гуссерля: «Идейное одеяние способствует принятию за истинное бытие того, что является лишь методом...» (S. 52). Вот почему Гуссерль называет Галилея «гением, который (нечто о природе. – *Н. М.*) открывает и одновременно скрывает, закрывает (entdeckender und verdeckender Genius)» (S. 53).

Приведенные характеристики отнюдь не склоняют основателя феноменологии к принижению научного подвига Галилея, в адрес которого высказывается множество поистине высоких оценок. Но Гуссерль полагает, что и по отношению к любому выдающемуся научному достижению не только возможна, но и необходима *принципиальная критика*, исходящая из того, что от конкретных умов даже самого высокого класса очень многое в осмыслении науки и даже собственных мыслительных продуктов остается скрытым. В частности и в особенности, к галилеевскому естествознанию относятся по крайней мере два очень серьезных общефилософских, мировоззренческих критических упрека. Во-первых, как показано ранее, новый «превращенный», «перевернутый» мир был рассмотрен как подлинно истинный. Во-вторых, вопрос об «удвоении» мира, о двух мирах – после возникновения мира «идеальных предметностей» не был именно естествознанием осознан в виде долговременной мировоззренческой проблемы, что в конце концов должно было привести к серьезному кризису, и внутринаучному, и вненаучному. В-третьих, естествознание и после Галилея долгое время противилось признанию не чисто «объективного», как бы исключающего человека и человеческий фактор, а субъективно-человеческого характера человеческого познания и его результатов, включая научные «истины».

К чести ряда философов Нового времени надо сказать, что они оперативно включили в состав своих напряженных размышлений сходные проблемные аспекты, в целом ряде измерений своих теорий не только и не просто «ученически» обобщая опыт математики, естественных наук, но и опережая эти наиболее продвинутые сферы рационалистической (в широком смысле этого слова) культуры человечества.

В повестку дня (и культуры в целом), по мнению Гуссерля (которое я здесь полностью разделяю), был уже в XVII в. включен, а скорее интендирован, как бы «послан» будущему, вопрос о переходе к новому широкому воззрению: основатель феноменологии говорит здесь о *предыстории* (в учении Декарта) и *истории* (в концепции Канта) *трансцендентализма*. Объективистский, натурализирующий образ мира математического естествознания прикрывал, скрывал тот факт, что этот исторически обусловленный образ был «сконструирован» самим естествознанием и что он имеет отношение к «самой природе» только через опосредующую связь науки с жизненным миром. Теперь философия, а впоследствии и сами «точные науки стали продвигаться *к новым типам объяснения*» – сначала «трансценденталистским», показавшим неотъемлемое, «нередуцируемое» влияние субъекта на образы мира и идеи о мире, в том числе научные, а потом к эксплицированным социально-историческим концепциям всякого, в том числе «истинного» знания и познания. Как раз к высвечиванию этих духовных продуктов (имевших, как и «галилеевы» конструкции, широко значимые следствия в мире культуры) Гуссерль обращается в последующих (начиная с § 10) параграфах «Кризиса».

Но это уже другая проблематика и иные углы зрения, специально анализировать которые в данной работе ограниченного объема не предполагалось.

Примечания

[1] *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie / Husserliana. Bd. 6. Haag. Martinus Nijhoff. 1962. S. 18. Далее при цитировании страницы в нашем тексте указываются по этому изданию. Цитаты даются в моем переводе.

[2] Кратко напомню, что 1920–1930-е годы – период становления новых концепций в истории науки (в их интерналистских и экстерналистских формах), социологии знания и познания, социологии науки (школа Р. Мертона) и других направлений, изучавших науку в историческом и социальном контекстах. Что особенно важно, это был также период вызревания и первого распространения философских учений,

зараженных – вокруг этой темы «вращается» весь «Кризис» – антисциентизмом, скептицизмом, релятивизмом.

[3] Конечно, ранее, в конце XIX – начале XX столетия, произошел опосредованный внутринаучным кризисом поворот к неклассическим математике, естествознанию, к пересмотру парадигм, но к середине 30-х гг. сосуществование «истин» классического и неклассического ряда казалось упроченным.

[4] Limesgestalten (от лат. «limes» – рубеж, граница, черта разграничения, разница) – трудное для перевода понятие, означающее «предельные» из возможных, при разграничении и выделении, идеальные, но «зримые» умом формы, гештальты.

[5] Не могу здесь вдаваться в вопрос о том, что характерное для немецкой философии, включая уже Канта, понятие Gegenständlichkeit (-en), переводимое на наш (чрезвычайно гибкий, способный к адекватной передаче тончайших оттенков философской мысли) язык словом «предметность», (почти) невозможно столь же адекватно передать на некоторых других европейских языках, например на английском или итальянском. Обычно для перевода в английском берут слово «object», что в целом неудачно, ибо немецкие философы (и Кант, и Гуссерль) употребляли также и термин «das Objekt», но для других теоретических, терминологических целей (иногда у Гуссерля оба понятия встречались в одном предложении). Поэтому, например, при публикации на английском языке (в Analecta Husserliana) своей большой работы «Вычленение предметностей» во II томе «Логических исследований» Гуссерля я сохранила термин «Gegenständlichkeit» в его оригинальном немецком написании.

[6] У Гуссерля рукопись не была озаглавлена. Э. Финк в публикации 1939 г. дал ей название «Вопрос о возникновении геометрии как интенционально-историческая проблема» (Revue international de Philosophie. 1939. № 2. P. 203–205).

[7] Перевод на русский язык Приложения III и комментария Деррида см.: Гуссерль / Деррида. Начало геометрии. М., 1996. Ссылки на «Введение» Ж. Деррида даются по этому изданию так: Деррида, с указанием страницы. Приложение III я, по ряду веских причин, даю в собственном переводе по тому VI Гуссерлианы, указывая в моем тексте соответствующие страницы.

[8] Husserliana. Bd. 6. S. 365.

[9] В этом смысле прав Ж. Деррида: «Избранная (Гуссерлем. – *Н. М.*) установка не является и установкой классического эпистемолога,

изучающего систематическую структуру геометрической науки или различных геометрий в каком-то горизонтальном и аисторическом срезе» (Деррида, с. 23).

[10] На это совершенно справедливо обращает внимание Деррида, намеренно переводя немецкое слово «Leistung» французским «production», обосновывая такой перевод и поясняя, что «гуссерлево созерцание абсолютно конструктивно и продуктивно в той мере, в какой это касается идеальных объектов математики: объекты или объективность (здесь, я думаю, Деррида ведет речь о гуссерлевских «предметностях». – *Н. М.*), на которые она направлена, *не* существовали *до* нее...» (Деррида, с. 32). Понимая эти резоны, я все же предпочитаю в контексте русского языка не употреблять сугубо занятый эквивалент французского «production», а именно «производство». Гуссерль и сам не употребляет немецкое «Produktion», а берет все-таки слово «Leistung», которое – в словарном смысле – имеет множество значений, но во многих случаях подразумевает продуктивную, творческую деятельность, вклад в соответствующую область и соответствующие результаты, формы такой деятельности, т. е. достижения, даже свершения (Leistungen). К той духовной работе, о которой говорит Гуссерль, применимо скорее не слово «производство», а «продуцирование», творческое созидание идеальных, духовных продуктов, для обозначения которого вполне уместно слово «Leistung», часто встречающееся у родоначальника феноменологии.

[11] Оригинальность, необычность, новизна есть также и в сравнении с более ранними работами самого Гуссерля, ибо исторический срез, если вспомним, в феноменологической классике (например, в «Идеях I») подпадал под (особую) редукцию и был одной из четко обозначенных линий редуцирования. Здесь мы не можем входить в подробный анализ того, где и когда в ходе эволюции взглядов Гуссерля наметились изменения и где все-таки существовала преемственность. Этот аспект достаточно интересно и тонко рассмотрел Ж. Деррида (Деррида, с. 36–49).

Здесь я лишь сформулирую свой общий тезис, разумеется, нуждающийся в раскрытии и обосновании. Позднему Гуссерлю вряд ли справедливо приписывать полный отход, отказ от его «классического» определения принципов и ступеней феноменологической редукции, в рамках которого epoché и по отношению к историческому материалу является обязательной стадией, а также суммой методических процедур. Всё это требуется *для вхождения в феноменологию*, причем смысл идей, формулировок и раннего, и позднего Гуссерля по этому

кругу вопросов я вижу в том, что уже *после вхождения в феноменологию* (и стало быть, парадоксальным образом *на основе* специфического epoché в отношении истории) Гуссерль в 1920–1930-х годах специально работает над историческими измерениями *внутри* трансцендентальной феноменологии. И создает для этого особые концептуальные, теоретико-методологические рамки, которые в более ранних работах еще не существовали. В частности, он опирается на свои новые разработки – оригинальные теории жизненного мира, интерсубъективности, генетической феноменологии.

[12] См. по этому вопросу цикл моих статей 2007–2008 гг., посвященных проблематике жизненного мира и мира в целом в поздней гуссерлевской феноменологии («Философские исследования». 2007. № 2; «Вопросы философии». 2007. № 7. № 9; «Историко-философский ежегодник 2007»; «Вестник МГУ. Философия». 2008. № 2). Дальнейшее рассмотрение – продолжение этого анализа.

[13] И не случайно в немецком языке тело человека обозначается особым словом (Leib).

Михаил Белоусов

Феноменология и наука о человеческой природе: к гуссерлевской интерпретации Юма

В «Кризисе европейских наук» Гуссерль характеризует философию Юма как поворотный момент в противостоянии (Gegensatz) физикалистского объективизма и трансцендентального субъективизма, которое, согласно основателю феноменологии, определяет собой облик всей философии Нового времени[1]. Эта характеристика не представляет собой только лишь признание исторической значимости юмовской философии. Гуссерль стремится продемонстрировать сущностное сходство набросанного Юмом в «Трактате о человеческой природе» проекта науки о человеке как фундаменте всех других наук с феноменологическим исследованием сознания.

Философия Юма постоянно находилась в центре гуссерлевских историко-философских штудий. О значимости «юмовских штудий» для гуссерлевского феноменологического проекта можно судить по тому, что Гуссерль говорит в письме к А. Мецгеру: «Я научился у Юма несравненно большему, чем у Канта, к которому я испытывал глубочайшую антипатию и который, собственно говоря (если я правильно сужу), совершенно на меня не повлиял»[2]. Такая оценка Гуссерлем места феноменологии в философской традиции представляется на первый взгляд достаточно парадоксальной, особенно если учесть, что сделана она была уже после так называемого «трансцендентального поворота», традиционно маркируемого написанием и выходом в свет первого тома «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии».

Ниже мы попытаемся реконструировать основные моменты гуссерлевской интерпретации философии Юма в том виде, в каком она представлена в работах «Первая философия»[3], «Кри-

зис европейских наук и трансцендентальная феноменология» и «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»[4], а также наметить проблемное поле, в котором возможно пересечение и «взаимодополнение» юмовской «науки о природе человека» и феноменологии сознания.

Гуссерлевская интерпретация Юма развертывается всецело в ориентации на «Трактат о человеческой природе»[5]. Именно «Трактат» Гуссерль считает самым важным и наиболее радикальным сочинением Юма, уже содержащим в себе предпосылки собственно феноменологического анализа сознания. По сравнению с «Трактатом» «Исследование о человеческом разумении» оценивается Гуссерлем уже как «существенный упадок» (arge Abschwächung) (Hua VI, 91). Он сожалеет о том, что «Трактат» так и не попал в поле зрения Канта, и указывает, что «Юм, как его понимает Кант, не есть действительный Юм» (Ibid., 99).

В то время как Кант усматривает главное значение философии Юма в проблематизации возможности синтетических суждений a priori, гуссерлевское понимание Юма движется в совершенно другом направлении. Главное значение «Трактата» Гуссерль видит в последовательном доведении до крайних следствий «имманентного натурализма», который получил свое обоснование в доктринах Локка и Беркли. Этот натурализм предполагает не столько описание объективности как она есть «в себе» (т. е. в ее независимости от сознания), сколько тематизацию ее данности в сознании посредством «идей», «перцепций» и т. д. Главная новация Юма, по Гуссерлю, заключается в универсализации и радикализации так понятого натурализма, т. е. по существу в превращении последнего в метод философии. Именно имманентный натурализм наносит решающий удар по власти объективизма в философии: «Посредством возрождения и радикализации фундаментальной картезианской проблемы у Беркли и Юма “догматический” объективизм, согласно нашим критическим размышлениям, был глубочайшим образом поколеблен, [причем] не только воодушевлявший современников [Юма] математический объективизм, который, собственно говоря, приписывал самому миру математически-рациональное в-себе (An-sich), но объективизм вообще, господствовавший на протяжении тысячелетий» (Ibid., 93).

Радикализация имманентного натурализма у Юма выражается в придании науке о человеческой природе статуса основополагающей, т. е. такой, которая призвана фундировать все другие науки. В качестве таковой наука о человеческой природе у Юма есть, как полагает Гуссерль, универсальная психология, посредством которой не только обосновываются все другие науки, но и проясняется любой тип объективности. В «Первой философии» Гуссерль пишет: «Его (т. е. Юма) уникальное значение в истории философии заключается прежде всего в том, что в теориях и критических размышлениях Беркли он усматривает прорыв психологии нового типа (einer neuartigen Psychologie) и видит в ней основополагающую науку (Grundwissenschaft) для всех других наук; далее, в том, что он, отталкиваясь от проделанной Беркли и отчасти (в видоизмененной форме) Локком работы, стремится дать систематическую разработку этой науки, а именно разработку в смысле имманентного натурализма, доведенного до его предельных следствий» (Hua VII, 155). Тем самым Юм становится родоначальником психологизма нового типа, основывающего все науки на психологии, однако не на обычной, а «чисто имманентной и одновременно сенсуалистической психологии» (Ibid.).

Борьба с психологизмом и натурализмом, как известно, является одним из главных мотивов гуссерлевской философской работы, начиная с «Логических исследований». Каким же образом «радикальный психологизм» Юма может быть одним из предвестников феноменологии? К тому же знаменитый лозунг «К самим вещам!» как будто склоняет к тому, чтобы понять феноменологию как вид объективизма. Лозунг «К самим вещам!» тогда должен был бы означать требование возврата к самим вещам как они есть «в себе» (разумеется, не в смысле кантовских «вещей в себе»), не только независимо от каких бы то ни было теорий, но и (прежде всего) независимо от сознания и субъективности. В этом тем не менее заключается как раз та наивная позиция, которую Гуссерль стремится преодолеть.

Если следовать Гуссерлю, «сами вещи», понятые как нечто независимое от сознания, вообще не требуют каких-либо познавательных усилий для возвращения к ним, поскольку наивное, дофилософское сознание («естественная установка») как раз и характеризуется верой в независимое от сознания существование

мира. Познавательных усилий требует описание смыслопридающей, конституирующей деятельности сознания, остающейся всегда скрытой в естественной установке и вместе с тем только и делающей возможной данность любого типа предметности. Для любой предметности может быть, как полагал Гуссерль, указан способ ее конституирования в сознании, при этом вопрос о реальности и «в-себе-бытии» этой предметности для феноменологического описания оказывается принципиально иррелевантным. Принцип интенциональности лежит в основе гуссерлевской программы преодоления психологизма: сознание есть всегда сознание чего-то (предмета), поэтому предмет не может быть сведен к совокупности «содержаний сознания». Иначе говоря, сознание как интенциональное переживание по своей сущности направлено на предмет, а не на комплекс ощущений. Однако тотальная редукция предмета к совокупности чувственных содержаний уже содержит в себе возможность поворота к феноменологии сознания, поскольку благодаря такой редукции самопонятность, которая свойственна данности «объективного мира» в естественной установке, оказывается сведенной на нет и поставленной под вопрос.

Именно такая редукция и происходит, с точки зрения Гуссерля, в юмовской философии. В гуссерлевском понимании решающим оказывается опять-таки универсальный методический характер этой редукции. Вместо того чтобы полагать данность объективного мира чем-то само собой разумеющимся, Юм последовательно ищет для любого типа предметности условия ее генезиса в сознании, или механизмы, которые заставляют нас принимать связанные в некоторый комплекс по законам ассоциации или сходства чувственные содержания за нечто объективное, существующее само по себе, независимо от сознания. По радикализму развитого им метода Юм, как полагает Гуссерль, намного превосходит Беркли. Беркли, считает Гуссерль, видел, что чувственные данные ассоциируются и образуют комплексы и что эти комплексы и есть вещи, единство которых есть привычно фиксируемая взаимопринадлежность (Zusammengehoerigkeit) различных чувственных данных, однако он еще не поставил и не прояснил решающий вопрос: «Каким образом приходим мы к тому, чтобы в этом комплексе при смене его элементов видеть ту же самую, то изменившуюся, то неизменную, вещь, и далее: каким

образом приходим мы к тому, чтобы приписывать ей независимое от актуального восприятия или невосприятия (Nichtwahrnehmung) существование?» (Hua VII, 174). Единство вещи у Беркли не получает удовлетворительного прояснения, и именно это единство представляет собой главную проблему философии Юма. Параллельно проблеме единства вещи развертывается проблема единства личности. В понимании Гуссерля Юм и здесь оказывается радикальнее Беркли, поскольку он редуцирует к связке перцепций не только вещи, но и личность, еще предполагавшуюся Беркли в качестве чего-то единого и тождественного.

Эта эмпирическая редукция Я и предметности к совокупности чувственных данных в философии Юма имеет для Гуссерля тем не менее не только негативную значимость как попытка поставить под вопрос «в-себе-бытие» объективного мира. Для Гуссерля важно также уже намечаемое в радикальном юмовском варианте этой редукции феноменологическое различие между двумя видами бытия – бытием как сознанием и бытием как реальностью. В чем заключается фундаментальное различие между этими двумя регионами в феноменологии Гуссерля? Хорошо известные рассуждения Гуссерля в «Идеях» позволяют ответить на этот вопрос следующим образом: различие заключается в способах данности и, коррелятивно, способах их существования (Hua III, 86–89; [91–93]). Данность вещи характеризуется несколькими важными чертами. Во-первых, эта данность никогда не является полной, это всегда данность в определенной перспективе. Последнее обстоятельство подразумевает двоякое: во-первых, вещь всегда дана в определенном смысловом горизонте или перспективе, во-вторых, она дана всегда еще и в определенной пространственной перспективе. Это означает, по Гуссерлю, что данность вещи характеризуется принципиальной неполнотой, причем не в силу каких-то случайных обстоятельств или случайной организации нашего познания, не в силу того, что она на манер кантовской вещи в себе всегда остается по ту сторону явления, но с совершенной эйдетической всеобщностью и необходимостью (Hua III, 88; [92]). Вещь, иначе говоря, всегда дана односторонне, ее существование всегда остается коррелятом синтеза согласованности многообразных переживаний, в которых даны ее различные стороны, аспекты и т. п. Эта согласованность опыта

является хрупкой и в любой момент может быть разрушена (Hua III, 103–106; [106–109]). То, что мы принимаем за существующее, может разоблачить себя как связное сновидение, иллюзия и т. д. В гармонии опыта вещей в любой момент может возникнуть противоречие и противоборство, которое разрушит данность вещи и выявит то, что принималось за существующее, в качестве обмана. Данность вещи как таковой тем самым всегда относительна и не может служить фундаментом для возведения абсолютной науки или дескрипции абсолютных данностей. Таким образом, неполнота данности вещи имплицирует ее другую принципиальную черту, которая в формулировке Гуссерля звучит следующим образом: «существование вещи не требуется данностью с необходимостью» (Ibid., 97; [101]). Опять-таки в силу неустранимой возможности возникновения противоречий в рамках гармонии или согласованности опыта существование вещи может разоблачить себя как иллюзию. Это означает, что существование вещи является относительным и представляет собой исключительно коррелят синтеза согласованности, который ведь потенциально простирается в бесконечность и в конечном счете есть лишь регулятивная идея, направляющая наш опыт мира (ср.: Ibid.; [101]).

Относительной данности вещи Гуссерль противопоставляет абсолютную данность переживания. Способ его данности радикально и принципиально отличен от вышеописанного способа вещной данности и имеет соответственно две основополагающие черты, противостоящие двум разобранным выше ключевым моментам данности вещи: 1) данность этого предмета – переживания – является полной и абсолютной, соответственно не имеет аспектов и сторон и потому не является единством многообразия, возникающим из синтеза согласованности; 2) данность означает существование данного. Это есть данность переживания, cogito (Декарт) в противоположность данности вещи. Первое – абсолютно, второе – относительно в качестве коррелята первого (ср.: Hua III, 91–93; [95–97]).

Переживание, таким образом, является феноменом в исходном смысле, так как оно показывает себя, в нем нет ничего скрытого, никаких созерцательно не данных аспектов. Для данности переживания мы не нуждаемся в синтезе, оно есть некоторое абсолютное «вот» здесь и теперь. Опять-таки речь идет об уникальном

случае, когда помимо некоторого нечто дано еще и его *существование* (Hua III, 98; [102]). Вещи, говорит Гуссерль, являются, повертываясь к нам той или иной своей стороной в зависимости от нашей позиции, но переживания не являются, они переживаются, т. е. показывают себя (Ibid., 92; [96]).

Исходя из этой краткой характеристики различия между сознанием и реальностью в феноменологии Гуссерля, мы можем видеть, почему постановка вопроса о *единстве* вещи и личности (полагаемой по аналогии с вещью как субстанция, «скрывающаяся» за своими явлениями) в философии Юма приобретает для Гуссерля огромное значение. Тематизировать вещь и личность не как нечто абсолютно данное, а как единство, выстраивающееся в многообразиях ощущений, восприятий и т. п., в гуссерлевском смысле означает не что иное, как поставить проблему *конституирования*. В соответствии с таким пониманием вещь и личность оказываются у Юма не субстанциями, а фикциями именно потому, что они утрачивают свой абсолютный характер и превращаются в *коррелят* определенным образом упорядоченных *взаимосвязей переживаний*. Эмпирический характер этих взаимосвязей (который постоянно подчеркивает Юм) в переводе на гуссерлевский язык означает не что иное, как *возможность* возникновения разрушающих эти взаимосвязи противоречий. Хотя Гуссерль критикует юмовский эмпиризм (о чем еще будет сказано ниже), он в то же время полностью разделяет убеждение Юма в известной случайности взаимосвязей опыта, конституирующих «реальное единство» мира: «Существование мира – это коррелят известных многообразий опыта, отмеченных известными сущностными устроениями. Однако никак *нельзя* усмотреть то, чтобы актуальный опыт мог протекать *лишь* в формах таких связей; ничего подобного нельзя почерпнуть в сущности восприятия вообще, как и в сущности иных соучаствующих здесь способов осуществляющего опыт созерцания» (Hua III, 103; [107]). Эта случайность, по Гуссерлю, связана не с невозможностью *априорного познания* «вещной трансценденции», но как раз a priori характеризует «способ бытия» последней. Юм, таким образом, если следовать логике гуссерлевских рассуждений, предвосхищает одно из ключевых положений феноменологии: «объективный мир» обладает лишь *интенциональным существованием*. Или,

как это формулирует Гуссерль, «любые реальные единства суть “единства смысла”» (Ibid., 120; [123]).

Вышесказанное, на наш взгляд, также позволяет сделать предположение об основаниях, побуждавших Гуссерля в определенный период его творчества видеть в Юме более радикального в феноменологическом отношении мыслителя, нежели Кант. В самом деле, Кант, в отличие от Юма, сохраняет предпосылку существования «в-себе-сущего» мира. В частности, понятие вещи в себе, если мы попытаемся посмотреть на него с гуссерлевской точки зрения, является свидетельством того, что Кант не осуществил феноменологическую редукцию (которая, по Гуссерлю, уже предвосхищается в размышлениях Юма), рассматривая отношение мира к сознанию как *реальное* (из кантовских рассуждений не вполне ясно, можно ли это отношение считать каузальным, но оно все же является реальным (в гуссерлевском смысле этого слова) постольку, поскольку вещи, по Канту, *воздействуют* на нашу чувственность, «аффицируя» ее и эксплицируя, таким образом, проблему соотношения сознания и мира как проблему соотношения *двух реальностей*. При этом обратное отношение (отношение сознания к миру) является не реальным (поскольку «представление не создает предмет в смысле его существования»[6]), а смысловым: сознание вносит синтетическое единство в многообразие представлений, формируя данность предмета (здесь Кант оказывается предтечей феноменологии). Тем не менее – и в этом состоит радикальное отличие кантовской постановки вопроса как от юмовской, так и от гуссерлевской – Кант как раз ищет априорные условия, гарантирующие *невозможность разрушения* определенного рода синтеза согласованности (опять-таки пользуясь выражением Гуссерля) и соответственно *существование* предметов как явлений. Этими условиями являются категории, позволяющие разграничить объективное и субъективное единство самосознания, т. е., по существу, отличить априорный и необходимый, а потому принципиально не подверженный разрушению или возникновению противоречий синтез согласованности от эмпирического и случайного синтеза, который подвержен распаду и именно вследствие этого *субъективен*. Таким образом, с одной стороны, существуют категории, выражающие объективное единство природы как мира *явлений*, с другой же стороны – слепая

игра воображения и ассоциаций, значащая «не более, чем сновидения» (ср.: Кр. ч. р., 507). Хотя это объективное единство само есть лишь явление, оно одновременно гарантирует, что по ту сторону чувственного многообразия находится нечто, т. е. предмет, независимый от чувственности и сознания. Этот предмет, утверждает Кант, нельзя, правда, назвать ноуменом в позитивном смысле, так как невозможно, абстрагируясь от чувственности, познать, *что* он есть, но все же можно сказать, что он есть *нечто* (ср.: Кр. ч. р., 517). В «Критике чистого разума» Кант, следовательно, хотя и раскрывает существование мира как коррелят известным образом связанных «многообразий опыта», но в то же время стремится показать, что опыт в *собственном смысле* может развертываться лишь в форме *определенных связей* (категориальных синтезов), делающих возможным *объективность* познания. В то же время Кант намечает различие между предметом и комплексом ощущений, совершенно упущенное из виду (по Гуссерлю) той эмпирической традицией, к которой принадлежит и Юм.

В отличие от Канта Юм не только отрицает необходимый характер связей, конституирующих всегда относительное единство и существование вещей, но и противопоставляет последним достоверность сознания. Юм выдвигает тезис, который одновременно можно назвать ключевым тезисом всей гуссерлевской феноменологии: «Сознание никогда не обманывает»[7]. В контексте феноменологии Гуссерля это означает, что сознание не есть проявление чего-то иного, что сознанием не является, но обусловливает сознание и одновременно «скрывается» за ним и прямо искажается им. Сознание в феноменологическом смысле есть *феномен*, а не *эпифеномен*. Сознание, как мы видели выше, есть, по Гуссерлю, феномен и «никогда не обманывает» именно потому, что его данность характеризуется абсолютной полнотой; оно не репрезентируется как нечто тождественное в многообразии явлений, как синтетическое единство многообразного: «В этом заключено то, что восприятие переживания есть простое усмотрение чего-то такого, что дано (или должно быть дано) в восприятии как “абсолютное”, а не как тождественное в способах явления посредством оттенения» (Hua III, 92; [96]). Гуссерль также замечает: «Если я устремляю на него (переживание. – *М. Б.*) свой взор, то я имею нечто абсолютное; у него нет сторон, которые могли бы

репрезентироваться то так, то так. Мысля о нем, я могу мыслить и истинное, и ложное, однако то, что находится в [этом] созерцающем взгляде, присутствует [в нем] абсолютно (ist absolut da) со всеми своими качествами, своей интенсивностью и т. д.» (Ibid., 92–93; [96]).

Из того, что сознание никогда не обманывает, по Гуссерлю, не следует, что мы не можем обманываться насчет сознания. Мы не только можем, полагает основатель феноменологии, «мыслить ложное» об абсолютно данном, но ближайшим образом склонны смешивать сознание и реальность, истолковывая сознание как звено в единой цепи природы. Но кто такие «мы»? Очевидно, речь снова идет о сознании. Здесь возникает проблема различения установок (естественной и феноменологической), нашедшая свое выражение во введении метода феноменологической редукции. Если *натурализация* сознания (характерная для естественной установки) оборачивается его *денатурализацией*[8] (упущением из виду его изначальной сущности), то редукция как «денатурализация» сознания (заключение мира и природы в скобки) парадоксальным образом ведет, по мысли Гуссерля, к восстановлению его подлинной «природы». Исторически один из первых шагов на пути к этому восстановлению делает юмовская наука о человеческой природе, указывающая на фундаментальное различие «никогда не обманывающего» сознания и обладающего лишь относительным (связанным с субстанциализацией различных комплексов ощущений) существованием мира.

Радикальная психология «Трактата», ставящая своей задачей прояснение генезиса единства вещи и личности в сознании и в соответствии со своим методом не предполагающая ничего, кроме событий (Vorkommnisse) в сфере перцепций, интерпретируется поэтому в «Первой философии» как «первый систематический и универсальный набросок конкретной конститутивной проблематики, первая конкретная и чисто имманентная теория познания» (Hua VII, 157). Эта психология не берет за свой отправной пункт существование объективного мира, так или иначе обусловливающего сознание, она исходит только из очевидно данной сферы самого сознания, что влечет за собой соответственно запрет (в рамках философского рассуждения) на апелляцию к «самим» (т. е. существующим независимо от сознания) вещам и их свой-

ствам. Правильно поставить вопрос о той или иной вещи означает тогда поставить вопрос о том, благодаря какой «деятельности» сознания обеспечивается данность вещи или вера в ее существование. Сам Юм говорит в «Трактате» о философской постановке вопроса: «Мы вполне можем спрашивать “Какие причины побуждают (induce) нас верить в существование тела?”, но бесполезно спрашивать “Существует ли тело или нет?”» («Treatise», 187). В гуссерлевской интерпретации это равнозначно усмотрению того обстоятельства, что «жизнь сознания есть свершающая (leistendes) жизнь, которая – хорошо ли, плохо ли – вершит (leistet) смысл бытия, создает его уже как чувственно созерцающая и, тем более, – как научная жизнь» (Hua VI, 92). Декарту, с философии которого, согласно Гуссерлю, начинается поворот в сторону трансцендентального субъективизма, была еще совершенно чужда мысль о том, что различные миры есть лишь cogitatum различных cogitationes. Последняя получает свое первое конкретное обоснование в философии Юма.

Но не является ли разработанная в «Трактате» «конститутивная психология» в свою очередь наукой о чем-то объективном и реальном, не есть ли она наука о человеческой *природе*? Очевидно, в соответствии с проводимым самим Юмом различием между фактами и отношениями идей наука о человеческой природе должна быть наукой о фактическом, реальном существовании, поскольку она не имеет дела с количеством и числом. Гуссерль между тем отвечает на обозначенный выше вопрос прямо противоположным образом. Пафос его интерпретации Юма заключается как раз в том, чтобы показать, что юмовская психология вовсе не является психологией в обычном смысле, т. е. в смысле науки о душе или психическом. Психология в обычном смысле рассматривает психическое как объект среди других объектов, как нечто, встроенное в порядок объективного пространственно-временного мира, и пытается прояснить, каким образом последний репрезентируется в психическом или же воздействует на него. Она, таким образом, принимает существование объективного мира за нечто само собой разумеющееся и исследует психическое в качестве составной части этого мира. В «Трактате» же, с точки зрения Гуссерля, существование мира не только не предполагается, но и редуцируется до уровня фикции. Психология в смысле Юма

не есть поэтому наука об особого рода предметности: «Наука, которая доказывает, что весь мир, включая людей, человеческие души, личности, сообщества и т. п., суть не что иное, как фикции, не может быть наукой о человеческой душе в обычном смысле, не может быть наукой, предполагающей эмпирическую действительность (Erfahrungswirklichkeit) человека» (Hua VII, 157). Наука о человеческой природе в том виде, в каком она изложена в «Трактате», есть, если следовать Гуссерлю, не объективная наука о психическом, а прообраз универсальной феноменологической онтологии, реконструирующей смысл и содержание любой предметности посредством дескриптивного анализа интенциональных актов сознания.

И все же для Гуссерля обрисованный в «Трактате» проект науки о человеческой природе остается видом натурализма. Натуралистический характер юмовской психологии обнаруживает себя в овеществлении сознания и упущении из виду феномена интенциональности, а также в том, что она подменяет «созерцание сущности» эмпирическими констатациями и ставит себя тем самым под вопрос в качестве предельной и фундирующей все другие науки.

Овеществление сознания представляет собой подмену смысловых различий между переживаниями различиями *реальными*, когда критерием различия переживаний становится некоторый вещественный признак, например, бóльшая или меньшая интенсивность. Такого рода овеществление сознания, по Гуссерлю, происходит у Юма, когда он в качестве критерия различия впечатлений (impressions) и идей вводит исключительно степень силы и живости, с которой они воздействуют на сознание (Ibid., 162). Различие, заимствованное из объективного мира, мира вещей, переносится на сознание, вследствие чего теряется сам смысл «науки из последнего основания»: прояснить объективность и соответственно все объективные различия исходя исключительно из сознания как сферы абсолютно достоверных данностей. В гуссерлевской феноменологии различие между различными актами сознания истолковывается исключительно как смысловое различие. С феноменологической точки зрения различие между восприятием и памятью или восприятием и образом не может быть лишь различием в степени интенсивности. Например, образное

сознание не может быть понято как нечто всего лишь менее живое и интенсивное, чем восприятие; об образе может речь идти лишь там, где чему бы то ни было придается *значение*, или смысл, образа. Гуссерль пытается поэтому показать, что интенциональные акты различаются не как вещи, а исключительно как различные способы придания значения. На этом основании в феноменологии проводится радикальное различие сознания и природы: сознание есть система смысловых связей, связей между актами придания значения, и потому оно полностью отлично от природы (реальных связей, связей между вещами). Соответственно, сознание натурализируется уже в тот момент, когда вопрос о сознании ставится как вопрос о *человеческой природе*. Человеческая природа есть для Гуссерля часть единой природы, она включена в реальную взаимосвязь последней. Феноменологически понятое сознание есть феномен и потому не имеет природного *носителя* (реальной субстанции, одним из «проявлений» которой оно бы было), т. е. в феноменологическом контексте оно не может рассматриваться как, скажем, сознание *человека* или *животного*[9].

Гуссерль проводит аналогию между натуралистическим, эмпирическим подходом к сознанию и атомистически-механистическим пониманием природы в естествознании. «Физическая природа, – пишет он, – мыслится как пространственно-временная совместность (Zusammen) для себя сущих атомов, объединяемая лишь посредством единства природной закономерности (Naturgesetzlichkeit), однозначно регулирующей все происходящее в сфере физического, все движения атомов. Подобным же образом натуралистическая интерпретация сознания расчленяет сознание на атомы (Bewusstseinsatome), на предельные вещественные элементы, регулируемые чисто вещественными законами сосуществования и последовательности» (Hua VII, 158). В философии Юма такими предельными элементами являются простые идеи (или простые впечатления, ведь все идеи, по Юму, производны от впечатлений), соединяемые посредством законов ассоциации, привычки и другими законами подобного рода. Юм не видит свойства интенциональности, придающего всем «впечатлениям» и ощущениям смысловое, а не просто внешнее, механическое единство ассоциации. Это означает, что Юм упускает из виду различие между дескриптивным и интенциональным содержанием

интенционального акта (выражаясь языком первого издания второго тома «Логических исследований»). Если под дескриптивным содержанием переживания Гуссерль подразумевает «понятие о совокупности реально (reell) его выстраивающих частичных переживаний (Teilerlebnisse)» (ЛИ, 372), т. е., по существу, ощущения, которые сами, не заключая в себе интенциональности, выстраивают интенциональное переживание, то интенциональное содержание – это не просто предмет, но и «смысл предметного схватывания» (Там же, 387) (названный в «Логических исследованиях» материей акта), а также интенциональная сущность переживания (Там же, 373). Смысл и предметность невозможно ни найти, ни растворить в дескриптивном содержании переживаний, но тем не менее они, полагает Гуссерль, несомненно принадлежат к сущности самого переживания и могут быть описаны имманентно – так, как они даны в последнем: «В сущности переживания заключено не только то, что оно есть сознание, но и то, сознание чего оно есть, а также, в каком определенном или неопределенном смысле оно есть это» (Hua III, 80; [74]).

Критикуя юмовскую редукцию смысла и предметности к комплексу ощущений, Гуссерль указывает по существу на непреодолимую границу между юмовским эмпиризмом и феноменологией сознания. Для Юма совершенно недопустима мысль, что на основе того же самого «дескриптивного содержания» могут выстраиваться принципиально различные (в зависимости от «характера подразумевающего акта») «интенциональные содержания», поскольку в этом случае смысл и предметность обнаружили бы свою несводимость к многообразию «атомов сознания» (ощущений). Поэтому все его усилия направлены на то, чтобы продемонстрировать иллюзорность различия комплекса ощущений, с одной стороны, и предмета или смысла – с другой. В основе феноменологической дескрипции в гуссерлевском смысле заложена прямо противоположная интенция: раскрыть и описать ключевые феноменологические различия как различия в «модусах сознания» или способах придания смысла, содержащегося (хотя и не «реельно») в переживании столь же несомненно, сколь и выстраивающие его ощущения. Модусы сознания и модусы интенции[10] могут быть названы «атомами» сознания разве что только в том смысле, что они «неделимы» и неразложимы на более простые

элементы, из которых они бы генетически возникали. Различие этих модусов, по Гуссерлю, невозможно объяснить посредством чего-либо иного, его можно просто описать. С этой точки зрения сам эмпиризм превращается в теоретическую предпосылку, требующую от исследователя сознательно игнорировать бросающиеся в глаза различия между модусами сознания (скажем, между восприятием и воспоминанием) и искать «скрытые» причины или основания их генезиса.

Именно в силу своего эмпирического характера юмовский анализ сознания оказывается, считает Гуссерль, столь же наивным, как и объективные науки и обыденный опыт (Hua VII, 171). Ведь если устанавливаемые посредством этого анализа в сфере сознания законы (например, закон ассоциации и др.) устанавливаются индуктивно и эмпирически, то они по своему характеру ничуть не отличаются от законов, совершенно неправомерно (по Юму) приписываемых нами объектам мира (например, закона причинности). Тогда лишается смысла сама идея науки об абсолютных данностях сознания и мы имеем дело в сфере сознания с теми же субстанциализируемыми фикциями, что и в обыденном опыте. Результатом юмовской философии становится поэтому абсолютный скептицизм и полное банкротство всякого познания (der absolute Bankrott aller Erkenntnis) (Hua VII, 181).

Гуссерлевская интерпретация Юма и гуссерлевская феноменология в целом сориентированы на идею преодоления субъективизма, но не посредством объективизма, а посредством еще более радикального, трансцендентального субъективизма. Фундамент для построения этого радикального субъективизма закладывает именно набросанная в «Трактате» наука о человеческой природе. В «Идеях» Гуссерль утверждает, что Юм вступает на почву феноменологии, но с завязанными (эмпиризмом и психологизмом) глазами (Hua III, 133; [135]). Почти во всех проведенных Юмом анализах в скрытом виде присутствуют феноменологические взаимосвязи, за натуралистически искаженными скрываются подлинные проблемы (Hua VII, 181). Редукция последнего слоя натурализма, а именно натурализма в сфере субъективности, позволяет «транспонировать» науку о человеческой природе в трансцендентальную феноменологию.

Сколь бы необычной ни казалась гуссерлевская интерпретация Юма, наличие общего для феноменологии и науки о человеческой природе проблемного поля очевидно. Одна из ключевых проблем, которая стоит и перед Юмом, и перед Гуссерлем, есть проблема соотношения философской рефлексии, тематизирующей «глубинную» жизнь сознания, и обыденного опыта, ничего не знающего об этой жизни и принимающего результаты «работы» сознания за нечто просто данное и само собой разумеющееся. Общая для феноменологии и науки о человеческой природе проблема, однако, заключается также и в том, насколько рефлексия способна тематизировать свои собственные предпосылки и не впадать в наивность «второго порядка», а именно психологическую или же «трансцендентальную» наивность.

То, что Гуссерль считает «фикционализмом» Юма, также играет большую роль в феноменологии сознания. В «Идеях» трансцендентальные феномены характеризуются в качестве «ирреальных» (Hua III, 6; [22]), а фикция истолковывается как источник познания вечных истин. Ирреальность и фиктивность феноменов (в первую очередь ноэматических коррелятов интенциональных актов) означает, что они не имеют пространственно-временной локализации, не существуют как вещи, соответственно не имеют вещественных свойств или признаков. Фикция в феноменологическом анализе приобретает тем самым исключительно положительное значение и полностью отлична от фикции в смысле иллюзии. В то же время юмовское учение о фиктивности объективного мира исходит из альтернативы: либо предмет существует «в себе» (что, по Юму, во всяком случае, недоказуемо), либо же он есть «реельное» (пользуясь гуссерлевским термином) содержание сознания (и тогда он – фикция). Одна из новаций феноменологии между тем заключалась в демонстрации *ложности* самой этой альтернативы. Так, если кентавр не существует «в себе», то это никак не значит, что он существует в сознании или в психике или сводится к определенной комбинации «простых идей». С гуссерлевской точки зрения, предмет, вне зависимости от того, обладает ли он «действительным существованием» или нет, интенционально (но не «реельно») принадлежит к тем или иным переживаниям, и притом всякий раз определенным способом.

Гуссерлевскую феноменологию и юмовскую науку о человеческой природе сближает также допущение самостоятельной сферы чувственных данных. Но если у Юма всякое единство чувственных данных имеет лишь внешний характер и попытки субстанциализировать это единство и приписать ему независимое от составляющих его элементов существование ведут к иллюзиям и ошибкам, то для Гуссерля любое сознание предметно, соответственно заключает в себе предметную интерпретацию ощущений. И все же и у Гуссерля сфера ощущений явно или неявно предполагается в качестве чего-то, предшествующего предметной интерпретации. Более того, Гуссерль считает ее наиболее глубинным, имманентным слоем сознания, в известном смысле предшествующим соприкосновению сознания с предметностью. Гуссерль, на наш взгляд, сам не избежал натурализма, в котором он упрекает Юма. О натурализме в сфере сознания и субъективности можно говорить уже тогда, когда допускается нечто вроде сокровенной, имманентной сферы, никак не соприкасающейся с предметностью. Имманентная сфера чувственных данных является как фундаментом человеческой природы в смысле Юма, так и предельным и не устраненным посредством редукции «природным» слоем трансцендентального сознания в феноменологии Эдмунда Гуссерля.

Примечания

[1] *Husserl E.* Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie. Ein Einleitung in die Phaenomenologische Philosophie. Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (Husserliana VI). S. 93. В тексте – Hua VI с указанием страницы.

[2] Цит. по: *Mall R.A.* Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's philosophy. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. P. 6.

[3] *Husserl E.* Erste Philosophie. Erster Teil. Kritische Ideengeschichte. Haag: Martinus Nijhoff, 1956 (Husserliana VII). В тексте – Hua VII с указанием страницы.

[4] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einfuehrung in die reine

Phaenomenologie. Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (Husserliana III). В тексте – Hua III с указанием страницы. Ссылки на русский перевод даются в квадратных скобках по изданию: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.

[5] *Hume D.* A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental method of Reasoning into Moral Subjects. Oxford, 1960.

[6] *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 96. Далее – Кр. ч. р.

[7] Цит. по: *Mall R.A.* Op. cit. P. 10.

[8] О проблеме натурализации и денатурализации сознания и феноменологии см.: *Менш Д.* К вопросу о натурализации феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010. Вып. 2. С. 302–316.

[9] См., напр.: *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 2. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 324. Далее – ЛИ.

[10] Ср. гуссерлевскую критику юмовской теории абстракции в ЛИ. С. 176.

Ласло Тенгели

Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля: два основоположения метафизики

Никто так отчетливо, как Кант, не показал, что метафизика – в отличие от логики – работает не только с формальными, но и с содержательными, и потому предметными, утверждениями, которые, однако, подобно высказываниям логики, связаны с определенного рода необходимостью. Поскольку Кант приравнял необходимость к априорности, то исходя из этого он сделал заключение, что метафизика в той же мере отлична от опытных наук, в какой отлична от логики. Это двойное отграничение метафизики от логики и от опытных наук привело Канта к исследованию *априорной*, но в то же время не только лишь логической, а *реальной* необходимости. Такого рода необходимость он приписал тем основоположениям, в которых он открыл условия возможности опыта вообще. Совокупность таких основоположений и их систематическое рассмотрение образуют существо того, что с тех пор в совершенно новом смысле обозначается как «трансцендентальная философия». Кант возвел эту новую развитую дисциплину на место традиционной метафизики, которой он решительно отказал в возможности обнаружить априорную реальную необходимость.

В последние десятилетия, однако, была поставлена под вопрос одна из основополагающих предпосылок Кантова рассуждения. Речь идет о приравнивании *априорности* и *необходимости*. Один из основателей современной модальной логики Саул Арон Крипке показал, что опытное суждение (т. е. апостериорное высказывание) при некоторых условиях вполне может притязать на статус необходимого. Под необходимостью мы понимаем не только эпистемическую необходимость, т. е. неопровержимость

некоего утверждения. Конечно, всякое опытное суждение опровержимо. Мы всегда можем встретиться с новым опытом, который противоречит ему. Но если это суждение вообще истинно, оно может выражать не только случайную, но в некоторых случаях также и необходимую истину. В отличие от эпистемической необходимости, алетическая необходимость не связана с условиями априорности. Получается, что приравнивание априорности и необходимости основано на смешении и подмене эпистемической и алетической необходимостей.

В аналитической философии последних десятилетий открытие модальной логикой возможности не-априорной реальной необходимости привело к оживлению и обновлению метафизики. Это послужило основанием для того, что сегодня феноменологически ориентированная философия находит больше точек соприкосновения с аналитической традицией, чем за все предшествующие десятилетия. Но все же лишь постепенно становится понятным, насколько эта ведущая тенденция модально-логически обоснованной метафизики подтверждает некоторые прежние разработки, которые отталкиваются прежде всего от историко-философских рассуждений о модальных понятиях в античности у Аристотеля, Диодора Кроноса, Хрисиппа и других философов. Здесь достаточно, с одной стороны, указать на книгу Николая Гартмана «Возможность и действительность», с другой – на монографию Жюля Вуллемина «Необходимость и случайность». Оба автора высказывают идею о том, что имеется некая реальная необходимость, не сопоставимая с априорностью.

Не-априорную реальную необходимость мы можем обозначить как «необходимость фактического». Это понятие дает нам ключ к такому пониманию метафизики, которое можно противопоставить Кантовой критике метафизики. То, что аргументы против традиционной метафизики в «Критике чистого разума» относятся не ко всякой возможной метафизике, философы подозревали уже давно. Формулируя эти аргументы, Кант опирался прежде всего на немецкую школьную философию Кристиана Вольфа и Александра Баумгартена. Нам известно – не только после работы Людгера Хонефелдера «Scientia transcendens», но уже в связи с работой Этьена Жильсона «Бытие и сущность», насколько эта школьная философия зависела от того поворота

метафизики, который был осуществлен прежде всего Иоганном Дунсом Скотом в конце XIII – начале XIV столетия.

Современные работы по истории философии во Франции показывают, что в основании разработанной Скотом метафизики, которая, впрочем, позднее у Франсиско Суареса объединяется с наследием Аквината, лежит «католо-тинологическая» (*katholou-tinologische*) структура. При этом имеется в виду онтологическая интерпретация, которая хотя и распространяет сущее в единой всеобщности (т. е. как некое *katholou*) в конечном и бесконечном, однако расплачивается за это тем, что понимает под сущим нечто вообще (некое голое *ti*, т. е. именно не *ничто*) и таким образом превращает учение о сущем в учение о чтойности, т. е. превращает *онтологию* в *тинологию*.

Но тем самым еще никоим образом не определен единственно возможный гештальт метафизики. Реми Браг (Rémy Brague) и Жан-Франсуа Куртен (Jean-François Courtine) – оба ученики Пьера Обенка (Pierre Aubenque) – убеждены в том, что аристотелева метафизика показывает совершенно другую структуру. Речь идет о такой структуре, которая, пожалуй, может быть обозначена как «католо-протологическая» (*katholou-protologisch*), поскольку в ней сущее рассматривается, с одной стороны, как сущее вообще и во всеобщем (*katholou*), но с другой – как превосходящее и в этом смысле первое или же первостепенное (*proton*) сущее. И здесь онтология Аристотеля принципиально отличается от тинологии Скота. Она приписывает самостоятельно экзистирующему сущему некую живую действительность (ἐνέργεια) и внутренне присущую завершенность (ἐντελέχεια).

Современное историко-философское исследование во Франции подчеркивает, что воздействие аристотелевского проекта определяет дальнейшую историю метафизики вплоть до схоластики XIII столетия. В таком истолковании, которое представлено в книге Куртена («Inventio analogiae»), интерпретация томистского учения об *actus essendi* у Жильсона и сегодня играет ведущую роль.

В дальнейшем мы будем опираться на результаты этого исследования. Мы намерены прежде всего рассмотреть аристотелевское понятие сущего с тем, чтобы исследовать проблему не-априорной реальной необходимости – необходимости факти-

ческого – у Аристотеля. Далее мы хотели бы проанализировать возможность феноменологической метафизики. Это второе направление нашего изложения также будет руководствоваться вопросом о не-априорной реальной необходимости. Здесь основной задачей будет различение аристотелевского и гуссерлевского понятий необходимости фактического.

1
Гипотетическая необходимость у Аристотеля

Как известно, в аристотелевской «Метафизике» объединены различные и, как предполагается, восходящие к разным периодам его жизни исследования, которые тем не менее связаны друг с другом общей характерной постановкой проблемы. Они отличаются от всех других исследований, уже классифицированных современниками в таких дисциплинах, как логика, математика, физика, этика, политика и т. д. Одна из известных формулировок, которую проводит Аристотель для определения своеобразия своих рассуждений в «Метафизике», гласит, что они постигают свойства сущего, «поскольку оно есть сущее, а не поскольку оно есть число, или линия, или огонь» (*Aristoteles*. Metaphysik. Γ 2, 1004b, 6). В «Метафизике» похожая формулировка описывает искомую дисциплину еще более просто: как некую науку, которая «исследует сущее *как* сущее подобающее сущему как таковому». Словечку «как», так же как и «поскольку» в первой цитате (которое, впрочем, есть лишь другой перевод греческого выражения, а именно «ἦ»), в этих формулировках отводится ведущее значение. Аристотель напрямую предстает как теоретик этого «как». Однако он принципиально исходит из того, что всякая наука ставит перед собой задачу по исследованию определенного рода сущего. В процитированных случаях он указывает на роды такого типа, упоминая число, линию и огонь. Он полагает само собой разумеющимся, что число есть предмет арифметики, линия – предмет геометрии, а огонь, который явно привходит во все элементы, есть предмет физики. Но в случае искомой им науки Аристотель допускает некое исключение из этого правила. Он отличает эту

науку не посредством указания на своеобразие рода сущего, но посредством обозначения того вида и способа, которыми она те же самые вещи, с которыми имеют дело другие науки, превращает в предметы специфического рассмотрения. «То же самое» при этом рассматривается *как* нечто иное. Различие возникает не из изменения предмета, но из изменения способа рассмотрения.

В чем заключается своеобразие того способа рассмотрения, который характеризует искомую Аристотелем науку? Ответ гласит: во *всеобщности*. Ибо «никакая из прочих наук не рассматривает сущее как сущее вообще [καθόλου], они имеют дело с частью сущего...» (Ebd., Γ 1, 1003a, 23–25). Поэтому искомая Аристотелем наука как некое всеобщее исследование о сущем как сущем отличается от любой частной науки, которая как таковая рассматривает сущее лишь постольку, поскольку оно относится к определенному роду, как, например, число, линия или огонь.

Конечно же Аристотель определяет отношение искомой им науки к другим не всегда именно так, как в цитируемой четвертой книге «Метафизики». В первой главе шестой книги «Метафизики» он определяет искомую науку как «первую философию», которая не только посредством способа рассмотрения, но также и в своем предмете отлична от всех других наук – в том числе и от таких, которые, подобно математике и физике, причастны ее теоретическому характеру. Поэтому как предмет первой философии в этом месте именуется не вообще сущее как сущее, но превосходное и потому первостепенное сущее. В отличие от математических предметов, которые, согласно Аристотелю, не существуют самостоятельно, а наличествуют (например, величина или количество вообще) только при чем-то ином, самостоятельно существующем, в случае этого превосходного и первостепенного сущего речь идет об «отдельном» или же «самостоятельном» сущем, следовательно, о «сущности» (οὐσία), которая – в отличие от объектов физики – не движется, но пребывает «неподвижной» (неизменной) (Ebd., E 1, 1026a, 13–16). Это самостоятельно существующее и одновременно неподвижное сущее обозначено в двенадцатой книге «Метафизики» как Бог. Согласно этому обозначению Аристотель в первой главе шестой книги называет первую философию также теологией (Ebd., E 1, 1026a, 19). Постигнутая как теология, первая философия противопоставляется в первую очередь физике

как второй философии, поскольку обе дисциплины имеют дело с самостоятельными сущностями; но вопрос о сущем как сущем подразумевает, по Аристотелю, если и не исключительно, то все же в первую очередь вопрос о самостоятельно существующей сущности (Ebd., Z 1, 1028a, 2–4) и лишь производным образом также вопрос о том сущем, которое существует не самостоятельно, а лишь наличествует при самостоятельно существующей сущности.

Это двоякое определение искомой науки как науки о сущем как сущем и как науки о превосходном сущем с давних пор рассматривается в интерпретациях. Католо-протологическое структурное устройство, которое приписывают аристотелевской метафизике французские исследователи, есть некий осадок того напряженного отношения, которое существует между этими двумя определениями. Сам Аристотель, как представляется, также усматривал здесь возможное затруднение и в первой главе шестой книги «Метафизики» поставил вопрос о том, «является ли первая философия всеобщей или же она восходит к единичному роду и единичной природе» (Ebd., E 1, 1026a, 24–25). Его ответ на этот вопрос – во многом таинственен. Как он говорит, первая философия является «всеобщей, поскольку она является первой...»: καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη (Ebd., E 1, 1026a, 30–31). Этот ответ непонятен прежде всего постольку, поскольку остается неясно, каким образом рассмотрение самостоятельно существующей, но при этом неподвижной сущности может одновременно определять некое всеобщее усмотрение сущего как сущего. Возможно, эта связь прояснилась бы, если бы Аристотель понимал Бога, которого он описывает в двенадцатой книге «Метафизики», в качестве Творца сущего как сущего. Аристотелю, однако, полностью чужда идея Бога-Созидателя даже в смысле платоновского зодчего. Хотя он и говорит о некоем «недвижимом движителе», но он явно подводит к тому, что этот движитель приводит в движение не как действующая причина, но лишь как целевая причина, а именно как предмет любви или стремления: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον (Ebd., Λ 7, 1072b, 3). Именно на этом основании можно не соглашаться с тем пониманием аристотелевской метафизики как «онтотеологического» построения, которое типично для Хайдеггера. Но утверждение о том, что первая философия является «всеобщей, поскольку она есть первая», по-прежнему остается таинственным.

Все же возможно, что эта загадка разрешима. Ключ к этому мы не можем найти в аристотелевском учении о самостоятельно существующей сущности. Однако применение понятий «возможность» и «действительность» к таковой сущности поможет нам продвинуться дальше. Если мы внимательно прочитаем девятую книгу «Метафизики», мы сразу же заметим, что Аристотель противопоставляет действительность (ἐνέργεια) не только возможности или способности (δύναμις), но также – и крайне подчеркнуто – движению (κίνησις). Противопоставление действительности и движения удивительно, ведь в других текстах – к примеру, во второй книге «Физики», но также и в одиннадцатой книге «Метафизики» – движение явно определяется как вид действительности, хотя и только как «действительности возможного, поскольку оно возможно» (Ebd., K 9, 1065b, 16–17. Vgl. Physik, B). Здесь выражение «действительность» явно употребляется в некоем расширенном значении, так что оно может охватывать и движение. Однако именно из этого проистекающего из расширения значения определения движения становится понятно, почему действительность в узком смысле слова необходимо отличать от движения. А именно потому, что действительность возможного, поскольку оно возможно, – движение есть еще не завершенное осуществление (Verwirklichung) (ἐντελέχεια) возможного; оно скорее еще только на пути к такому осуществлению. Поэтому Аристотель говорит: «Всякое движение есть... незавершенное, например похудание, изучение, ходьба, строительство» (Ebd., Θ 6, 1048b, 29–30). В противовес этому действительность несет в себе в узком смысле слова завершенное осуществление возможного. Аристотель использует своеобразие греческого языка для того, чтобы истолковать эту внутреннюю завершенность действительного. Перфект в греческом, как, впрочем, и в английском, показывает специфику того, что выражает в настоящем продолжающийся результат прошедшего действия. Так можно сказать о ком-нибудь: «...он видит и одновременно (всегда уже) увидел; он постигает и одновременно (всегда уже) постиг; он мыслит и в то же время (всегда уже) помыслил», равным образом: «...он хорошо живет и одновременно хорошо пожил; он счастлив и одновременно (всегда уже) был счастлив» (Ebd., Θ 6, 1048b, 23–26). В греческом оригинале перфект, в этих выражениях всякий раз занимающий

второе место, указывает на внутреннее завершение деятельности или состояния. Одновременно это делает понятным, что речь идет о некоем внутреннем завершении, которое основано на определенном самодлении, *самопродолжении* (Selbstperpetuierung). В таких движениях, как похудение, учение, ходьба, строительство, о подобном самодлении не может быть и речи, «...ибо никто не может одновременно идти и прийти, строить и уже построить, возникать и уже возникнуть или двигаться и равным образом быть движимым, но напротив – одно двигает, а другое движимо» (Ebd., Θ 6, 1048b, 30–33).

На основании таких размышлений можно сделать вывод: в противоположность движению действительность в узком смысле слова не есть нечто на пути к завершению, она, скорее, завершена в себе. Она не переходит в нечто иное, но остается сама при себе. Следовательно, она в целом определяется через *неподвижность* и *недвижимость*, которые, конечно, проистекают из некоего внутреннего живого самопродолжения.

Нашли ли мы уже тем самым ключ к решению загадки, каким образом рассмотрение самостоятельно существующей, но при этом неподвижной сущности в то же время может определять всеобщее усмотрение сущего как сущего? Нам действительно стало понятно, почему для сущего, которое достигло внутреннего завершения действительности, характерна тенденция к неподвижности или неизменчивости в смысле некоего живого самопродолжения. Такое понимание действительности можно подтвердить, анализируя формальную сущность как причину бытия самостоятельно существующего сущего (Vgl.: Ebd., Z 17).

Здесь достаточно, конечно, лишь указать на тот текст, в котором сам Аристотель недвусмысленно стремится разгадать эту загадку. Речь идет о восьмой главе девятой книги «Метафизики», в которой выдвигается тезис о том, что действительность по времени, сущности и понятию предшествует возможности или способности. В особенности для нас важна последняя часть этого рассуждения. Здесь «абсолютно неизменное» и «необходимо сущее» обозначается как «первое» (Ebd., Θ 8, 10450b, 14)[1] потому, что оно не заключает в себе никакой возможности, которая не достигла бы завершенного осуществления. Поскольку действительность в узком смысле слова всегда распознается в завершен-

ном осуществлении определенных возможностей, Аристотель добавляет следующее: «В подражании неизменному с неизменным сближается однако постигнутое в изменении...» (Ebd., Θ 8, 10450b, 28–29). Платоновское выражение «подражание» обозначает здесь некую всецело по-аристотелевски постигнутую взаимосвязь между первым сущим и сущим как сущим. Ибо именно из этой взаимосвязи вырастает полностью неплатоническое убеждение в том, что всякое сущее, поскольку оно вообще есть сущее, которому соответствует действительность в смысле завершенного осуществления определенных возможностей, также влечет за собой известного рода необходимость.

И действительно, Аристотель в нескольких местах своей работы рассуждает о такой необходимости, которая соответствует сущему как сущему просто потому, что оно *действительно*. Уже в своем – предположительно раннем – трактате «О небе» он подчеркивает, что сущее хотя зачастую заключает в себе возможность своего небытия, как равным образом и возможность своего бытия, но не «когда оно есть (поскольку тогда оно есть действительно)» (*Aristoteles*. De caelo. B. I. Kap. 12, 283b, 9–10). Из этого следует, что *действительность сущего исключает возможность небытия этого сущего*. Николай Гартман в связи с этим говорит о некоем «законе раскола реальной возможности»[2]. Возможно в действительности только то, что уже необходимо есть; тем самым в реальном позитивная возможность отрывает себя от негативной. Аристотель приходит к подобному же заключению, когда приписывает некую необходимость сущему вообще, т. е. также и случайному сущему, поскольку оно не просто возможно, но также и действительно, в знаменитой девятой главе логического трактата «Об истолковании»: «Сущее необходимо тогда, когда оно есть, а несущее, следовательно, не необходимо, когда его нет» (*Aristoteles*. De interpretatione. Kap. 9, 19a, 23–24). Конечно, он сразу же добавляет здесь, что речь никоим образом не идет об абсолютной необходимости – некоей необходимости без ограничения. Сущее, скорее, лишь *условно* необходимо, ибо оно лишь *постольку* необходимо, *поскольку* оно вообще *есть* (существует). Как подчеркивает Аристотель, имеется некое явное отличие суждения о том, что сущее необходимо тогда, когда оно вообще есть, от суждения о том, что все сущее есть с необходимостью (Ebd., 19a, 25–27).

Ту необходимость, которая приписывается сущему, *потому что* оно действительно есть, и может быть приписана ему лишь *постольку*, *поскольку* оно действительно есть, часто именуют «гипотетической» (т. е. обусловленной предположением) необходимостью. Ей противостоит «совершенная» (schlechthinnige), или же «абсолютная», необходимость, которая нам известна исключительно в логике.

Под гипотетической необходимостью явно подразумевается некая не-априорная реальная необходимость, некая необходимость фактического. Из контекста нашего рассуждения можно заметить, что мышление гипотетической необходимости всего действительного есть краеугольный камень той самой науки, которую Аристотель все время имеет в виду в текстах, объединенных под титулом «Метафизика». Это мышление есть недостающее звено в той цепи, которая в этой науке связывает *всеобщее* с *первым*, соответственно исследование сущего как сущего с теорией неподвижной, неизменной и потому необходимой сущности.

Что же в точности следует понимать под гипотетической необходимостью всего действительного? Поскольку Аристотель исходит из того, что все имеет свою причину, казалось бы, напрашивается ответ: под этим следует понимать *каузальный детерминизм*. Но такого рода толкование было бы губительным лжеистолкованием. Только в Стое впервые развивается мышление гомогенного каузального ряда, который все роковым образом определяет. Аристотель явно отвергает идею некоего беспросветного каузального детерминизма. Он считает следствия этой идеи совершенно неприемлемыми: «Согласно этому всё должно было бы иметь место с необходимостью, а из области становления были бы изъяты случайность и возможность становления и нестановления» (Ebd., K 8, 1065a, 14–16). Согласно Аристотелю, случай имеет место, а в области становления также имеет место возможность становления и нестановления, следовательно, случайность в смысле *реальной контингенции*. То, что все имеет свою причину, никоим образом не исключает случай – и также реальную контингенцию, а значит, имеются гетерогенные каузальные ряды. Аристотель имеет в виду, что случай возникает в точке пересечения гетерогенных каузальных рядов.

При этом Аристотель остается верен своему толкованию региона становления, пониманию, которое знакомо нам из нашего

опыта жизненного мира. Также обстоит дело и с тем толкованием, которое Аристотель разрабатывает применительно к поступку и вообще к нашему отношению к будущему. Он явно понимает, что не существует никакой возможности поступка, которая не была бы связана с прошлым. Вследствие необратимости однажды происшедшего высказывания о прошлом привносят с собой необходимость. Иначе обстоит дело с высказываниями о будущем. В знаменитом рассуждении в девятой книге трактата «Об истолковании», которое приводит к ограничению бивалентных логических основоположений, последним ни разу не приписывается истинностное значение в настоящем. Под этим Аристотель (как позднее Карнеад), скорее всего, понимает не что иное, как то, что причины, которые должны стать решающими для будущих событий, еще не наличествуют в настоящем. Однако именно поэтому также и человеческий поступок никоим образом не есть что-то предопределенное. И именно поэтому имеет смысл размышлять о различных возможностях поступка. Из этого уже следует основная мысль Аристотеля, которая была подвергнута сомнению мегарским диалектиком Диодором Кроносом: существуют такие возможности, которые недействительны ни в настоящем, ни в будущем. Подобно нашему жизненному миру, мир Аристотеля никоим образом не есть заранее определенный мир.

Но что же имеется в виду под гипотетической необходимостью всего действительного, если не каузальный детерминизм? Аристотель явно имеет в виду некую *внутреннюю телеологию единичной сущности*, которой мы сегодня уже не можем с легкостью последовать. Действительное, согласно Аристотелю, необходимо не потому, что оно обусловлено действующими причинами, но потому, что *оно целеустремленно стремится к тому, чтобы быть завершенным осуществлением возможного*. Именно такая идея, как мне кажется, образует ядро аристотелевского основоположения.

Конечно, это аристотелевское основоположение не единственное, которое можно выдвинуть против кантовой критики метафизики. Феноменологическая метафизика в том виде, в котором она предстает перед нами в поздних работах и манускриптах Гуссерля, может быть рассмотрена как второе основоположение такого рода.

2
Перформативная необходимость у Гуссерля и других феноменологов

В конце «Картезианских размышлений» Гуссерль, как известно, набрасывает идею феноменологической метафизики. Он противопоставляет последнюю «метафизике в привычном смысле», «исторически вырожденной» дисциплине[3], понимая феноменологическую метафизику как такое исследование, которое занимается не прояснением необходимого устройства сущего, но именно «проблемами случайной фактичности»[4]. Конечно, в первую очередь он стремится определить эйдетически-априорный характер феноменологической метафизики. Обоснование такого подхода выражено в том, что «всякая рациональность факта заключена в Априори. Априорная наука есть наука о принципиальном, к которому должна отсылать себя наука о фактах для того, чтобы в конечном счете получить именно принципиальное обоснование; только априорная наука не допускает наивности и вырастает из последних трансцендентально-феноменологических истоков»[5]. Так Гуссерль приходит к парадоксальной идее о том, что феноменологическая метафизика случайной фактичности может пониматься «из абсолютного обоснования в качестве некой универсальной науки о фактически сущем»[6].

В это время его собственная трактовка отношения *эйдоса* и *факта* уже была широко разработана. С начала 1920-х годов Гуссерль все отчетливее понимает, что экзистенция того Я, которое связано с эйдетическим рассмотрением, обнаруживает себя как «абсолютный, неопровержимый факт»[7], от которого зависим тот эйдос, который подпадает под рассмотрение. С этого начинается перелом в гуссерлевом мышлении, который, как показывал уже Изо Керн[8], в отдельных манускриптах 1930-х годов ведет к характерным результатам. Он вырастает в некую феноменологическую метафизику *изначальных фактов* (Urtatsachen), которые лежат в основании всякой эйдетической вариации и тем самым обусловливают всю совокупную трансцендентальную феноменологию. К этим изначальным фактам в первую очередь относится Я как изначальный факт того самопостижения, которое уже включено во всякое мироистолкование[9]. Но cogito для Гуссерля

никоим образом не есть единственный изначальный факт, хотя бы уже постольку, поскольку феноменология схватывает Я в его телесности. Телесное Я не может иметь места вне мира. Именно поэтому Гуссерль все более явно приписывает *обладанию миром* (Welthabe) для Я необходимый, аподиктический характер, который ставит это обладание миром в один ряд с cogito. Гуссерль поясняет, что хотя всякий единичный опыт в своих основаниях ставится под вопрос, подвергается сомнению, а в отдельных случаях даже опровергается другими единичными опытами, иначе говоря, может быть *модализирован* самыми разными способами, – опыт мира как таковой, который со-дан во всяком единичном опыте, есть нечто «не модализируемое»[10]. Из этого наблюдения следует тезис «Аподиктичность есть достоверность бытия мира как мира»[11]. Тем самым бытие мира обнаруживает себя как изначальный факт, который неотъемлем от экзистенции Я. Подобным образом обстоит дело с экзистенцией сообщества субъектов (der Mitsubjekte). В одном из рабочих манускриптов 1930-х годов «интенциональное переплетение» (intentionale Ineinander) субъекта и сообщества субъектов однозначно именуется «“метафизическим” изначальным фактом»[12]. То, что, к примеру, *историчность* равным образом следует понимать как некий «абсолютный факт», было уже детально рассмотрено в работах Людвига Ландгребе. Таким образом, помимо cogito в поздней феноменологии имеется ряд изначальных фактов.

Тем самым, конечно, не утверждается, что Гуссерль когда-либо отказывался от эгологического определения своей феноменологии. Даже в «Картезианских размышлениях», в работе, которая отводит центральное место анализу опыта чужого, провозглашается, что «мир есть эгологическая универсальная проблема»[13], и проводится уточнение, что «феноменология самоконституции ego совпадает с феноменологией вообще»[14]. Cogito, как и прежде, остается отправной точкой феноменологии Гуссерля. Однако при этом оно далеко выходит за свои картезианские пределы. Поэтому говорить о «картезианстве» Гуссерля означает вводить в крайнее заблуждение: это означает говорить полуправду, а именно – лишь половину правды. Изначальные факты, с которыми с тех пор работал Гуссерль, обнаруживают такие структуры фактичности, которые хотя и связаны с cogito, но одновременно сами вменяют ему

некое неизменное соотнесение с обладанием миром, телесностью, интерсубъективностью и историчностью. В них выражено то, что можно – вместе с Ойгеном Финком – обозначить как «имманентное самопревосхождение эгологии» у Гуссерля[15].

Но в чем отличие изначального факта от обычных фактов? Здесь напрашивается ответ, который непосредственно отсылает нас к cogito. В «Идеях I» Гуссерль устанавливает, что *sum* в суждении *cogito, ergo sum* соответствует некая «необходимость факта»[16]. Три десятилетия спустя, в работе «Бытие и Ничто», именно на это место в «Идеях» обращает внимание Ж.-П. Сартр и переводит гуссерлевское выражение на французский как *nécessité de fait*. У обоих мыслителей фактическая необходимость противопоставляется необходимости сущности – всякому обособлению эйдетической законосообразности; у обоих мыслителей она выражает некую неснимаемую контингенцию, или, как говорит Гуссерль, некое «ядро неслучайного»[17]. Открытые Гуссерлем и вслед за ним рассмотренные у Сартра изначальные факты отличаются от обычных фактов тем, что они влекут за собой некую фактическую необходимость, которая как таковая никоим образом не только не исключает своей изначальной случайности (Urzufälligkeit), но, скорее, именно подтверждает ее. Именно поэтому Гуссерль применяет термин «изначальный факт» (Urtatsache) и слова «изначальная необходимость» (Urnotwendigkeit) как равнозначные или по меньшей мере подразумевающие друг друга выражения, когда говорит: «Мы сталкиваемся с последними фактами – “изначальными фактами”, с последними необходимостями – “изначальными необходимостями”»[18].

Так же как гипотетическая необходимость у Аристотеля, эта фактическая необходимость – обусловленная необходимость. Конечно, речь не идет о какой-либо обусловленности всеохватывающей цепью изначальных фактов. Фактическая необходимость феноменологии сходна с гипотетической необходимостью у Аристотеля в том, что она не связана с каузальным детерминизмом. Оба основоположения скорее основываются на такой необходимости, которая просто обусловлена некоторым фактом. Однако эта зависимость от фактичности в обоих случаях носит различный характер.

Тот факт, с которым связана и от которого зависит гипотетическая необходимость у Аристотеля, выражает фактическую

экзистенцию действительного как такового. Поскольку действительное *есть* или *имеет место* (besteht) как завершенное осуществление возможного вообще, оно одновременно необходимо есть. У Аристотеля эта необходимость действительности отдельной сущности обладает собственной значимостью. Речь идет о значимости, основывающейся на способности живого самопродолжения (Selbstperpetuierung), способности, которая, конечно, не может быть понята без допущения – для нас уже более неочевидного – некоторой всеохватывающей телеологии.

В противовес этому фактическая необходимость у Гуссерля основана на изначальном факте cogito. Поскольку я мыслю и поскольку я вообще осознаю сам себя, моему бытию соответствует некая необходимость, которая в феноменологии распространяется и на мою телесность, а тем самым и на экзистенцию мира, на вот-бытие (das Dasein) моих со-субъектов и даже на события истории. Посредством такого расширения области изначальных фактов Гуссерль, конечно же, выходит за рамки философии Декарта, но, однако, не утрачивает картезианской отправной точки, которой твердо придерживается, – cogito. Эта отправная точка обладает огромным преимуществом в противовес аристотелевскому основоположению – преимуществом *перформативности*. В отличие от обычных фактов, которые могут быть установлены посредством наблюдения за внешним миром, изначальные факты, о которых идет речь в феноменологии, имеют характер *актуального исполнения*. Поэтому структуры фактичности, с которыми имел дело Гуссерль, могут быть схвачены только внутренним феноменологическим усмотрением. Перформативный характер, соответствующий им, делает понятной тенденцию к самопродолжению, которая выражена в необходимости фактического посредством того, что она учреждает их в собственной жизни феноменологизирующего Я. В этом также великое преимущество гуссерлевского основоположения в противовес с трудом реконструируемой телеологии аристотелевского миропонимания.

Конечно, здесь еще возникает вопрос о том, можно ли вообще осмысленно рассуждать о некоей перформативной метафизике. Не призвана ли метафизика к чисто объективному направлению взгляда, некоей предающей субъекта забвению вещности, некоему *view from nowhere*? Не выводит ли нас поэтому поворот

к трансцендентальной философии, который противостоит этому забвению субъекта, раз и навсегда прочь из метафизики? Ответ на этот вопрос не кажется мне заранее определенным. Немецкий идеализм, который начиная с кантовой трансцендентальной философии находится на подступах к некоей новой метафизике, во всяком случае говорит о несогласованности осмысления субъективности и погружения в объективность и вещность. Конечно, метафизика, которую разрабатывают мыслители немецкого идеализма, во многом воспитана духом христианства. То, что в этих условиях удалось достичь, к примеру, Гегелю, конечно, вряд ли может повториться в наше постницшеанское время. Но как бы велики ни были затруднения, собственная задача философии и сегодня еще по существу та же, что и во времена Гегеля: связать осмысление субъективности с погружением в подлинно постигнутую объективность, что означает – в уже предданный в каждом единичном опыте *мир*.

Тот, кто хочет сегодня взяться за такую задачу, может еще многое получить от основоположения перформативной метафизики в смысле трансцендентальной феноменологии. Гуссерлевские открытия были существенно развиты и преобразованы мыслителями новейшей феноменологии во Франции. Его понимание субъекта как отправной точки и методологический трансцендентализм сохраняются в этих исследованиях, но понятие субъекта и его отношения к объекту истолковывается на новых основаниях. Такая трансформация феноменологии начинается, скорее всего, с одного предложения, которое в 1959 г. в тексте, посвященном 100-летней годовщине со дня рождения Гуссерля, формулирует Э. Левинас: «Мир не только конституирован, но и конституирует»[19]. Левинас отмечает, что в феноменологии Гуссерля ноэма со своей стороны «конституирует и включает в себя»[20] ноэзы, которые ее конституируют. Конечно, эти парадоксальные усмотрения остаются непонятными, если не знать, что в этом тексте собственно подразумевается под терминами «мир», «ноэма» или же «горизонт». То, что имел в виду Левинас, – это явление являющегося в целом; то, что он при этом хотел подчеркнуть, – это невыводимый характер данности феноменальности как таковой. Именно поэтому, утверждает он, феноменология приводит к крушению наивного представления о мире. «Крушение репрезентации» («La

ruine de la représentation») – такое название он выбирает для своей работы. Тем самым он как бы предупреждает, что прежде чем я начинаю представлять мир, образовывать для себя представление о нем, являющееся в своем явлении уже навязано мне им самим. Вместе с тем впервые явление являющегося, феноменальность в своем целом схватывается как некий изначальный факт, который обусловливает всю конституцию.

То, что начал Левинас, далее развивается в новейшей французской феноменологии. В особенности поучительна в этом контексте третья часть работы Мариона «Будучи данным» («Étant donné»). Одно из основных понятий, которые разрабатываются в этом тексте, есть понятие завершенного факта (fait accompli). Ближайшее значение этого понятия – некое прославление существующего (Bestehenden). Однако понимать его таким образом было бы неправильно. Подобно ряду мыслителей от Деррида до Рикера речь у Мариона идет, скорее, о том, что явление являющегося следует понимать как *событие*, которое само себя учреждает. Марион, однако, делает отсюда свое собственное заключение: феноменальность противостоит феноменологизирующему Я как некий завершенный факт. Тем самым явление являющегося раскрывается у него как некое *встречное событие* (Widerfahrnis), которое придает феноменологизирующему Я характер «*мне*» (den Charakter des *Mir)*. Так же как и Левинас, Марион исходит из того, что подразумеваемый (wohlverstandene) субъект не обнаруживает чего-то наподобие самодостаточного и самовольного Я в номинативе самодеятельности, но с самого начала усматривает конфронтацию с встречным образом, испытывающим его (dem ihm Widerfahrenden) в дативе отданности (des Ausgeliefertseins). В отличие от Аристотеля в работе «Будучи данным» завершенное проступает в завершенных фактах не из некоего телеологически обоснованного самопродолжения действительного; оно выявляется, скорее, из неизменности случая, которым затронуто феноменологизирующее Я. Поэтому Марион приписывает контингенции завершенного факта некое *mihi con-tingit*. Случайное он понимает как то, что «со мной случается» (mir zu-fällt – «мне вы-падает, нападает на меня») или же «сталкивается со мной» (zu-stößt) и таким образом обращается ко мне или затрагивает меня[21]. Явление являющегося в этом смысле *выпадает* мне (*zu-fällig)*. Его

случайность, следовательно, есть случайность того испытания меня (des mir Widerfahrenden), от которого я не могу уклониться и которое меня раз и навсегда запечатлевает. То, что со мной при этом происходит (mir widerfährt), на деле остается чисто случайным, но нечто выпадает мне снова и снова необходимым образом, поскольку я существую. В этом контексте Марион говорит о «необходимой случайности»[22].

Тем самым очерчивается новая форма необходимости факта. Перформативность cogito, как и прежде, остается основанием, но самоосмысление делает явным то событие, которое предшествует ей и ее обусловливает. При этом не только сохраняется преимущество перформативности, оно связывается с погружением в вещно-объективное. Конечно, под вещно-объективным здесь не следует понимать нечто предметное, но некое самого себя устанавливающее событие опыта, которое неожиданно обрушивается на сознание. Это событие опыта раскрывается как собственная точка сопряжения тех категорий, которые в ранней традиции метафизики сопрягались с сущим как таковым и в целом. Отныне их надлежит постичь как категории события опыта и тем самым открыть феноменологический подступ к метафизике.

Перевод с нем. Ю.О. Орловой

Примечания

[1] Конечно, Аристотель употребляет это слово во множественном числе, поскольку он в строгой всеобщности говорит о том, что всегда уже есть некое необходимо сущее. Эти нюансы значения греческого множественного числа вполне правомерно передаются в немецком переводе в единственном числе.

[2] *Hartmann N.* Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin, 1938. S. 281; siehe auch S. 147.

[3] *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. Hamburg, 1987. S. 142.

[4] Ibid. S. 160.

[5] Ibid.

[6] Ibid.

[7] *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921–1928 // Husserliana. Bd. 14 / hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff. Den Haag, 1973. S. 155.

[8] *Bernet R.*, *Kern I.*, *Marbach E.* Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989. S. 211f. Siehe auch: *Kern I.* Idee und Methode der Philosophie. Berlin, 1975. S. 333ff.

[9] *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935 // Husserliana. Bd. 15. Den Haag, 1973. S. 385 (Text Nr. 22).

[10] *Husserl E.* Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) // Husserliana. Bd. 39 / Hrsg. von R. Sowa. Dordrecht, 2008. S. 246.

[11] Ibid. S. 256.

[12] *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil. S. 366 (Text Nr. 21).

[13] *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. S. 55.

[14] Ibid. S. 70.

[15] Об этом см.: *Petrillo N.C.* Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Philosophie Edmund Husserls. Diss. Wuppertal. Würzburg, 2009.

[16] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch // Husserliana. Bd. 3/1 / hrsg. von K. Schumann. Den Haag, 1976. S. 98.

[17] Vgl.: *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil. S. 386.

[18] Ibid. S. 385.

[19] *Levinas E.* La ruine de la représentation // En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris, 1974. S. 133.

[20] Ibid. S. 134.

[21] *Marion J.-L.* Étant donné. Paris, 1997. S. 177.

[22] Ibid. S. 192. Anm. 1.

Джеймс Харт

Гуссерль и Фихте (в связи с лекциями Гуссерля «Фихтевский идеал человечества»)

Плодотворность философских размышлений о Фихте в свете Гуссерля и о Гуссерле в свете Фихте никоим образом нельзя считать исчерпанной. Напротив, можно сказать, исследование такого рода едва лишь началось. В любом случае уместно начать с лекций Гуссерля 1917г. о фихтевском идеале человечества, которые опубликованы в томе XXV Гуссерлианы[1]. В настоящем очерке в определенной степени произвольно выбраны некоторые наиболее очевидные темы, касающиеся сравнения и возможного влияния, другие темы оставлены для иного времени и иных исследователей.

§ 1
Историческое введение

Издатели тома XXV Гуссерлианы – «Сочинения и доклады (1911–1921)» Томас Ниннон и Ханс Райнер Зепп уведомляют нас, что Гуссерль прочитал три лекции «Фихтевский идеал человечества» в рамках курса, предложенного Фрайбургским университетом. Когда он читал их в первый раз, с 8 по 17 ноября 1917 г., его аудиторией были солдаты, вернувшиеся с военной службы. Лекции были прочитаны еще дважды – 14–16 января и 6–9 ноября 1918 г. для студентов философского факультета Фрайбургского университета и для всех желающих.

Мы узнаем от издателей также, что Гуссерль интенсивно читал Фихте уже в Гёттингене. В летние семестры 1903, 1915 и 1918 гг. он вел семинары по книге Фихте «О назначении человека». И хотя он, кажется, после 1918 г. не вел семинаров непосред-

ственно о Фихте, лекционные курсы, которые он читал по этике в 1919, 1920–1921 и 1924 гг., содержат разделы, явно имеющие отношение к Фихте, так же как и к фихтевским темам.

В оценке Фихте Гуссерлем отчетливо просматривается эволюция. В 1903 г. Уильям Хокинг писал Гуссерлю о происхождении понятия «Я» как у Фихте, так в собственных работах Гуссерля. Хотя письмо Гуссерля заслуживает изучения, его ответ представляется весьма неполным в свете его дальнейшей эволюции и неожиданно резким в свете последовавших в 1917 г. его лекций о Фихте. Например, истинное понятие чистого Я обозначается как тотальное теоретическое априори, тотальная система форм и законов, которые принадлежат возможной форме «аутентичного» мышления как такового. Я связано с мышлением в его аутентичных формах деятельности, и то, что не является мышлением в собственном смысле, не имеет отношения к Я.

Это кажется недостаточным, если учитывать позднейший взгляд, где более глубоко, и в этом смысле более основательно, значение Я (Ur-ich) связано с первичной чувственностью, с первичным пассивным синтезом и фундаментальными структурами времени-сознания. А в отношении Фихте ответ звучит резко:

> Вас не должны сбивать с толку неясности Фихте и неофихтеанцев. Фихте тоже прошел мимо существенных проблем критики познания и потому погряз в мифической, а в конечном счете и мистической метафизике Я. На него оказала губительное влияние незрелая и недостаточно проясненная кантовская идея Я трансцендентальной апперцепции, которая, наряду с глубокой истиной, содержит в себе также достаточно запутанного и ложного[2].

Конечно, можно предположить, что и поздний Гуссерль мог бы согласиться с этим утверждением относительно Я, так же как и с более ранней оценкой Фихте: в определенном смысле Я есть априорная формальная система – даже живое настоящее именуется формой, и в этом значительное различие между его философией и фихтевской. Относительно этого последнего пункта мы, возможно, могли бы сказать, что спорадическое принятие Фихте некоторого рода репрезентативизма как отправного пункта его критики реализма было бы для Гуссерля тезисом,

вызывающим наибольшие возражения. И хотя у самого Гуссерля в 1907 г. предположительно, а в 1913 г. несомненно имеет место Я-метафизика, и он не противится поиску оснований мистицизма внутри нее, все же он несомненно верит, что в его собственной позиции больше ясности и строгости. Но, принимая во внимание явный энтузиазм Гуссерля в отношении Фихте, который проявился позднее, мы могли бы ожидать, что, если бы он действительно изучил последние варианты «Наукоучения», он был бы способен найти там гораздо больше, чем только презренное мифическое и мистическое.

К 1915 г. Гуссерль готов был сказать представителю немецкой идеалистической традиции Г. Риккерту, что он вполне освоил эту традицию.

> Только продвигаясь своими собственными, столь трудными для меня путями, продвигаясь снизу, я незаметно для самого себя оказался в идеалистическом краю, где я, отбросив всякую понятийную романтику, смог, наконец, постичь величие и вечную значимость немецкого идеализма. (Понятно, что меня все более привлекает Фихте[3].)

Кажется, что иногда Гуссерль подчеркивает или замалчивает свой энтузиазм в отношении Фихте в зависимости от отношения к Фихте его аудитории или корреспондента. Так, Гуссерль, возможно, с некоторым трепетом, поверил свое восхищение некоторыми аспектами немецкого идеализма кругу брентановских учеников. Хотя этой традиции недостает того, что Брентано выдвинул на первый план и образцово воплотил, т. е. логической и концептуальной ясности, тем не менее есть род величия в оригинальности весьма значимых и лишь недостаточно проясненных интуиций в до-логической сфере, которая стремится к сфере логоса. Кто способен (Брентано не был таковым) вдумчиво проникнуть в мотивацию и интуитивное содержание этих идеалистических систем, тот поймет, что «в идеалистических системах выявляются совершенно новые и наиболее радикальные проблемные измерения философии, и только с развитием философского метода, который затребован их уникальным прозрением, открываются последние и высшие цели философии»[4].

В этой статье для брентановского юбилейного сборника Гуссерль, считаясь с приверженной Брентано аудиторией, говорит о фихтевской (т. е. о немецкой идеалистической) мысли скорее как о слабой в отношении логической ясности. Кроме того, как мы увидим, для него это насилие над логикой и искусственные построения, даже акробатика, относительно которой он будет выражать недовольство в других случаях. Вопрос здесь в том, исходит ли философия идеально и первично из пустых интенций в отношении положения дел, приводимая в действие волей мыслителя, который тем не менее движется логически последовательно и строго, или она продвигается путем углубления наполненных интенций в фундирующие их усмотрения, которые сами являются разновидностью наполненных интенций. Несомненно, оба мыслителя обладали отчасти тем и другим, но Гуссерль находит, что Фихте перегружен первыми, несмотря на изобилие вторых.

Неясно, насколько для Гуссерля оказалась привычной такая близость к немецкому идеализму, особенно когда такая констатация исходила от круга лиц, в котором он чувствовал себя не вполне комфортно. Когда ему сказали, что Эдит Штайн поняла Финка таким образом, что он интерпретирует феноменологию в контексте немецкого идеализма Фихте и Гегеля, а также под влиянием Хайдеггера, Гуссерль приложил усилия, чтобы исправить это впечатление. Но, возможно, замечания Гуссерля по этому поводу обнаруживают не столько отторжение попыток связать его с немецким идеализмом и выражают не столько жесткость его суждений в отношении характеристик Финка со стороны Штайн, сколько опасение упустить Финка из своей сферы влияния, которая определялась его пониманием феноменологии[5].

Кажется вполне определенным, что, когда Гуссерль штудировал Фихте, он читал по преимуществу так называемые популярные работы. У него было множество изданий фихтевских работ, и все главные популярные работы несут следы его интенсивного чтения и изучения. Популярные работы Фихте представляют собой уникальный жанр. Они не свободны от повелительных оборотов на протяжении страниц, даже глав. Но они содержат то, что Фихте рассматривал как практические выводы своего «Наукоучения», особенно в его издании 1804 г., они также служат введением в «Наукоучение» для не-философа. Так как писатель/оратор был свобо-

ден от задачи представлять философию в форме «строгой науки», которую он надеялся выполнить в надлежащем месте, и так как философия имеет дело с наиболее важными и последними предметами, он позволял себе иногда быть не только проповедником, но даже пророком, т. е. одновременно показывать и наставлять на путь истинной жизни, так же как предостерегать и бранить современную ему культуру, в том числе слушателей и читателей.

Хотя Гуссерль рекомендовал относиться терпеливо к фихтевским теоретическим работам и, кажется, уловил некоторые главные черты его теоретической позиции, нет свидетельств, что он действительно изучал «Наукоучение». Вероятно, выражая свою позицию и позицию феноменологии в целом, Гуссерль говорит о теоретических работах Фихте: «Кто как теоретик воспитан в духе строгой науки, тот найдет почти невыносимой претенциозную искусственность мышления в его “наукоучении”» (С. 368–369). Он говорит «почти», но поскольку, кажется, он никогда в действительности не пытался одолеть теоретические тексты [Фихте], то, наверное, можно сказать, что он нашел их просто невыносимыми. Действительно, он даже популярные работы находит запутанными и произвольными в отношении стиля и аргументации (см. письмо Адольфу Гриме, цитируемому ниже). И он предупреждает солдатскую аудиторию, которой он рекомендует читать не только практические работы Фихте, но и теоретические о чрезвычайной трудности чтения Фихте. Он говорит: вы захотите перепрыгнуть через теоретические, но в силу самой природы и способа представления практических тем вы будете отброшены снова к теоретическим. Далее он добавляет: но если вы будете упорно продолжать, сердце откроется навстречу магнетической личности Фихте и красоте его мысли; и постепенно вы постигнете, что «даже за тем насилием над логикой, которого он от нас требовал, скрывается более глубокое значение, полнота великих, пусть даже научно еще не созревших, интуиций» (С. 369).

Гуссерля явно притягивали как личность Фихте, так и его мысль, т. е. его теоретическое учение, но опять-таки в том виде, как оно было отражено в популярных работах, не в теоретических. Его притягивала личность «этико-религиозного реформатора, просветителя человечества, пророка и провидца», а также «философа освободительной войны» (С. 368, 393). Во многих отношениях

Фихте воплощал гуссерлевский идеал того пути, которым философия изменяет человечество. Он писал Ингардену, что «в конечном счете, в этом отношении Фихте был прав: другими вещами можно заниматься из вторичных или эгоистических побуждений; философ же существует только как нравственная личность, или он ничто»[6].

Гуссерль сожалел о своей неспособности участвовать в военных действиях Первой мировой войны, которая, как он верил, приведет к обновлению культурного духа Германии[7]. Он, похоже, даже тосковал из-за своей неспособности войти в политику, как Фихте и другие философы. Тем не менее он говорил Метцгеру, что его, как Сократа, предостерегал его *даймоний*, чтобы он жил только теоретической жизнью, «как научный философ»; для него даже написать что-то о войне должно было означать вовлечение в «претенциозную философскую суету»[8].

Учитывая его сильный националистический дух и преданность спасительной миссии Германии в отношении человечества, в более поздние времена он, возможно, был благодарен за то, что сильные теоретические наклонности удержали его от националистического водоворота, в который затянуло многих его современников:

> Только будущее решит, что в 1933 г. было подлинной немецкой современностью и кто был подлинным немцем: те, что поддались более или менее материалистически-мистическим расовым предрассудкам, или немцы чистого умонастроения, унаследованного от великих немцев и сбереженного в благоговейном следовании их примеру[9].

Тот факт, что Гуссерль, будучи исключен из (профашистского и антисемитского) Общества Фихте, столкнулся с унижением в 1920–1930-е годы, был горькой иронией. В 1922 г., например, Гуссерль заметил в отношении (ожидаемого) учреждения протонацистского Немецкого философского общества, ответвления Общества Фихте, что «даже если бы оно не имело антисемитской окраски», оно было бы «националистическим ответвлением», фундаментально извращенным и нефилософским. Он добавил: «У меня хорошее отношение к Фихте; и меня не беспокоят плохие отношения с фихтеанствующими немцами»[10].

Это были, как нам всем известно, смутные времена, проникнутые горькой иронией. Я хочу подробнее изложить то, что, как мне кажется, имеет отчасти отношение к трансцендентальной феноменологии как метафизике. Два очень разных представителя постфихтевского неокантианства, Бруно Баух и Рихард Хёнигсвальд, подхватили кантовско-фихтевское понятие *идеи* и удивительно обогатили его содержание, что, конечно, было бы весьма интересно Гуссерлю и, несомненно, также и Фихте. Но, видимо, неприязненное прочтение феноменологии Хёнигсвальдом и ее острая критика в заключительной части его «Основоположений психологии мысли» (1920–1925), как, возможно, и другие критические высказывания, которые дошли до Гуссерля через таких, например, студентов, как Людвиг Ландгребе, подтолкнули Гуссерля к тому, чтобы относиться к нему как к «врагу» и в конце концов не читать работ Хёнигсвальда, хотя, по всей видимости, он был достаточно знаком с некоторыми из них, чтобы вынести неосторожное суждение о способностях автора (см. прим. 12). Таким образом, хотя, я думаю, существует глубокое философское сродство между этими мыслителями не только в смысле их интеллектуальной мощи и строгости, но также в смысле их конечной философской направленности, все же оно явно не получило адекватной оценки со стороны каждого из них.

В свою очередь, Хёнигсвальд, многолетний друг Бруно Бауха, писал рецензии на «Идеи» Бауха, так же как на его «Истину, ценность и действительность», находя их обе как оригинальными, так и органически связанными с его собственной «Психологией мысли». Баух был независимый ум, который синтезировал и разрабатывал неокантианские, фихтеанские, гегельянские темы. Его работы могли бы быть интересны (что, правда, в действительности никогда не имело места) для позднейших мыслителей XX в. тем, что он вводил в них основные дистинкции своего коллеги, разделявшего его антисемитские убеждения, Готтлоба Фреге. Хёнигсвальд поддерживал эту дружбу с Баухом, даже когда последний начал эволюционировать в сторону фашизма и антисемитизма. Баух был одним из основателей Немецкого философского общества. Он отказался от поста редактора журнала «Kantstudien» после шумихи, вызванной его доказательствами в эссе о понятии нации, что евреи не могут любить родину[11]. Хотя Баух

явно никогда не присоединялся к нацистской партии, он открыто был на ее стороне, и это в конечном счете побудило Хёнигсвальда порвать с ним. Хёнигсвальд, еврей, был в 1933 г. выдворен из Германии в Швейцарию и там, в 1938 г., был схвачен нацистами во время «Хрустальной ночи» и вывезен в Дахау. Через пять ужасных недель (ему было 63 года) он был освобожден, после чего ему удалось с помощью друга бежать в США, где он жил и работал анонимно до смерти, последовавшей в 1947 г.[12]

Сам Гуссерль теоретически был способен служить националистическому государству Германии в силу его восхищения немецкой культурой (см., например, первый раздел лекций «Фихтевский идеал человечества») и в силу того, что он верил, что национальные культуры могли бы быть носителями идеалов, в которых божественное проявляется в индивидуальном и общем сознании (см. опять-таки «Фихтевский идеал человечества»). (Это, конечно, были чувства, которые не совсем чужды утверждениям Бауха.) Кроме того, он был способен на такое служение в силу убеждения, что нация может быть личностью высшего порядка. То есть «мы», сформированное руководством национального государства, могло бы точно так же выразиться в «Я (состоящем из многих я)» (I of I's), т. е. оно могло бы истинно репрезентировать и аппрезентировать все индивидуальные «я», поскольку они были бы объединены снизу посредством формирования общей воли, общего действия, общего блага и целей. Это могло бы показаться несогласованностью между его радикальным пониманием сообщества как выстраиваемого снизу вверх, с одной стороны, а с другой стороны, его утверждением, что государство необходимо есть империя «свыше»[13].

Как разъясняют издатели Гуссерлианы (Hua XXV, p. XXXI), важно также видеть, что для Гуссерля идеи, которые воплощает нация и которым ее члены следуют, имеют некую «материальную предпосылку», на которой основываются транснациональные, трансперсональные этико-политические идеи. Онтологический статус этих последних можно сравнить с областью «логического как такового». В конфликтах и войне эти «материальные предпосылки» являются поводом к тому, чтобы агенты, следующие этим идеям, сталкивались в пространстве и времени, даже если *sub specie aeterni* идеи, по-видимому, не сталкиваются, и каждая нация имеет право реализовывать свой ценностный идеал. (Здесь

снова эхо фихтеанско-баухианских тем.) Через борьбу может состояться истинное осознание и соответствующее раскрытие этих идей, поэтому Гуссерль надеялся после войны на новое открытие истинной природы идеи немецкой культуры и любой культуры вообще. Такой была, в частности, цель его статей про «Обновление», которые он написал для японского журнала «Kaizo»[14].

Ханс Шлуга показал, что апелляция к Фихте, подобная гуссерлевской в его лекциях «Фихтевский идеал человечества», которая должна была стать источником вдохновения и указать на величие немецкого народа, была общим жестом среди мыслителей после войны и в 1920-е годы. Шлуга показывает также совершенно иные пути использования идей Фихте мыслителями, которые последовали за ним более чем 100 лет спустя. Он разъясняет далее, что обстоятельства жизни Фихте были отличны от обстоятельств жизни его потомков. Одно из важнейших различий в том, что Фихте в 1807 г. говорил о своем времени, когда не было единого немецкого государства и когда Германия еще недавно была оккупирована Францией и находилась в состоянии войны с Францией. Потомки же век спустя, когда еще не было войны, особенно в 1920–1930-е годы, все были верноподданными намного более мощного государства и могли использовать преимущества своей позиции верноподданных. Как замечает Шлуга, сам смысл фраз, таких как «всемирно-историческое значение немецкого духа», сдвигается в этих разных контекстах.

Хотя гуссерлевское обращение к Фихте и одобрение его героического национализма во время Первой мировой войны (см. особенно заключительные параграфы его лекций о «Фихтевском идеале человечества») имеет сходство с академическими современниками, такими как Баух, который во время возвышения Третьего рейха апеллировал к Фихте, чтобы выразить свои национал-социалистические симпатии, гуссерлевские речи, кажется, ближе к ситуации Фихте. Это попытка укрепить ослабший дух молодых немцев, вернувшихся домой с фронта в самом конце войны. Далее, хотя Гуссерль отводит Германии привилегированное место среди наций и культур, он не расист. Каждый народ может быть лучом божественного света и божественной идеи.

Но Шлуга отмечает и более общую, возникшую среди многих мыслителей и политиков Германии после Первой мировой войны

склонность: «тенденцию мыслить настоящий момент как кульминацию истории». Следуя Фуко, Шлуга рассматривает это как одну из «наиболее деструктивных привычек современной мысли». Как это выразил Фуко, «нужно, наверное, обрести смирение и признать, что время чьей-то жизни не является единственным, основным, революционным моментом в истории, которым все начинается и заканчивается»[15]. Рассуждения Шлуги здесь преимущественно относятся к политике, соответственно, не к мыслителям или к агентам, действующим в стороне от какого-либо аспекта *polis*'а. В этом случае то, в чем мы нуждаемся, – это не великие решения и внезапные трансформации, но постепенные, частичные сдвиги, привязанные к терпеливым исследованиям. Но все же эта глава о мыслителях, не только о политиках, для кого «кризис» был центральной темой. У читателя остается впечатление, что теории кризиса в общем и целом достойны порицания. То, что XIX и XX вв. характеризуются появлением мыслителей и политиков, которые помещают «кризис» и «поворотные пункты» в центр, этого нельзя отрицать. Хотя наблюдения Шлуги и Фуко относительно опасности такого способа мышления верны, и, конечно, рекомендации смирения можно приветствовать, они не касаются содержательной сути утверждений о кризисе. Конечно, утверждения о кризисе по преимуществу предположительны, и для них никогда не существует какой-либо адекватной очевидности, и, возможно, верно, что мы можем иметь только ретроспективное знание о кризисе. Полезным является также наблюдение, что многие мыслители во времена нацистской Германии использовали понятие кризиса не как эмпирическое утверждение, но как априорный концепт, который структурировал восприятие мира тех, кто был захвачен кризисом[16]. Я не уверен, утверждает ли Шлуга, что возможная опасность некоей линии мысли есть достаточное основание избегать ее. Но, видимо, он утверждает, что всегда следует избегать апокалиптического мышления в политических делах.

Хотя я уверен, что гуссерлевское понимание кризиса не является априорным концептом, я не уверен, что оно просто эмпирическое утверждение; иными словами, кризис современной науки связан с категориальной путаницей и принципиальной слепотой в отношении трансцендентального измерения. Конечно, нацистская интерпретация нации, расы, истории и Германии была

ложной. Но это не показывает, какое понимание кризиса ложно – то, которое выдвинули, например, Гуссерль, Гегель, Фихте, или то, которое демонстрируют сегодня глубинные экологи, потому что они одинаковым образом оказываются на пути к скользкому склону и так же лишены смирения, на необходимость которого указывал Фуко. В отношении рекомендации Шлуги избегать в политической сфере кризисных или апокалиптических взглядов из опасения скользкого склона надо сказать, что это равносильно тому, что Петер Слотердайк сформулировал как эпистемологический парадокс экологического кризиса: конечно, с одной стороны, мы говорим не более чем о возможной, вероятностной очевидности. С другой стороны, так высоки и ставки, и издержки, и сопротивление, таким резким должно быть изменение наших путей, что результатом становится естественное воспроизводство оснований для уклонения, отрицания и т. д. Таким образом, угасание света нашей планеты, кажется, было бы единственным светом очевидности, которая предоставляла бы последние основания для изменения нашего стиля жизни. В этом случае «только реально состоявшаяся гибель мира была бы убедительным предостережением против гибели мира»[17].

§ 2
Философия религии

8 июня 1918 г., т. е. в год, когда Гуссерль читал свои лекции о «Фихтевском идеале человечества», он писал своему старому другу Адольфу Гриме, который разделял с Гуссерлем увлечение Фихте и который как раз послал ему популярное введение в философию: «Я все больше понимаю, что религиозно-философские перспективы, которые открыла мне феноменология, обнаруживают удивительное ясное отношение к поздней Фихтевской доктрине Бога, и в этом отношении вообще его философия последнего периода очень интересна для нас. Сейчас читаю работы, написанные после “Назначения человека”, особенно “Наставление к блаженной жизни”. Конечно, много запутанного и много фихтевского неистовства (Gewaltsamkeit), но также великолепных интуиций»[18].

Похоже, Гуссерль говорит здесь, что он обнаружил, что доктрина Бога, или теория божественного, которую феноменология впервые открыла ему, находит подтверждение или во всяком случае родство с тем, о чем учил Фихте после 1800 г. В чем бы могло состоять это родство? Нижеследующее в этом разделе будет попыткой артикулировать некоторые из таких связей.

В своем изложении Фихте Гуссерль апеллирует к параллели с Платоном и неоплатонизмом (С. 383). Бог мыслится как Единое, неизменное, абсолютное бытие. Это бытие, в свою очередь, «в вечной необходимости» открывает себя в форме чистого Я. Оно видится как развертывание в бесконечных градациях саморефлексии. Сам Фихте в «Наукоучении» 1804 г., так же как в «Наставлении к блаженной жизни» (1806), вводит термин *Dasein* для обозначения раскрытия чистого *Sein* (или *Seyn)* вовне. Чрезвычайно разнообразная тематизация этого термина и понятия предвещает тематическое развитие феноменологии, особенно у Гуссерля и Хайдеггера. *Dasein* характеризуется фундаментальным осознанием бытия, и оно проявляется в квазивсеприсутствии его использования в качестве [связки] «есть» в *Wissen* (знании), т. е. когнитивной артикуляции мира, особенно в предикации. «*Dasein в качестве «есть»* по отношению к Sein есть его [Sein] *Bewusstsein*»[19]. Переводчик вышедшей в 1889 г. английской публикации «Наставления» Уильям Смит воспроизвел это следующим образом: «Сознание Бытия, [как] “есть” в отношении к Бытию, само есть экзистенция (*Dasein)*»[20]. Поскольку *Dasein* есть сознание Sein, и не просто само Sein, но скорее в своем *Wissen есть «da»*, или манифестация/откровение, следовательно, оно необходимо должно противополагаться тому, простым откровением чего оно является; и чтобы быть таковым, оно должно быть самосознанием своего Dasein в качестве простого отражения или репрезентации (Bild) абсолютного Бытия, существующего в себе. Таким образом, поскольку элементарный смысл знания (Wissen) или того, что Фихте также называет сознание (Bewusstsein), есть абсолютное Dasein, или экзистенция, т. е. манифестация или откровение Бытия (Sein), то Dasein всегда есть также самосознание, *Selbstbewusstsein,* в своем [сущностно онтологическом] осознании себя как «*da*» Бытия (Sein), а не само Бытие (Sein).

У Фихте в его «Наукоучении» 1805 г. термин *Existenz* используется для осмысления отношения Sein к Dasein. Existenz отсылает к смыслу Wissen. Фихтевское Wissenschaftslehre (наукоучение) есть учение о Wissen, или знании (knowing), и значительная часть этих многочисленных «наукоучений» стремится развить теорию и феноменологию знания (*Wissen)*. В варианте 1805 г. Wissen – это допредикативное и элементарно доксическое свершение, или «есть-ность» (is-ing). Это всепроникающая «трансцендентальная связка», которая конституирует окружающую среду объектов. Экзистенция является той чертой знания, посредством которой существующие объекты являются как обладающие характером Бытия (Sein). Экзистенция как таковая тематизируется посредством некоторого рода невовлеченности или дистанцированности от бытия (Sein), словом, она тематизируется посредством некоторого рода редукции[21]. В «Изложении наукоучения» 1801 г. мы узнаем, что Wissen (знание) не есть абсолют, но оно само как Wissen абсолютно[22]. Что это означает, отчасти видно из предшествующего обсуждения, где проведено различие между интенциональным «знанием о чем-то» и тем аспектом знания, который не находится в интенциональном отношении, но представляет собой нечто постоянное во всех актуальных интенциональных актах знания о чем-то. Это «абсолютное знание» не есть ни знание о чем-то, ни знание о ничто, как если бы оно было знанием о чем-то таком, что это что-то есть ничто. Не есть оно и знание о себе, потому что оно не есть «знание о». Оно не есть ни особый интенциональный акт, ни нечто данное в знании, но оно есть то знание, лишь в котором все акты и данности, которые полагаются, только и могут быть положены[23]. Очевидно, что размышление Фихте о Dasein дает в итоге дорефлексивную, необъективирующую форму сознания и неотделимо от этого самосознание, которое не есть сознание *о* себе: я есмь самосознающий, но не осознающий свое «я» (of myself).

Как Фихте, так и Хайдеггер использовали это выражение, Dasein, причем так, что «*da*» отсылает к определенному виду конститутивного бодрствования по отношению к Sein[24]. У каждого из этих мыслителей «*da*» производно и менее фундаментально, чем Sein. Поскольку Гуссерль мыслит бытие как то, что дано или заранее дано, Sein мыслится как «укорененное» в абсолютно конкретном (*concretum*), которое является первично присутствую-

щим. Следовательно, оно менее первично или фундаментально, чем корень, чем «*da*». Текст Гуссерля 1908 г. предполагает смысл сознания как «вот» Бытия, но «*da*», которое более фундаментально, есть действительно «корень» бытия.

> Сознание есть *Dasein* в радикальном смысле, радикальном в подлинном смысле слова: это корень или, если использовать другой образ, источник всего того, что обычно еще называется и может называться бытием. Это *корень*: он несет всякое другое бытие, будь оно имманентное или трансцендентное индивидуальное бытие. Если бытие есть индивидуальное бытие, которое имеет длительность и в своей длительности испытывает изменение и пребывание, т. е. оно есть темпоральное бытие, тогда сознание не есть бытие. Оно носитель времени, но само и в себе не существует темпорально[25].

В «Идеях» Гуссерль снова подхватывает эту метафору «корня» и рассматривает трансцендентальное сознание как первичный регион, или первичную категорию, бытия вообще, в котором коренятся все другие регионы, к которому они все существенно отнесены и от которого все они зависят существенным образом[26].

Но Гуссерль не забывает и о некоторых основных предпосылках Фихте, особенно из «Наукоучений», поскольку они дают о себе знать и в «Наставлении», и, что более важно, конечно, что они независимо от этого возникли в феноменологии. Главная из них – очевидность божественного в сознании. В этом отношении определенный смысл *Sein*, т. е. божественной энтелехии, становится принципом, по отношению к которому *Dasein* выводится или конституируется. Таким образом, поскольку Гуссерль расположен мыслить Бытие в терминах того, что дано или заранее дано, ему более удобно определять саму трансцендентальную субъективность как меоническую, а божественную идею, или энтелехию, следуя манере неоплатонической философии, как *Übersein*. Как бы то ни было, это все фихтеанские вопросы: о необычном смысле конституции трансцендентальной субъективности, особенно в терминах ее бодрствования, так же как ее телеологии[27].

Как известно, у Гуссерля имеет место совпадение некоторых смыслов «темпоральности», «первичного синтеза» и самого

«света» и/или бодрствования сознания. Простейший смысл сознания как дорефлексивного осознания нашего бытия-в-мире посредством наших актов и чувственности есть элементарный, ускользающий в своем существе смысл сознания. Для Гуссерля, как и для Фихте, сознание – это всегда форма самосознания. Это осознание есть осознание «внутреннего времени», т. е. протекания нашего способа бытия-в-мире посредством наших актов и чувств. Это не осознание предсуществующего течения времени, но само конституирование этого течения, и в некотором смысле оно тоже является «потоком». Вы видите, что это совпадение между неблизкими понятиями времени, света, сознания и бытия достаточно трудно понять. В самом деле, Томас Пруфер показал, что глубочайшая тема Гуссерля, так называемое внутреннее время-сознание, не есть ни «внутреннее», ни «время», ни «сознание». Пруфер показал далее, что гуссерлевское открытие этого ракурса рассмотрения открывает нам измерение, в котором явленность первична относительно того, что дано в этой явленности. Трансцендентальное Я как центр актов и ответственности менее фундаментально, чем данность или «для меня», которая лежит в его основании. Но сама эта данность рассматривается как такая, которая должна быть основана в первичном присутствии (presencing), лежащем в основании так называемого времени-сознания[28]. «Сознание» в этом смысле есть прежде всего показывание и, подобно свету, есть среда (medium) (Фихте называет его *Durch*, «то, посредством чего») для того, что является; но само оно, когда становится темой, показывает, что его прозрачность неотделима от смыслов «потока», *логоса* и первичного пассивного синтеза и ассоциации.

Гуссерль в своих лекциях о Фихте заметил, что в противоположность Канту первичная чувственность у Фихте не просто пассивна в смысле рецептивности, но активна в смысле свершения. В силу этого Гуссерль видит у Фихте прообраз своей собственной теории первичного пассивного синтеза. И ему, видимо, доставило удовольствие представить фихтевский взгляд на мир как на телеологический продукт этого активного и пассивного синтезов. И точно так же, возможно, ему было бы приятно подчеркнуть фихтевское положение, что не только «высшая жизнь», т. е. эксплицитное следование идеалам, но также «наша жизнь в

ее глубочайшей основе», т. е. на простейшем формообразующем уровне первичной пассивной ассоциации и синтеза, «есть жизнь Бога, знаем мы об этом или нет»[29].

Позвольте мне эскизно представить позицию Фихте в свете ее совпадения с гуссерлевской мыслью. У Фихте светоносность сознания и мир есть центральная тема «Наукоучения» («Наукоучений») 1801 г. Согласно Фихте, мы должны мыслить эту своеобразную ситуацию *Dasein* как целое, содержащее фундирующие моменты. Я есть всего лишь производный момент, т. е. оно результат Света, который мыслится как фундирующее бодрствующее сознание и принцип светоносности Бытия, и Свет не есть результат Я-актов. Это соотносится с тем, что для Гуссерля существует более фундаментальный слой рассмотрения, чем трансцендентальное Я как центр актов и ответственности. Свет есть первичный конститутивный момент как знания (Wissen), так и Я, который делает возможной собственно эгологическую активность и ее сферу. Рассмотренный феноменологически, Свет есть то, откуда (Von), или нулевая точка, которая есть абсолютный генезис бодрствования, интенциональности и, конечно, рефлексии на конституирование этого генезиса. Таким образом, в то время как в интенциональной активности концептуализации, усмотрения и т. п. все более четко определяется познаваемое бытие, Свет, напротив, ускользает от взгляда при каждом таком продвижении и есть отрицание всякой такой концептуализации и усмотрения. Свет не схватывается, но переживается. Он нуль, ничто для любой попытки схватить или постичь его[30]. Сразу видно, что прояснение этого абсолютного генезиса и *Откуда*, т. е. попытка пролить свет и конституировать то, что предваряет всякую попытку пролить свет и конституировать, ставит особую проблему, от которой ни Фихте, ни Гуссерль не уклоняются.

Фихте и Гуссерль понимают раскрывающую активность ума как продуктивную, и эту самую продуктивность можно мыслить в терминах метафоры луча, эманирующего в мир. Но *То, Откуда* фундаментальнее, чем луч, потому что луч предполагает Свет, которым все освещается. *То, Откуда,* провозглашается Фихте первым творением первичного Света, который сам есть первый момент саморефлексии Бытия в «*Da*» нашего «Dasein»[31]. (Гуссерль дает более простую версию этого, когда говорит: «Это Его

Свет, благодаря которому мы видим всякий свет и все, что явлено в этом свете» (С. 382).

Напомню, что перед этим мы говорили: *Existenz* отсылает к *Wisse*n, поскольку оно открывает Бытие в повседневной активности. Фихте продолжает утверждать, что «высшая экзистенция (Existenz) должна отсылать к Тому, что творит Свет как существенно необъективируемое и ускользающее *Откуда,* или принцип *Wissen*. Фихте настаивает, что Свет не есть самопорождающее, но, скорее, есть божественное порождение. В самом деле, Свет есть *Existenz* Бога. Это не то же самое, что сказать: Свет есть Бог (ср. у Ганди: «Истина есть Бог»). Скорее так: «Не Бог существует благодаря свету, но Свет существует потому, что Бог существует, и божественная *Existenz* необходимо есть свет или имеет форму света»[32].

Возникновение Я как темы – это возникновение «обязан» и «должен» (Soll) внутри Света; это определение Света в терминах последовательности, так же как и унификация того, что́ продолжает свою последовательность или прекращается. Это возникновение темпоральности. Таким образом, темпоральность и Я (I-ness) возникают в соединении с «долгом»[33]. Если мы вспомним здесь, что «Dasein» есть «вот» Бытия, и также примем в расчет, что Свет конститутивен в отношении Я что Я есть принцип конкретного исторического человеческого существа, которое есть часть природы и существует в сети интерсубъективности, мы можем увидеть опосредствующий способ, которым каждый индивид в некотором отношении есть и необходимо должен быть проявлением (presentation) первичной божественной жизни. Мы видим также, что дискуссия о «Dasein», о Свете и т. п. непосредственно касается трансцендентального измерения и непосредственно не имеет дела с эмпирическим «я» или исторической индивидуальностью.

Интересен здесь вопрос, можно ли фундирующую дорефлексивную осознанность, называемую по-разному в зависимости от уровня анализа – абсолютным знанием, интеллектуальной интуицией, бытием-для-себя и т. д. – рассматривать как подлежащую дальнейшему анализу или же как нечто «абсолютное» и не допускающее такого анализа. В «Наукоучении» 1801 г. Фихте говорит об абсолютном знании бытия-для-себя как о «жизненном условии света, субстанциональном внутреннем *видении*, абсолютно как таковом». (Здесь мы подходим к оценке Пруфером–Соколовским

значения гуссерлевского открытия первичного присутствия[34].) Это и есть то, что отвечает за светоносность объективного вот-бытия и нашего знания объекта. И рассмотренное таким образом, это то самое, что предполагает единство и взаимное проникновение познаваемого и познающего. Это также описывается как самого себя содержащий взгляд, в который не входит ничего чуждого и который не выходит за пределы самого себя к чему-то другому[35]. Таким образом, он не есть нечто такое, из чего мы можем выйти или к чему мы можем подойти снаружи, и не нечто такое, что мы можем тематизировать, определить или схватить, но только нечто такое, что мы непосредственно совершаем, например, во всяком особом акте познания. И во всех этих особых актах оно остается вечно тем же самым[36].

Вспомним, ранее мы слышали, что «*Wissen* не есть сам абсолют, но является как *Wissen* абсолютным». Смысл этого можно передать способом, которым Дитер Хенрих описал сознание: среда, предшествующая всему производимому. С этой точки зрения, сознание не есть осуществление первоначального пассивного синтеза, но скорее условие его. Единство сознания есть среда, в которой живет Я и предшествует всем Я-отношениям. Можно попытаться объяснить бытие сознающим через самоотносящиеся идентификации Я, это предполагает или то, что самоотносящееся уже есть сознание о себе, и тогда мы не имеем объяснения, или что Я не осознает себя. В этом случае, замечает Хенрих, нельзя понять, как же Я может прийти к осознанию чего-нибудь, с чем оно сталкивается как с таковым[37]. Все же в «Наукоучении» 1801 г. мы читаем: «Здесь вот что еще надо заметить: [абсолютное] знание никоим образом не находится ни в единстве, ни в рассеянии, но оно абсолютно состоит в слиянии обеих этих сторон, в их реальном тождестве».

Фихте продолжает утверждать, что абсолютное знание осуществляет тождество во множестве посредством парения (*schweben*) между множественностью и единством, будучи единством мышления и созерцания[38]. Ясно, что здесь имеется напряжение между сознанием, мыслимым как абсолютно непрерывное, и сознанием, имеющим более простые конститутивные части. Это напряжение, может быть, было более четко артикулировано в «Наукоучении» 1794–1795 гг., которое помещает конституцию

времени в активность, независимую от принципа понимания и в этом смысле до-логическую. Это чудесная способность Я, которая единственно и делает возможными жизнь и сознание: воображение[39]. Кроме того, в более поздних (например, 1812 г.) текстах позиция формулируется, хотя и без противоречия с более ранней, но все же таким образом, что кажется ближе к позиции, высказанной Хенрихом, поскольку Фихте говорит о сознании не как о синтезе или связывании многообразного, но скорее как о синтетических свершениях, проистекающих из предшествующего единства, которое делает возможными ингредиенты анализа, но которое само трансцендентно этим ингредиентам: «Сознание есть, оно не становится». Сознание не становится через связывание множественности, но оно приходит к бытию (*entsteht*) через рассеяние, расширение и разделение единого на многое в форме становления. Множественность должна проявиться, когда выступит анализ единственного единого; «если мы так это видим, мы увидели это правильно»[40].

Для Гуссерля и его последователей это соблазнительные выводы из-за доктрины, что сознание коренится в конституции внутреннего времени, т. е. что бытие сознающим – это результат свершений первичного «потока» и его синтезов. Тем не менее для Гуссерля сознание само по себе не приходит к бытию и не преходит. Далее фундаментальный вывод анализа времени-сознания тот, что оно одновременно есть и синтез различий или кажущихся дискретными частей (*diskreta*), но точно так же и континуум различий, которые всегда уже растворены друг в друге или сами континуальны. Кажется, это приводит к непрерывной однородности сознания, как и учил Фихте. И все же, если эта однородность сама есть результат конституции внутреннего времени или аналог, хотя и слабый, синтеза идентификации, можно вместе с Изо Керном спросить: каким образом здесь может иметь место идентифицирующий синтез различий, если нет идентифицируемых различий и идентифицирующего акта, посредством которого то же самое как таковое утверждается во всех различиях? Разве мы не имеем скорее слияния вместо синтеза отождествления?[41]

У Гуссерля здесь нечто вроде параллельной проблемы в связи с его точкой зрения, что сознание в его наиболее фунда-

ментальных аспектах, в моментах потока связано с божественным, самое поразительное для разума, и, следовательно, главный теологический вопрос таков: каким образом «фактичность» этого «гилетического течения» «пропитывается» рациональностью (отождествляющий синтез) и телеологией (кумуляция и продвижение аккумулированных идентифицирующих синтезов), чтобы могли быть конституированы мир, самость, общность монад? То, что эта среда раскрытия мира «конституируется посредством» или она есть то же, что первичный «поток», и он сам есть «фактичность» пассивного синтеза, кажется, является основной проблемой гуссерлевской метафизики. Как может *propter hoc* быть основанным на *post hoc*? Это и есть теологический вопрос: как божественное функционирует в трансформировании фактичности этой «первичной hyle» в первичный *logos*[42]. Такова же и фихтевская позиция. Например, в четвертой лекции об «Основных чертах современной эпохи» Фихте может сказать, что смерть есть наименьшая степень жизни (гуссерлевская позиция!) и жизнь сама есть корень мира. Это потому, что мир проникнут Идеей, которая есть «независимая, автономно живущая, одухотворяющая материю мысль».

По Фихте, раскрытие «долженствования» в *Dasein* неотделимо от действия Бога в Образах (*Bilden*), которое есть форма божественного раскрытия. Раскрытие божества не жесткая форма, но бесконечное формирование. «Долженствование» есть требование вечного постоянного развития божественной формы. И поскольку оно невозможно без представления того, что является в восприятии, «долженствование» трансформируется в требование, чтобы это представление было таким, чтобы отражать божественное формирование Идеала. Цель *Dasein* в том, чтобы эта божественная форма продвигалась ко все большей ясности через преобразование мира.

В этом состоит следование Идеалу. Идеал не есть являющееся бытие, но существенно скрытое. Только личность, которая преодолевает искушение отождествить бытие и то, что является, может быть движима Идеалом. Тем не менее Идеал, хотя и не является среди множественности являющегося бытия, может явиться как трансцендентальное единство множественности и как нечто трансфактуальное. Как это высказал Гуссерль в лекциях о

Фихте, Идеал хотя и не есть реальная действительность, но как пребывающее долженствование есть больше, чем действительность, и в самом деле есть основа действительности мира.

Мы видим, что для Фихте божественное есть существенно не объективируемый источник света, который является источником конститутивного генезиса. «Наукоучения» стремятся прояснить, в каком смысле мы можем или не можем что-то говорить об этом генезисе. Это наполнение *Dasein* божественным выражается в «долженствовании» и в поиске бесконечных идеалов, которые открывают божественное как таковое человеческому сознанию, или *Dasein*. Это то, что стремится выразить Гуссерль в своих лекциях о фихтевском идеале человечества. И здесь налицо очевидное совпадение между фихтевской идеей божественной формы (*Bild*), наполняющей *Dasein*, и гуссерлевской идеей божественной энтелехии. (*Bild* у Фихте несет двойную нагрузку: показывает, во-первых, каким образом *Dasein* есть рефлексия, или «отображение» (*Bild*), божественного, или *Sein*, и во-вторых, что оно есть формирующееся, что оно формируется (*bilden*) божественным образами.) У Фихте божественная форма, которую он иногда называет *Endzweck*, или конечная цель, формирует всю жизнь, все, что имеет право называться *Dasein*.

(Представленная здесь общая монадология может до некоторой степени скрыть фихтевскую редукцию «природы», т. е. внечеловеческого мира, ради утверждения человеческой самореализации – как раз то, чему в значительной мере следует Гуссерль. В представлении Гуссерля природа у Фихте есть просто условие нравственности и показательный пример, который существует, чтобы создать возможность для человеческого морального действия (см.: С. 378–379). Хотя, может статься, у обоих мыслителей, у Фихте и Гуссерля, божественное непосредственно открывается только в *Dasein* или самосознании / *Wissen* и лишь опосредствованно в природе, поскольку она является образом *(Bild*) образа (*Bild*), который есть *Dasein*, т. е. «природа» всегда необходимо «конституирована», но это не значит, что у обоих мыслителей нет соответствующей интенциональности, раскрывающей, например, растения и животных. Лаут представил захватывающее исследование и обширные размышления Фихте о природе; а у Гуссерля разбросаны по разным сочинениям исследования интенциональ-

ности, относящейся к животным, так же как и «реконструктивная» феноменология животного сознания[43].)

У Фихте мы должны различать божественное *Sein*, которое есть само в себе и трансцендентно всей жизни, и способ, посредством которого оно есть универсальная формальная и целевая причина мира. В себе оно не становится, но есть источник всякого становления. Как таковое трансцендентное божественное Бытие составляет eminenter – конечную цель мира. Этот божественный принцип запределен всей жизни, и становление может мыслиться как процесс творения конечной цели. Как таковой творец есть творец формы этой конечной цели, но не ее содержания. Все живое, все, о чем можно сказать *Dasein*, есть одновременно средство и инструмент сотворенной и творящей мир конечной цели. Собственная власть и сила жизни есть не что иное, как способность самой конечной цели, которая имеет своего рода онтологическую автономию относительно божественной воли, или *Sein*, будучи в конечном счете определяема ею. Вся природа вне человека пронизана этой конечной целью и в этом смысле моральностью. Вся множественность и разнообразие путей природы есть результат этого аналога «долженствования». Но это формирующее, пронизывающее всю жизнь и природу[44] не существует просто как *Endzweck*, или как природа, или как система Я. Его существование трансцендентно всему этому. Все это вместе взятое существует только как выражение и проявление божественной конечной цели. Смысл божественной конечной цели, таким образом, не исчерпывается этими конечными проявлениями.

Гуссерль также видит все живое пронизанным как конечными целями, которые он называет энтелехиями, так и бесконечными регулятивными идеалами. Основные темы его работ – например, телесная вещь, мир, Другой, чья бы то ни была жизнь и абсолютное долженствование (к которому мы хотим обратиться в следующем разделе) – воплощают бесконечные регулятивные идеалы. Но и о природных видах, и о культурах он также думает как об обладающих энтелехиями[45]. В людях бесконечный регулятивный идеал создает силовое поле с познавательными и волевыми векторами одной природы, которые стремятся наполнить центр, чье значение и/или ценностная избыточность бесконечно превосходит любое наполнение и исключает своей бесконечной

неисчерпаемостью всякое насыщение. Таким образом, когда Гуссерль резюмирует мысль Фихте по этому поводу, он дает ей свое собственное выражение: «Вся жизнь есть стремление и порыв к удовлетворению. Этот порыв проходит насквозь через все еще не достигшее удовлетворения, а идеальная цель – это всегда чистое и полное удовлетворение, одним словом, блаженство» (С. 385).

Следуя Аристотелю и Лейбницу эксплицитно, а Фихте имплицитно, Гуссерль мыслит эту основную структуру как синтез формальной и финальной каузальности и, таким образом, как энтелехию. Целое природного мира видится ему как заключающее в себе аналогичные энтелехии, а божественное – как энтелехия энтелехий. Вместо фихтевского термина *Endzweck* Гуссерль иногда использует термин *Zweckidee* (например, Hua XXV, 278; [с. 377] и Hua XXVII, 61, 88, 97–98, 100), чтобы противопоставить человеческую и нечеловеческую формы развития. В противоположность слепому автоматическому развитию нечеловеческих организмов человек находит себя увлеченным идеалом подлинной, истинной самости и жизнью, в которой имеет место его стремление к свободно избранной и автономно положенной идеальной цели (*Zweckidee*).

Таким образом, поскольку обо всех монадах можно сказать, что они пронизаны энтелехией энтелехий, то каждая отдельная человеческая монада осознает свою жизнь как притяжение к идеальному полюсу – идее, которая синтезирует и охватывает трансцендирующим и все же органическим способом все блага жизни. И эта идея действует не только в конечных продуктах конституирующей жизни, но в самих ее основаниях, в элементарном бодрствовании первичного пассивного синтеза.

§ 3
«Высшая моральность» и религия

В лекциях «Фихтевский идеал человечества» Гуссерль замечает, что Фихте движется от понимания божественного как *ordo ordinans* к пониманию его как «бесконечной воли», «которая этот *ordo* прежде всего производит» (С. 382). Для Гуссерля, как и для Фихте, энтелехиальный принцип может быть усмотрен в

его корне как воля или в его действии как формально-финальный каузальный принцип мира. (См., напр., Hua XV, 378 сл.) В своей этике, которая объединяет интерес к высшей ценности, долгу и конституированию самости как морального единства, Гуссерль говорит о первой задаче этики как об «истине воли». Под этим он подразумевает, что telos нравственной рефлексии – занять позицию, исходя из которой каждая личность, стремясь к идеалу истинной самости, организует всю свою жизнь так, чтобы быть достойным этого идеала. Этот идеал, в свою очередь, является интерсубъективным, действительно целостно-ценностным[46]. Истина же воли имеет смысл лишь аналогичный вообще истине, потому что возникает из «общей воли» или тотального синтеза собственной уникальной жизни и, таким образом, не имеет качества универсальности и общезначимости, которые мы вообще приписываем истине. Далее, занятие позиции есть некий аналог тому моменту в профессиональном плане, в силу которого принимается решение, например быть учителем, и тем самым в этом решении заключена бесконечная множественность других решений, многие из которых сами содержат бесконечно многие решения. Так идеал истинной самости, который Гуссерль называет абсолютным долженствованием, формирует жизнь аналогично профессии, и формирование «человеческой профессии» происходит таким образом, что при этом неявно охватывается бесконечность решений и проектов, но единым и упорядоченным способом.

Я склонен думать, что, как бы удачно ни совпадала гуссерлевская мысль в сфере философской теологии с фихтевской, все же в сфере этической рефлексии мысль Фихте оказывает на него более непосредственное влияние. И как бы то ни было, в решающей проблеме интерсубъективности совпадение снова неожиданно (поскольку не похоже, чтобы Гуссерль изучал этот аспект у Фихте) имеет место. В 1917 г. Гуссерль выдвигает на первый план «высшую моральность». Здесь кантовская точка зрения категорического императива, который априори отделен от всяких материальных ценностей, уступает категорическому императиву другого рода, т. е. привязывается к аксиологической теории. Здесь мы имеем ценность, которая не может быть поглощена более полной, всесторонней ценностью. Здесь деонтология снимается телеологией. И более того, смысл этого *summum bonum* в том, что

оно выражает истину воли. Собственная формулировка Фихте о «внешнем признаке божественного мира» такова:

> Всякое бытие сопровождается свойственным ему аффектом и любовью – и так же точно выступающее в форме бесконечности непосредственное божественное бытие. <...> И, таким образом, мы, похоже, нашли искомый внешний критерий божественного мира, которым он совершенно отделен от мира чувственного. То, что нравится абсолютно лишь само по себе, и притом нравится в высшей степени, бесконечно превосходящей всякую иную меру благорасположения, есть явление в действительности непосредственной божественной сущности. Можно описать его также как то, что во всякий определенный момент и при данных условиях времени есть наисовершеннейшее[47].

Фихте добавляет предостережение, что под этим явлением мы должны иметь в виду не совершенство, положенное логическим понятием – такое совершенство содержит не более чем порядок и полноту многообразия, но скорее совершенство, которое полагается непосредственным аффектом, обращенным на некое определенное бытие. Фихте ясно: самое важное здесь – что идеал переживается в реальности восприятия не как бытие или вещь, но скорее как горизонт или идеальный полюс вещей.

Также и Гуссерль в 1902 г., видимо, до чтения Фихте, развил подобную критику Канта в своих собственных размышлениях о кантовском категорическом императиве. Гуссерля озадачивает кантовский энтузиазм в отношении «священного величия» категорического императива, его блистательной природы, сияние которой никогда не пресыщает, возвеличивание нашего интеллекта и принижение нашей чувственной природы и т. п. Исходя из кантовской точки зрения, что здесь нет ничего от материальной, неформальной природы, исходя из того, что этот энтузиазм выражает только схему универсализации, трудно понять, как этот энтузиазм должен соединяться с моральностью. В одном пассаже Гуссерль обращает внимание на невольное замечание самого Канта, что если нет существа, движимого чувствами, то не будет смысла и в следовании моральному закону, и закон как просто схема или способность, которая должна быть возведена в закон, не будет иметь практического

значения. В результате мы имеем непоследовательность в кантовском провозглашении уважения (Achtung) к категорическому императиву, который приводит в движение способность желания. Обычно у Канта способность желания направляется исключительно к чувственным удовольствиям и служит себялюбию. Но здесь сделано любопытное исключение для чувства почтения, поскольку оно связано с рассудком, а не с чувственностью или склонностью[48]. В лекциях о Фихте 1917 г. Гуссерль высказал это следующим образом: «Формалистической этике, мы бы сказали, недостает в ее фанатизме формальной всеобщности всегда выполнять долг, той определенности позитивно абсолютных ценностей, которые как практические цели могли бы наполнить устремленного [к ценностям] любовью, горячим воодушевлением и, таким образом, придать его действиям позитивное блаженство, блаженство осуществления содержательных идеалов» (С. 387).

В лекциях о Фихте Гуссерль перефразирует фихтевский критерий «высшей моральности» (ср. нашу цитату из Фихте выше):

> Там, где мы в чистой любви любим что-то ради него самого, там, где нам по душе что-то само по себе и совсем не как средство, но к чему мы чувствуем склонность в бесконечно превосходящей все другое мере ... Мне нужно только спросить себя: что в сфере моих возможных действий при умении и удаче наполнило бы меня несказанной чистой радостью, полным блаженства удовлетворением? (С. 388, 390).

В своих собственных размышлениях, в стремлении разработать [понятие] «абсолютного долженствования» как принятие позиции, которая будет отвечать самым фундаментальным требованиям моральной рефлексии личности и обеспечит нас абсолютно достойной (unregrettable) абсолютной ценностью, он достигает такой формулировки:

> Как я люблю отдельного человека, «кто жил трудясь, стремясь весь век»[49], и, любя его, люблю в нем идею Блага, его Блага, так же я люблю и человечество. Соответственно, это верно и в отношении мира, приобретающего в жизни подлинной общности черты мира прекрасного и благого, мира все более чистого...

> Эта любовь бесконечна, абсолютна и универсальна. Она такого рода, что я не могу мыслить что-то, что я мог бы любить больше, а именно в том смысле, чтобы ради этого оставить любимое. Если я живу в этой направленности воли, если в [самом] себе я живу в волении к моей подлинной жизни и как часть человечества я живу в волении к становящемуся подлинному человечеству, то эта воля абсолютно мотивированна. Или, если я усматриваю возможность такой жизни, которую я любил бы абсолютно и непревосходимо, тогда я не могу ничего другого, как решиться и стремиться к ней, пусть даже я становлюсь слабее в постигающем усмотрении, любви и волении[50].

Это, можем мы сказать, наиболее общее выражение принятия позиции, с которой каждый индивид начинает и утверждает наиболее аутентичным способом свою «человеческую профессию».

В статьях для «Kaizo» Гуссерль снова принимает фихтеанскую позицию как свою, без отсылки к Фихте. Здесь третий фихтевский пункт представлен как профессия, Beruf, в многозначительном и высшем смысле, в котором индивид всей своей душой посвящает себя чистой любви и ценностям, которые касаются сокровенного центра личности и о которых каждый может сказать, что они единственно «мои». И лишь такое посвящение может обеспечить «чистейшее» удовлетворение и «блаженство» (см. также: Hua XXVII, Прилож. II).

По Фихте, еще выше, чем высшая и аутентичная моральность, находится отправной пункт, или перспектива, религии. Здесь также интересные совпадения и сопряжения. Однажды Гуссерль сам попытался набросать религиозную эпистемологию и сформулировать аутентичную интенцию/интуицию предмета религии. Она имеет характер изначально пережитого отношения к Богу; субъект этой интуиции определен не как обращенный к извне противостоящему Богу, не как носитель общительного откровения; он, скорее, знает Бога как созерцаемого в себе и как изначально единого с ним. Следовательно, он знает себя как воплощение самого божественного света и как излучающего возвещение божественной сущности (*Wesen*) исходя из содержания божественной природы (*Wesens*), вложенного в него самого (Hua, XXVII, 65).

Эта формула начала 1920-х годов отчетливо перекликается с формулировками Фихте в «Наставлении». Здесь Фихте определяет четвертый взгляд на мир с точки зрения религии как «ясное постижение того, что это святое, благое и прекрасное отнюдь не является нашим собственным порождением или порождением ничтожного в себе духа, света, мышления, но что непосредственно есть явление внутренней сущности Божией в нас как свете, всецело и абсолютно выражение и образ Его, и без изъятья таково, как только может выступить в образе (*Bild*) его внутренняя сущность»[51].

Особенно интересен здесь также тот факт, что как Гуссерль, так и Фихте делают различие между пустыми и полными интенциями или неаутентичным и аутентичным переживаниями религиозных реалий и ценностей. В то время как Гуссерль противопоставляет их прежде всего формам религии, где происходит пустое, неаутентичное присвоение того, что передано традицией, и где нет интуитивного и эмоционального понимания или наполненных интенций, Фихте противопоставляет их как религии, так и философии. Обе бывают вовлечены в «пустые понятия», которые ничего не говорят нам в сфере опыта о том, что соответствует действительно высказанному. Он даже указывает на концептуальную пустоту обеих, следуя «Наставлению» или «Наукоучению», где Бог больше не понимается как концептуальная тень реальности, но где Бог показан скорее как входящий в нас в его действительной истине и непосредственной жизни. Тем не менее здесь тоже, если мы не поднимемся до религиозной точки зрения, мы не осознаем эту непосредственную божественную жизнь[52].

Подобным образом кажется возможным, что гуссерлевское понимание Иисуса как единственного, кто образцово воплотил это аутентичное религиозное знание (описанное в приведенной выше цитате), отражает фихтевский взгляд, что Иисус имел глубочайшее знание абсолютного единства человеческого *Dasein* с божеством. Кроме того, гуссерлевский взгляд на Иисуса как на «бесконечную личность», «воплощение чистой идеи», трансэмпирический *Gestalt*, который «будет обходиться с ближними своими как с детьми Божьими, ...всегда смотрит на ростки истинно божественного в них» (С. 391), вполне может быть инспирирован фихтевским представлением идеи святости как стремления «сделать

человечность в охваченном им человеке, а через него и в других, в действительности тем, чем она является по своему назначению – верным образом, отпечатком и откровением внутренней божественной сущности (*Wesen*)»[53].

В конечном счете в некоторых отношениях, кажется, Гуссерль соглашается с точкой зрения Фихте, что высшей позицией является трансцендентально-философское усмотрение, которое предполагает свой собственный род очевидности для религиозного опыта. Отличие гуссерлевской позиции состоит в том, что религиозная очевидность имеет свой род «рациональной» очевидности; но он также мыслит трансцендентально-феноменологическую философию религии как «метафизику религии, как предельный вывод всеобщей науки» и как предусматривающую «для всей интуитивной мифической символики норму, которая управляет образами ее фантазии и их преобразованиями» (Hua XXVII, 102–103).

Кроме того, необходимо отметить, что у Фихте эта ситуация весьма запутанна. С одной стороны, он утверждает, что «наука не является условием божественной и блаженной жизни». Но, с другой стороны, он продолжает провозглашать, что «требование реализовать эту науку в себе и в других приводит в область высшей моральности». К *Dasein* как образу Бога относится то, что *Dasein* «совершенно ясно в себе самом»[54]. Исходя из его признания, что даже «Наукоучение» может усваиваться просто с пустыми интенциями, кажется, что он хочет вывести, будто религия есть условие для понимания полного смысла «Наукоучения». Полный философский смысл «Наукоучения» недоступен для нерелигиозного, хочется даже добавить, для немистического человека. Таким образом, хотя философия не является условием для религиозного сознания, религиозное сознание является условием для полного понимания философии. И более того, кажется, конечное назначение *Dasein* полагается в том, чтобы *религиозное сознание возвысилось до философского усмотрения*. Гуссерль выражает фихтевское воззрение так: «Но все же мы еще не вступили *на высшую ступень*. Это ступень не просто религиозного пребывания в Боге, но знания Бога (Gott-Wissen). Можно сказать, что это точка зрения религиозного сознания на основе осуществленного философского усмотрения» (С. 392).

Фихте в изложении Гуссерля даже утверждает, что философское усмотрение не только приносит теоретическую радость, но чрезвычайно усиливает религиозное блаженство.

Сам Гуссерль, хотя и отводит место для некоторого рода *логоса*, присущего религиозному усмотрению, кажется, весьма неохотно допускает, что не каждый призван быть трансцендентальным феноменологом. В дальнейшем он, похоже, требует от носителей подлинной культуры, т. е. имплицитно от каждого, выполнения чего-то, приближающегося к установке редукции. В то же время он осознает, что лишь иррациональные моменты жизни религиозного сознания предусматривают некий род «благодати», которая делает веру в разум возможной[55].

Таким образом, возникает вопрос, способна ли вообще философия как таковая сама говорить о божественном в себе и его собственной «жизни». По Гуссерлю, божественное очевидно в философской рефлексии только как *Idee,* или энтелехия, подлинно абсолютной, трансцендентальной субъективности как абсолютного *concretum*. Тем не менее у Гуссерля был повод написать о том, каким образом философская теология могла бы иметь дело с тем, что первично, с Бытием (*Sein*) Бога, в качестве принципа телеологии, властвующего над трансцендентальной субъективностью, «в непосредственной близости к бытию первого абсолюта, бытию моего трансцендентального Я, и в непосредственной близости к трансцендентальной всесубъективности, открывающейся во мне». И все же, как этот «второй абсолют» мог бы быть подлинной философской темой, а не только исключительной прерогативой религиозной сферы, вовсе неясно[56].

Подобным образом и у Фихте философия существует внутри абсолютной сферы *Wissen*, которая есть «*Da*» или *Bild* Бога. И он тоже утверждает абсолютную внеположность этого первого абсолюта собственно философской сфере, т. е. *Wissen*. Сам Бог как чистое абсолютное *Sein* есть принцип света и *Wissen* и, таким образом, совершенно трансцендентен философии. Если *Wissen* истинно должно быть и при этом не должно быть самим Богом, то оно может быть только неким образом Богом за пределами Его самого. *Wissen* есть Бытие (*Sein*) Бога за пределами Его Бытия. Бытие Бога, внешнее Его бытие, Его бытие вовне, в котором Он полностью есть как Он есть и вместе с тем полностью внутри

самого себя, есть Его «*Da*», его рефлексия или *Bild*[57]. «Сам Бог не представлен через мысль, но, скорее, мысль аннигилирует в Боге». Следовательно, *Наукоучение* не есть непосредственно теория Бытия, но прояснение *Dasein*, «вот»-Бытия; нет такой вещи, как теория Бытия, если это означает неопосредствованный доступ к Бытию. У Фихте все, что есть, есть откровение Бога, но сам Бог есть Бог скрытый[58].

Изучающие философскую теологию должны спросить относительно обоих мыслителей, не имеем ли мы здесь напряжения или противоречия, т. е. в случае Гуссерля не является ли спекуляция о «втором абсолюте» искушением привнести в феноменологическую установку смысл божественного, проистекающий из религиозного чувства, которое само происходит из естественной установки; и не тяготеет ли в случае Фихте подобное же стремление к слиянию двух установок в утверждении, что нет ничего, кроме абсолютного Бытия Бога, даже если Бог непостижим. Во всяком случае существенным для этого размышления является то, что сама трансцендентальная установка открывает возможность преодолеть тенденцию мыслить божественное в терминах, отличных от терминов естественной установки, склонной мыслить Бытие, Бога, трансцендентальную субъективность, сознание и т. д. в терминах сущего. К этому мы сейчас можем приступить.

§ 4
Трансцендентальная наука

Для обоих – для Фихте и для Гуссерля – решающая стадия в философии достигнута, целый новый мир философских исследований действительно открыт тогда, когда открывается корреляция того, что является, его явлению и сознанию как тому, чему являются явления того, что является[59]. Для Фихте это также открытие жесткой корреляции между миром как тем, что является, и интенциональными актами, посредством которых являющееся является[60]. В *Наставлении* он замечает, что с обращением внутрь *Dasein* как «вот» божественного Бытия ничто – ни мы, ни мир – не потеряно для нас, оно только обретает новое

значение[61]. Хотя Фихте не выделяет естественную установку и не развивает редукцию как метод, все же ясно, что имплицитно они здесь утверждаются и разрабатываются. Первая утверждается в качестве установки, в которой при нашей захваченности миром раскрывающие акты анонимны, вторая разворачивается как открытие собственного поля трансцендентальной философии[62]. Гуссерль точно резюмирует общую позицию смысла философии, выработанную в трансцендентальной установке, когда он говорит, что единственно подлинная задача философии «определяется так: постичь мир как телеологический продукт абсолютного Я и в прояснении созидания мира в абсолютном Я выявить предельный смысл мира» (С. 376).

Это соответствие актов миру понимается обоими мыслителями, следующими Канту, как конституирование, продуцирование, порождение и (уже только для Фихте) как конструкция. Если для обоих, Фихте и Гуссерля, открытие и изучение корреляции влечет уход от естественной установки, то у Гуссерля, в противоположность Фихте, привлечение каких бы то ни было ментальных сущностей, опосредствующих познание мира, не кажется необходимым. То есть открытие и анализ актов, понятий, категорий, ноэм и т. п. есть результат рефлексивной философской установки, в которой черты того, что является, тематизированы и отделены, или абстрагированы, от их существования в качестве составных частей того, что́ является. Так, например, смысл перцептуальной ноэмы есть воспринятое *как* воспринятое. Здесь мы имеем дело с миром не в прямом восприятии, но скорее так, как он является в рефлексивной философской установке.

Таким образом, знание о мире не требует постулата о ментальных сущностях, которые опосредствуют, «интендируют», конструируют или наслаиваются на мир. Только в естественной, т. е. не в философской, установке мы заняты истиной явлений мира и определяем, истинны ли наши усмотрения, категории, синтаксические связи и др., т. е. соответствуют ли они в самом деле свойствам мира. Философия ничего не говорит нам о том, истинны ли наши восприятия, и не берется проверять их; она проясняет, что мы имеем в виду, когда мы говорим, например, что наше восприятие верное или мы проверили восприятие. В этом отношении могло бы показаться, что гуссерлевская позиция более

реалистична, чем фихтевская[63]. Как бы то ни было, у Фихте смысл *Bild* и *bilden*, конструирования и продуцирования, сдвигается, когда говорится об интенциональном знании чего-либо и об абсолютном знании (ср. с нашим предыдущим рассуждением в § 2). В последнем случае и, следовательно, когда стоит вопрос о тематизации *Dasein* как «*da*» *Sein*, это не вопрос о двух вещах – *Sein* и *Bild*, или Бытии и ментальной сущности, или репрезентации. Здесь *Bild* – это чистая манифестация самой вещи; это явление *Sein*, даже если это не само *Sein*. Тем не менее даже здесь, как мы уже видели, поскольку Фихте настаивает, что явление Бытия есть только явление и никогда не есть непосредственное раскрытие Бытия, он упорно продолжает мыслить явления как промежуточные «сущности» между *Wissen* и *Sein*.

С самого начала оба мыслителя находятся в оппозиции к некоторого рода реализму, который они называют также «объективизмом»[64]. В понимании обоих естественная установка тяготеет к «объективизму». Этот способ мыслить полагает категориально представленный мир вне интенциональной корреляции. Глубокий дух реализма состоит в том, чтобы понимать истинное как основывающее себя в самом себе, а не в сиюминутной и случайной связи с сознанием посредством конституирующих актов.

В XX в. эта фихтеанская тема выступила на первый план в работах Рихарда Хёнигсвальда и его студентов, особенно Вольфганга Крамера. Крамер, сочинения которого отличаются образцовой ясностью и четкостью, выражает это так: «Определенность, которая есть сознание, не есть нечто конституированное посредством сознания»[65]. Это отзвуки фихтевского обсуждения «высшего реализма», состоящего в утверждении, что истинное само по себе не есть результат конституции, проектирования или продуцирования. Это высший реализм в том смысле, что он отрицает объективизм, и этот смысл реализма учитывает соответствие значения мира конституирующей деятельности ума. Тем не менее определение соответствия, определение сознания как такового само не есть конституирование – по крайней мере в том же смысле, что конституирование мира.

Фихте, как мы заметили, утверждает, что дух реализма состоит в преклонении перед истиной, или реальностью, как тем, что истинно само по себе, что живет в себе и из себя, а не благода-

ря какому-то привходящему сознанию, внешнему ему, например моему, Дж. Харта, сознанию. В этом смысле ничто не является истинным, поскольку мы сознаем его таковым, скорее мы можем в сознании и посредством сознания утвердить его бытие истинным и бытие таким-то и таким-то способом, поскольку оно истинно[66]. Идеализм, утверждает Фихте, правильно настаивает на своей аподиктической позиции, что в то время, как я мыслю, я сознаю мышление. Это ведет к соединению бытия и сознания о бытии в сознании, или в *Bewusstsein*. Но идеалист заблуждается, думая, что имеется очевидная необходимая связь между сознанием и Бытием. Действительно, сознание неизбежно интендирует Бытие, оно «проектирует» Бытие, но Фихте говорит, что оно *проектирует* Бытие посредством *hiatum irrationale*. То есть оно проектирует Бытие, оно помещает Бытие перед собой и в противоположность себе. Бытие есть продолжающееся свершение, проект, а не просто объект сознания. Но свершение здесь идет через *hiatus*, прыжок, который является бездной для познания, потому что сознание не может дать себе отчет об этом ускользающем проектировании. Сознание неизбежно есть этот неиссякаемый источник «есть-ности» (is-ing), или допредикативных и предикативных доксических свершений, посредством которых является первично являющееся. Оно уже не может дать отчет об этом неизбежном проектировании[67]. Этот способ постановки проблемы оснований сознания находит отзвук у Гуссерля: сознание есть фактичность, которая как таковая не может дать отчет о своих элементарных свершениях, посредством которых оно наполняется *логосом*, божественной идеей.

Оба, Гуссерль и Фихте, считают, что их философия не есть ни идеализм в собственном смысле, ни форма объективистского реализма. У Фихте критика идеализма с позиций высшего реализма восходит своими корнями к скрытому идеализму, потому что смысл «в-себе» покоится на том условии, что различие между «в себе» и «для нас» может быть установлено посредством сознания. Самый смысл «в себе» и «для себя» влечет отрицание сознания. Так, например, утверждение «Это *есть* стена» отрицает, что стена есть просто продукт сознания. «В себе» не имеет иного смысла, нежели тот, который отменяет всякое конституирование, всякое конструирование. Таким образом, «в себе» может быть описано

как то, что независимо, или как то, что отрицает сознание и его активность как значимую для своего бытия.

Указав на основные недостатки идеализма и реализма, Фихте ищет такого обосновывающего воззрения, которое оправдало бы дух как идеализма, так и реализма. Он делает это, обращаясь к теме, которая была поднята ранее, в «Наукоучении», а именно к несоизмеримости *Sein* и конституирующей, объективирующей активности сознания. Если *Dasein* как «*da*» или *Bild* в отношении *Sein* должно найти путь к *Sein*, оно должно противодействовать его объективирующему познанию. Оно должно преодолевать субъект-объектное отношение, которое, по Фихте, действует во всех категориях языковой, концептуальной и синтаксической активности. Каким-то образом оно должно абстрагироваться от этого рода интенциональности и возвратить то, что первично, к началу его бытия, к его истоку[68]. Большая часть «Наукоучений» представляет собой попытку понять принцип факта *hiatus irrationale*, постичь непостижимое как непостижимое, раскрыть существенно ускользающее в его ускользании. Мне также кажется, что это движение по ту сторону трансцендентальной субъективности как центра актов и ответственности и даже по ту сторону данности или манифестации; это движение к принципу свечения или, как выразили это Пруфер и Соколовский, к первичному сиянию, и тем самым к согласованию с этой более фундаментальной инстанцией, нежели элементарное данное, – к тому, «кому» является все, что является.

Заключает Фихте анализом того, что наиболее истинно в себе и посредством самого себя или через себя самого, что Фихте, чередуя это в зависимости от уровня анализа, называл *Sein*, Свет, Разум, Я и т. д. Изучающие Хайдеггера без труда увидят здесь ломание копий над проблемой *Lichtung* и его отношения к *Dasein*, изучающие Гуссерля опознают здесь основной вопрос генетически-конститутивной феноменологии, некоторых тем которой мы коснулись выше, в § 2, так же как и основное усилие привязать всю философию к первично присутствующему как абсолютно конкретному, которое одинаково подрезает как ментализм, так и формы объективистского реализма. Они увидят также, что этот род трансцендентальной рефлексии не только стремится элиминировать все рудименты психологии, но в борьбе с генезисом и самой

возможностью явления чего бы то ни было (конечно же, явления того, что является) он движется к онтологии. Проект онтологических возможностей трансцендентальной феноменологии находит у Фихте не только обширные параллели, но в некоторых отношениях расчистку пути, который едва ли был кем-либо пройден[69].

Перевод с англ. О.Ф. Иващук по изд.: Husserl Studies. Vol. 12. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995. P. 135–163.

Примечания

[1] *Husserl E.* Aufsätze und Vorträge (1911–1921) / Ed. Thomas Nenon and Reiner Sepp. The Hague: Martinus Nijhoff, 1987. P. XX 711ff (см. рус. перев.: *Молчанова В.И.* Фихтевский идеал человечества. Три лекции // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 2. М.: РГГУ, 2010. С. 366–394. При ссылках на лекции Гуссерля о Фихте в тексте в квадратных скобках указаны страницы русского перевода. – *Прим. перев.*).

[2] *Husserl E.* Briefwechsel. Vol. 3 / Ed. Karl Schumann and Elisabeth Schumann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993. P. 147 (см. рус. перев.: *Гуссерль Э.* Избранная философская переписка. М.: Феноменология–Герменевтика, 2004. С. 213).

[3] Ibid. Vol. 5. P. 178. Отношение Гуссерля к немецкому идеализму великолепно обсуждается в: *Boehm R.* Husserl und Klassische Idealismus // R. Boehm. Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. P. 18–71; а также в: *Kern I.* Husserl und Kant. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964 (рус. перев.: *Гуссерль Э.* Избранная философская переписка. С. 169).

[4] Erinnerungen an Franz Brentano // Husserl E. Aufsätze und Vorträge. Hua, XXV. P. 309.

[5] *Husserl E.* Briefwechsel. Vol. 7. P. 89. При чтении *VI Cartesianische Meditation* Финка есть веские основания думать, что ремарки Штайн попадали практически в цель.

[6] Ibid. Vol. 3. P. 294.

[7] См. редакционное «Введение» в Hua XXV. P. XXX.

[8] *Husserl E.* Briefwechsel. Vol. 4. P. 409; а также: Hua XXV. P. XXXII.

[9] Письмо Гуссерля к Дитриху Манке в «Briefwechsel». Vol. 3. P. 494 (*Гуссерль Э.* Избранная философская переписка. С. 244).

[10] *Husserl E.* Briefwechsel. Vol. 3. P. 437. Ханс Шлуга (Hans Sluga) дал нам значимое исследование на эту тему в его «Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany» (Cambridge: Harvard University Press, 1993). Об Обществе Фихте см. P. 81ff.

[11] См.: *Ханс Шлуга*. Op. cit. P. 82ff.

[12] См. очень сжатый, но богатый обзор творчества Рихарда Хёнигсвальда, составленный Гердом Воландтом: Richard Hönigswald: Philosophie als Theorie der Bestimmtheit // Grundprobleme der grossen Philosophen: Philosophie der Gegenwart, II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. S. 43–101. В 1917 г. Гуссерль писал Наторпу относительно кандидатуры Хёнигсвальда на должность в Марбурге: Он «стал известен в Бреслау как замечательный лектор. Его работы демонстрируют стремление к глубокому и критическому мышлению. Но при всем остроумии в частностях ему недостает систематической силы и интуиции. В конце концов он остается погруженным в различные тонкости» (*Husserl E.* Briefwechsel. Vol. 5. P. 128). В 1932 г. (Vol. 4. P. 494) он говорит о Хёнигсвальде как о своем противнике. Я думаю, нам требуется больше информации, чтобы определить, был ли Гуссерль просто слишком чувствителен к его критике, или предполагалось что-то еще (*Гуссерль Э.* Избранная философская переписка. С. 129).

[13] Ср. мое обсуждение этих предметов: The Person and the Common Life: Esseys in a Husserlian social Ethics. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992. Ch. 5.

[14] Гуссерль пытается достичь ясности относительно этих предметов в письме к Роману Ингардену от 8 июля 1917 г. См.: *Husserl E.* Briefwechsel. Vol. 2. P. 178–179. (При ссылках на статьи из журнала Кайцо (Hua XXVII) в квадратных скобках даны ссылки на русский перевод К.В. Бандуровского: Статьи об обновлении // Вопросы философии. 1997. № 4 (*Прим. перев.*).)

[15] *Ханс Шлуга*. Op. cit. P. 74.

[16] Ibid. P. 65–67. Шлуга полагает, что «кризис» был «регулятивной идеей, априори, которое структурировало восприятие тех, кто был им захвачен». Я не понимаю, каким образом он был регулятивной идеей. Было ли здесь асимптотическое отношение? Были ли эти мыслители убеждены, что Германия вечно приближается, но никогда не достигает кризиса? Была ли у этой идеи телеологическая функция? Я так не думаю.

[17] *Sloterdike P.* Eurotaoismus: zur Kritik der politischen Kinetic. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 122.

[18] Письмо Гуссерля к Адольфу Гриме от 8 июня 1918 г. см.: *Husserl E.* Briefwechsel. Vol. 3. P. 83.

[19] В английском тексте: «Dasein, as the “is” to Sein is the *Bewusstsein* of *Sein*» (*Прим. перев.*).

[20] *Fichte J.G.* Die Anweisung zum seligen Leben. Dritte Vorlesung // Werke. Ed. I.H. Fichte. Berlin: de Gruyter, 1971. S. 441; The way towards blessed life, or, The doctrine of Religion. Vol. 2. Trans. William Smith. London: Trubner & Co., 1889; Современный репринт с «Основными чертами современной эпохи» // Significant Contributions to History of Psychology: 1750–1920. Series A: Orientations. Vol. 2. Ed. Daniel Robinson. Washington, D.C.: University Publications of America, 1977. P. 341. (Рус. перев. «Наставления к блаженной жизни» см.: *Фихте И.Г.* Сочинения. СПб.: Наука, 2008. С. 627.)

[21] *Fichte J.G.* Wissenschaftslehre. Hamburg: Meiner, 1984. S. 11–16.

[22] *Fichte J.G.* Werke. Bd. 2 / Ed. I.H. Fichte. Berlin: de Gruyter, 1971. S. 22.

[23] *Fichte J.G.* Darstellung der Wissenschaftslehre (1801) // Fichte J.G. Werke. Bd. 2. S. 14–15.

[24] Обсуждение Dasein у Хайдеггера и Фихте см.: *Janke W.* Vom Bilde des Absoluten: Grundlage der Phänomenologie Fichtes. Berlin: de Gruyter, 1993. S. 120ff. Janke отсылает к содержащему обзор исторического фона введению Ульриха Вайнбруха «Dasein» в «Historisches Wörterbuch der Philosophie». Basel, 1971. Bd. 2. S. 15–22.

[25] В IV 165. Я хотел бы поблагодарить проф. Самюэля Айселинга, директора Гуссерлевского архива в Лувене, за разрешение цитировать из *Nachlass*. Ср. Фихте: «Непосредственно и в своей основе Dasein есть сознание или представление *Sein*» // *Fichte J.G.* Werke. Bd. 5. S. 440. (*Фихте И.Г.* Соч. С. 626.)

[26] См.: Гуссерлиана III (Идеи I). The Hague: Martinus Nijhoff, 1950. § 76. P. 174.

[27] См., напр., «Идеи I». § 51, 58; а также мой комментарий «A Précis of Hussrelian Philosophical Theology» в «Essays in Phenomenological Theology»; ed. Steven W. Laycock and James G. Hart. Albany: SUNY, 1986. P. 112–142. Относительно «меонтики» у Гуссерля ср. мою работу «Being and Mind» в юбилейном сборнике, посвященном Роберту Соколовски, изданном Джоном Друммондом.

[28] См.: *Prufer T.* Husserl, Heidegger, Early and Late, and Aquinas // Recapitulations. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1992. P. 73–90.

[29] В письме к Манке в 1926 г. Гуссерль сообщает, что он читает лекции о пассивном синтезе, которые «должны иметь дело с предельными основаниями систематической феноменологии конституирования мира (показывая от самых истоков, как Бог в вечном творении создает мир), и это учение состоит в непосредственной связи с учением о первичном сознании времени, т. е. с учением об ассоциации (с чистой феноменологией ассоциации, и прежде всего и на и глубочайшим образом – на чистом гилетическом уровне, рассмотренном абстрактно в себе)». *Husserl E.* Briefwechsel. Vol. 3. P. 453–454.

[30] См.: *Fichte J.G.* Die Wissenschaftslehre: Zweiter Vortrag im Jahre 1804 / Ed. Reinhard Lauth, Joachim Widmann, and Peter Schneider. Hamburg: Felix Meiner, 1975. S. 96; и далее *Wissenschaftslehre (1804)*.

[31] См. особенно: Ibid. S. 200ff.

[32] Ibid. (1805). S. 55.

[33] *Fichte J.G.* Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, gehaltend zu Berlin im Jahre 1811 // Fichte J.G. Nachgelassene Werke. Bd. 3. Ed. I.H. Fichte. Bonn: Adolf Marcus, 1835. Первая лекция, особенно с. 153–155. Гуссерль рекомендует своим слушателем также и этот текст.

[34] См.: *Prufer T.* Op. cit.; *Sokolowski R.* особенно «Ontological Possibilities in Phenomenology: The Dyad and the One» // Review of Metaphisics 1976. 29. P. 691–701.

[35] *Fichte J.G.* Werke. Bd. 2. S. 19–20, 37.

[36] *Fichte J.G.* Wissenschaftslehre (1804). S. 201–202.

[37] *Heinrich D.* Self-Consciousness, a Critical Introduction to a Theory // Man and World. 1971. № 4. P. 13. См. также его «Fichte's Original Insight». Contemporary German Philosophy. Ed. Darril Christensen. 1988. Vol. 1. P. 15–53.

[38] *Fichte J.G.* Werke. Bd. 2. S. 22, 25.

[39] Ibid. Bd. 1. P. 204–205, 217, 227; см. блестящее обсуждение Вольфганга Янке: «Fichte: Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft». Berlin: de Gruyter, 1970. S. 145–161.

[40] *Fichte J.G.* Nachgelassene Werke. Bd. 1. S. 18. В этой связи интересно, что оба мыслителя подходят к вопросу: в каком смысле сознание возникает (или преходит). По Гуссерлю см. мою «Phenomenological time: Its Religious Significance» в «Religion and Time». Ed. Anindita Niyogi Baslev and J.N. Mohanty. Leiden: Brill, 1993. P. 17–45.

[41] См.: *Kern I.* Idee und Methode der Philosophie. Berlin: de Gruyter, 1976; ср. мою «Agent Intellect and Primal Sensibility in Husserl», в том же

томе, что «Идеи II», изданном Томасом Нинoном и Лестером Эмбри и выпущенном в изд-ве «Клювер».

[42] Ср. мою «A Précis of Husserlian Philosophical Theology» / Ibid.

[43] Рейнхард Лаут (Reinhard Lauth) в его «Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre» (Hamburg: Meiner, 1984) представляет более полную картину фихтевского понимания «природы». Выводы Фихте и Гуссерля совпадают. С одной стороны, природа должна пониматься из трансцендентальной философской позиции, иначе произойдет откат к спекулятивной (т. е. гипотетической) метафизике природы; с другой стороны, сама соответствующая трансцендентальная рефлексия, т. е. на сферу сознания и его бытие в мире (enworldment), не предусматривает надлежащего трансцендентально-феноменологического доступа к модификациям сознания, которых нет у взрослого трансцендентального феноменолога, например сон, болезнь, детство, животное сознание, «gaia-consciousness» и т. д., и потому, по крайней мере у Гуссерля, требуется род «реконструктивной» феноменологии. Опять-таки у обоих мыслителей, с одной стороны, имеется учение о *natura naturans,* т. е. категории, которая обнимает все конституирующее и конституируемое бытие по способу энтелехии, сырой материал или материя должна мыслиться только в соединении с организующими принципами и идеями. С другой стороны, природа, понимаемая как основание или фундирующий слой для конституирования значений, *Auffassung* или *Beseelung*, имеет тенденцию стать слоем слишком тонким и столкнуться с империализмом сферы конститутивных актов, в силу чего природа лишается ее внутренней Seele. Тяготение к *трансцендентальной* универсальной монадологии регистрирует эту тенденцию. Но у Фихте и Гуссерля такая тенденция никогда не завершается открытием «неконституируемого» проявления природы «в себе». В «Nachlass» (текст A, V 21, 43–50) у Гуссерля есть развернутое рассуждение на эту тему. В основании лежит вопрос об анимизме и о том, не является ли сам смысл современной науки антианимистическим; не является ли *Auffassung* принципом *Entseelungen*. Понятие энтелехии, которое он принимает и которое он, похоже, хотел бы реабилитировать, является «философским» анимизмом. Ср. мою «Entelechy in Transcendental Phenomenology: a Sketch of the Foundations of Husserlian Metaphysics» (American Catholic Philosophical Quarterly 66/2 (1992. P. 189–211). Ср. Фихте: «Основная ошибка физиков вплоть до нашего времени состоит в том, что природа рассматривается как организованная, но не как самоорганизующаяся». См.: *Lauth R.* Op. cit. P. 131.

[44] В этой дискуссии об *Endzweck* я опираюсь на «Die Tatsachen des Bewusstseyns» (1810–1811) / *Fichte J.G.* Werke. Bd. II. S. 658ff.

[45] См.: Hua XXVII. P. 36–37, 62, 67, 72, 94, 99, 118 ff, 109; а также Hua XXIX. P. 317ff.

[46] Детальнее см. мою работу «The Person and The Common Life» Ch. 4; (Dordrecht: Kluwer, 1992), а также мою статью «The Summum Bonum and Value Wholes: Aspects of a Hussrelian Axiology and Theology» в издании по аксиологии, подготовленном в The Center for Advanced Research in Phenomenology Лестером Эмбри и Джеймсом Хартом.

[47] *Fichte J.G.* Werke. Bd. 5. S. 526. (*Фихте И.Г.* Сочинения. СПб.: Наука, 2008. С. 695.)

[48] См.: Hua XXVIII. P. 416–417.

[49] *Гёте В.И.* Фауст. Ч. 2. Заключительная сцена. Перев. Н. Холодковского.

[50] E III 4, 20; об интерпретации этих предметов Гуссерлем см. в Ch. IV моей работы «The Person and The Common Life».

[51] *Fichte J.G.* Werke. Bd. 5. S. 470; см. перевод Уильяма Смита «*The Way toward the Blessed Life or the Doctrine of Religion*» в «The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte». Vol. 2 (Forth Edition. London: Trübner and Co., 1889); а также в «Significant Contributions to the History of Psychology: 1750–1920», ed. Daniel N. Robinson (Washington: D.C. University Publications of America, 1977. P. 375). См. также: *Fichte J.G.* Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Hamburg: Meiner, 1978. S. 250–251. (*Фихте И.Г.* Соч. С. 651.)

[52] *Fichte J.G.* Werke. Bd. 5. S. 470–471. (*Фихте И.Г.* Соч. С. 651.)

[53] Ibid. S. 469, 483–484 (Там же. С. 650); Husserl. Hua XXVII. P. 100.

[54] Ibid. P. 472–473. (*Фихте И.Г.* Соч. С. 653.)

[55] Я исследовал большую часть предметов, упомянутых в этой дискуссии о религии, в статье «The Study of Religion in Husserl's Writings», опубликованной в «Phenomenology and Cultural Disciplines», ed. Mano Daniel and Lester Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. P. 265–296).

[56] Гуссерль проводит это различие между первым и вторым абсолютом в письме к Густаву Альбрехту. См.: *Husserl E.* Briefwechsel. Bd. 9. S. 83–84. Ср. также: Hua III. P. 121–122 и Hua XV. P. 381.

[57] *Fichte J.G.* Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinem Umrisse Werke. Vol. 2. P. 696.

[58] *Fichte J.G.* Nachgelassene Werke. Bd. 1. S. 563–564; здесь мне помог Янке (*Fichte J.G.* Op. cit. P. 305–306, 404).

[59] См.: *Fichte J.G.* Wissenschaftslehre (1804). S. 60ff, 78.

[60] *Fichte J.G.* Werke. Bd. 2. S. 335ff.

[61] Ibid. Bd. 5. S. 461. (*Фихте И.Г.* Соч. С. 644.)

[62] См., напр.: Ibid. Bd. 2. S. 337.

[63] Здесь я выражаю позицию относительно ноэмы, как она выработана Робертом Соколовски и Джоном Друммондом. У Соколовски ноэме посвящены гл. 13 его «Presence and Absence», а также следующие статьи: «Intentional Analisis and the Noema» (Dialectica. 1984. № 38. P. 113–129); «Husserl's Concept of Categorial Intuition» // Phenomenology and the Human Sciences. Ed. J.N. Mohanty (приложение к «*Philosophical Topics*», 1982–1983); Husserl and Frege // Journal of Philosophy. 1987. № 84/10. P. 521–528; неопубликованная беседа 1993 г. SPEP "Noema, Sense and Object". У Дж. Друммонда см. его «Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object». Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

[64] В «Наукоучении» 1804 г. «реализм» и «объективизм» взаимозаменяемы.

[65] *Cramer W.* Die Monade. Stuttgard: Kohlhammer, 1954. S. 52–53. Я бился над некоторыми из этих тем в «Constitution and Reference in Husserl's Phenomenology of Phenomenology» // Husserl Studies. 1989. № 6. P. 43–72.

[66] *Fichte J.G.* Wissenschaftslehre (1804). S. 137.

[67] Ibid. S. 143–147; см.: *Janke W.* Fichte. Berlin: S. 382. De Gruyter, 1970.

[68] Это основная тема лекций XIV и XV (Wissenschaftslehre (1804)).

[69] Среди значимых первопроходцев см. инспирированные Хайдеггером работы Роберта Соколовского, особенно «Presence and Absence» (Bloomington: Indiana University Press, 1978) и Томаса Пруфера «Husserl, Heidegger, Early and Late, and Aquinas» в его «Recapitulations». Ср. мои ремарки относительно этой попытки в «*Being and Mind*», вышедшие в юбилейном сборнике, посвященном профессору Соколовскому, изданном Дж. Друммондом.

Наталья Артеменко

Хайдеггеровская «потерянная» рукопись 1922 г. На пути к «Бытию и времени»

Рассмотрим несколько ключевых аспектов рукописи М. Хайдеггера «Феноменологические интерпретации Аристотеля», которую в научной литературе для краткости называют *Natorp-Bericht* (1922)[1], а также наиболее существенные термины, задающие определенную смысловую тональность этого текста. Для начала следует отметить, что для хайдеггеровского подхода к историко-философской проблематике характерным оказывается обращать внимание при анализе греческой философии лишь на некоторые ее аспекты – на те, которыми руководствуется он сам при формировании собственной философской концепции. Истолкование философского наследия античности у Хайдеггера неизменно связано с осмыслением современного состояния философской мысли и будущего философии. Поэтому задача любого философского исследования по Хайдеггеру – раскрыть то, что в истории философии возникало в качестве скрытых возможностей, определяющих направление дальнейшего развития.

Эта стратегия характерна как для его ранних интерпретаций античной философии, так и для более поздних. Данная рукопись не исключение. Хайдеггер здесь, с одной стороны, следует, казалось бы, идее научной преемственности, но с другой стороны, противопоставляет догматической («цеховой») традиции опыт собственного непосредственного общения-диалога с античным наследием.

Способ работы Хайдеггера с ближайшим терминологическим окружением, позволявший ему быть свободным от догматических предрассудков и благодаря этому усматривать неожиданные связи внутри слов и «смелые обертоны» смысла,

весьма метко, на наш взгляд, охарактеризовала Т.В. Васильева, назвав его «артистической герменевтикой»[2]. Ни один термин у Хайдеггера не истолковывается ради него самого, но всегда исходя из «целого». Хайдеггеровскому языку свойственна образная яркость и легкость в обращении с лексикой не только греческого языка, но и немецкого.

* * *

Следует принять во внимание, что Хайдеггер в период между 1921 и 1924 г. планировал начать работу над книгой, посвященной Аристотелю. Результаты исследования он собирался опубликовать в гуссерлевском ежегоднике («Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung»), что следует из его переписки с Ясперсом и его учеником Лёвитом. Публикации не последовало.

Г.-Г. Гадамер в многочисленных докладах и статьях неоднократно указывал на новаторский характер хайдеггеровской интерпретации Аристотеля, представленной, в частности, в рассматриваемой здесь рукописи. «В 1921 году, – вспоминает Гадамер, – находясь под сильным влиянием феноменологии Гуссерля, Хайдеггер возвращается к собственным занятиям Аристотелем и открывает совершенно другого Аристотеля, отличного от того, с которым он был знаком в свои студенческие годы. Подтверждением этого нового взгляда на Аристотеля является программная рукопись, которая, к тому же, отличается изобилием гениальных прозрений и далеко идущими результатами исследования. <...> Я был знаком с вводной частью этой рукописи уже в 1922 году. Пауль Наторп, под руководством которого я писал тогда свою докторскую работу, передал мне копию “Экспозиции герменевтической ситуации”. Так называлась часть рукописи, предварявшая в качестве введения хайдеггеровские “Феноменологические интерпретации Аристотеля”. Этот текст стал для меня настоящим открытием. Именно поэтому путь мой направил меня во Фрайбург. Те указания, которые я нашел для себя в этой рукописи, вели меня и дальше в годы марбургского периода – важнейшие годы хайдеггеровского философского становления. Эту рукопись я читал неоднократно, с медленно возрастающим пониманием, пока она не была потеряна в неразберихе Второй мировой войны»[3].

Гадамер неоднократно отмечал во многих статьях, посвященных Хайдеггеру и собранных в третьем томе его собрания сочинений[4], особое значение греческой философии в целом и аристотелевской философии в частности в становлении и развитии собственного мыслительного пути Хайдеггера. Можно сказать, что в 1922 г. в этой небольшой работе[5] обоснованно и полно были заявлены многие тематические рубрики «Бытия и времени» (более того, отдельные части этой рукописи можно соотнести с отдельными разделами «Бытия и времени»), а также отчасти выработан философский словарь «Бытия и времени», состоящий из таких понятий, как *Sorge, Besorgen, Umwelt, Umgang, Umsicht, Bedeutsamkeit, Dasein, Existenz, das Man, Verfallen* и т. д.

Нетрудно показать, что проект «Бытия и времени» – важнейшего философского произведения XX в. – возник из некогда запланированной книги, посвященной Аристотелю. При этом мы не должны, по-видимому, вести речь всего лишь о каком-то банальном «влиянии» Аристотеля на Хайдеггера. Гораздо более продуктивным было бы показать, что Хайдеггер не столько был подвержен влиянию Аристотеля, сколько сам способствовал приведению Аристотеля к какой-то совершенно новой и неожиданной интерпретации, расходящейся с традиционным толкованием. В этом смысле мы могли бы сказать, что Аристотель для Хайдеггера оказывается не только «другом» и «единомышленником», но и важнейшим оппонентом.

Однако сам Хайдеггер считал, что его феноменологическая процедура не есть привнесение в греческую философию чего-то «извне», а действительно эксплицирует собственно аристотелевский способ исследования, точнее *метод*, который был присущ самой греческой философской мысли. Действуя в соответствии с *этим* «феноменологическим методом», Хайдеггер порывает с Гуссерлем и со всей традиционной рецепцией греческой философии. Но данная экспликация аристотелевской процедуры приводит и к трансформации аристотелевской проблематики в целом.

* * *

Для начала обратимся к лекциям 1921/22 уч. г. «Феноменологические интерпретации Аристотеля. Введение в феноменологическое исследование»[6], поскольку они знаменуют собой начало

хайдеггеровского «диалога» с Аристотелем и одновременно попытку более точно сформулировать собственную философскую концепцию. Решение посвятить лекции интерпретации Аристотеля было отчасти продиктовано внешними обстоятельствами: поначалу Хайдеггер собирался читать лекции, посвященные феноменологии религии, но вынужден был отказаться от своих намерений, поскольку лишь немногие студенты обладали начальными знаниями в теологии. Однако определение философии и экспликация проблематики фактичности жизни, которые мы находим в этих лекциях, делают очевидным, что Хайдеггер обращается к аристотелевским текстам с такими вопросами, которые не вытекают из самих этих текстов[7]. Значение указанных лекций состоит, с одной стороны, в том, что они знаменуют собой начало хайдеггеровского «обращения» к Аристотелю, а с другой стороны, представляют собой первый набросок, в котором предпринимается попытка приведения к некоему единству феноменологической тематики «жизни» и экзистенциальной тематики, свойственной раннему Хайдеггеру, единству, включавшему в себя как герменевтическую экспликацию фактичности, так и разработку экзистенциальных структур, отчасти имевшую место уже в более ранних лекциях. Лекции зимнего семестра 1921/22 г. являются новаторскими еще и в том отношении, что они, будучи введением в интерпретацию Аристотеля, «провоцируют» онтологический способ выражения по образцу аристотелевского, что было совершенно чуждо для ранних лекций Хайдеггера. В этих лекциях термин *фактичность* (Faktizität), который оказывается ключевым для «Natorp-Bericht», раскрывается в отдельной структуре смысла, артикулированной согласно следующим смысловым «моментам»: *Gehaltssinn* (содержательный смысл), *Bezugssinn* (смысл отношения), *Vollzugssinn* (смысл исполнения), *Zeitigungssinn* (смысл временения). Но уже вводная часть «Natorp-Bericht» обнаруживает, что три ведущих для предыдущих лекций понятия – *Bezugssinn, Gehaltssinn* и *Vollzugssinn* – становятся не столь существенными, и в рукописи Хайдеггер говорит в основном о двух смыслах – о *Grundsinn* (основном смысле) и *Seinssinn* (смысле бытия), к которым могут быть сведены все остальные моменты смысла. *Grundsinn*, видимо, замещает понятие *Bezugssinn*: «Основной смысл подвижности фактической жизни – *заботливость* (Sorgen) (curare). <...> По-

движность заботливости имеет характер *обхождения* (Umgang) фактической жизни со своим миром»[8]. Забота, которая в лекциях 1921/22 г. характеризуется Хайдеггером как *Bezugssinn* (смысл отношения) жизни, соотносится теперь с *Grundsinn* (основным смыслом). «Natorp-Bericht» – последний текст, в котором эта схема эксплицитно выражена, хотя уже и здесь она не несет в себе столь важного значения, как в лекциях 1921/22 г., в которых она артикулирует всю экспликацию фактической жизни.

Задержимся на этом.

Gehaltssinn (содержательный смысл) фактической жизни есть *мир* (феноменологическая категория), поскольку мир и жизнь не являются двумя отдельными объектами, существующими сами по себе, отношения между которыми устанавливались бы постфактум. С помощью феноменологической категории *мир* обозначается то, что проживается жизнью, чего она придерживается и чем удерживается. «Категориальное основное определение» мира есть *значимость* (Bedeutsamkeit)[9].

Bezugssinn (смысл отношения) фактической жизни есть *заботливость* (das Sorgen), которая заключает в себе три основных «направления»: *Umwelt* («окружный-мир»), *Mitwelt* («совместный-мир») и *Selbstwelt* («мир-самого-себя»), в которые фактическая жизнь «врастает» и в которых она живет. В соответствии с этими основными «направлениями» заботливости Хайдеггер формулирует три основные категории смысла отношения: 1) *Neigung* – отклонение, которое толкает жизнь в мир; 2) *Abstand* – зазор, который изначально сохраняется между жизнью и мирскими «значимостями» (Bedeutsamkeiten), но который на основании тенденции «устранения зазора», подверженной падению, проецируется при растворении в этих значимостях в совместный-мир, так что он совпадает по форме с миросовместными «зазорностями» (Abständigkeiten), такими как звание, успех, выгода и т. д.; 3) *Abriegelung* – загораживание, которое характеризует своеобразный способ, каким фактическая жизнь проявляет по отношению к себе самой специфическую беспечность (Unbekümmertheit), т. к. посредством создания новых значимостей она укрепляет саму себя в этой оплошности и тем самым усиливает ее[10].

Подвижность (Bewegtheit), иными словами, смысл исполнения (Vollzugssinn) фактичности определяется с помощью двух

«основных категорий»: *высветление* (Reluzenz) и *предуготовление* (Praestruktion). *Высветление* есть в то же время *отражение* (Rückstrahlung) – как забота обо всем том, чем жизнь сама в мире «озабочена». Вместе с тем жизнь понимает саму себя как предметное поле своего окружного озабочения или, выражаясь языком «Бытия и времени», как подручное (Zuhandenes), и тем самым упускает саму себя. *Предуготовление* означает определенное «формирование и предусмотрительное схватывание» пред-обладания, в котором жизнь саму себя устраивает и о себе заботится[11]. Примером предуготовления в категории отклонения является культурная жизнь, а в качестве примера высветления в категории зазора можно привести научную объективность[12].

Zeitigungssinn, т. е. *Grundsinn* фактической подвижности жизни (Lebensbewegtheit), есть *падение* (Ruinanz)[13]. Хайдеггер определяет его как такое *движение* (Bewegung), которое «фактическая жизнь *в себе* самой *как она* сама *для самой* себя *из себя* и во всем *по отношению к самой себе* “совершает”, т. е. “есть”»[14]. Направленный против падения смысл временения есть философствование как радикальное изначальное освоение фактической духовно-исторической ситуации, в которой оно себя проявляет (временит) и которая для него означает такое условие, которое оно никогда не сможет отбросить. Это философствование есть исполнение тенденции «фактической жизни “*быть*” *способом приведения-к-обладанию-самой-себя*»[15].

Две основные возможности фактической жизни – *падение* (Ruinanz) и *подвижность жизни, направленная против падения* (gegenruinante Lebensbewegtheit), или что означает здесь прежде всего философствование, «направленное против тенденции к падению» (gegenruinantes Philosophieren), являются феноменологическими определениями для модусов экзистенции, которые в «Бытии и времени» Хайдеггер терминологически зафиксирует как *собственный* (подлинный, Eigentlichkeit) и *несобственный* (неподлинный, Uneigentlichkeit) модусы.

Понятия *Bezugssinn, Gehaltssinn* и *Vollzugssinn* могут быть соотнесены с тем, что Хайдеггер в «Бытии и времени» называет до-онтологическим, онтическим и онтологическим. *Смысл исполнения* (Vollzugssinn) выражает такой смысл бытия, который мог бы быть предположен в до-онтологическом *смысле отноше-*

ния (Bezugssinn) и скрыт в онтическом *содержательном смысле* (Gehaltssinn).

В «Natorp-Bericht» при обсуждении связи заботы (Sorge), обеспокоенности (Bekümmerung) и экзистенции (Existenz), что касается *смысла отношения* (Bezugssinn) фактической жизни, Хайдеггер намекает на аристотелевское понятие ὄρεξις[16] посредством выражения «Aussein auf etwas» (стремление к чему-либо, нацеленность на). Рассуждения относительно озабочения (Besorgen) и смыслового генезиса теоретического делают совершенно очевидным, что *содержательный смысл* (Gehaltssinn) фактической жизни, т. е. мир, Хайдеггер начинает эксплицировать в таких определениях, которые он мог почерпнуть из рефлексии над аристотелевскими рассуждениями о ποίησις[17] и θεωρία[18]. Бытийные модусы, соответствующие этим основным отношениям, определяются в «Бытии и времени» с помощью понятий *подручное* (Zuhandenheit) и *наличное* (Vorhandenheit). *Смысл исполнения* (Vollzugssinn) фактической жизни тематизируется в «Natorp-Bericht» только в отношении подвижности озабоченности (Bewegtheit des Besorgens), а именно посредством перечисления модусов ее исполнения[19]. *Смысл временения* (Zeitigungssinn), который представляет собой соответствующий экзистенциальный характер фактичности, остается, напротив, практически свободным от модификации. Примечательным оказывается также и то, что эти смысловые «моменты» пополняются еще одним, который Хайдеггер без каких-либо подробных объяснений обозначает как *сохранение временения* (Verwahrung der Zeitigung)[20]. Из второй части рукописи, а именно из интерпретации «Никомаховой этики», мы узнаем, что *Verwahrung* (сохранение) или *Seinsverwahrung* (сохранение бытия, сохранность бытия) являются переводом ἀληθεύειν[21]. Становится ясно, что Хайдеггер пытается включить в экспликацию проблематики фактичности свое толкование смысла аристотелевских понятий ἀληθεύειν и ἀλήθεια[22], которое он предпринял впервые в этой рукописи.

Хайдеггеровский проект «выявляющей» (überhellen) интерпретации не только проливает свет на то, что было потеряно или забыто в традиции, но и дает представление о тех вопросах и беспокойствах, которые мотивируют Хайдеггера как интерпретатора. Из его центрального труда «Бытие и время» становится

ясно, что Хайдеггера не слишком привлекала аристотелевская концепция созерцающего νοῦς, но гораздо более – *понимание* (Verstehen) и *обзорное усмотрение* (Umsicht), характеризующие σοφία и φρόνησι» соответственно. Тогда как νοῦς отсылает к вневременным принципам, σοφία, или, по Хайдеггеру, понимание (rein hinsehendes, eigentlich-sehendes, eigentliches Verstehen), и φρόνησις, или обзорное усмотрение (fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht)), содействуют философской интерпретации тех способов, какими «фактическая жизнь временит сама себя и, временя себя, *говорит* сама с собой (κατηγορεῖν)»[23].

Категории, в терминах которых фактическая жизнь говорит сама с собой, не являются вневременными, но демонстрируют *бытийный смысл* (Seinssinn) жизни как смысл *временения* (Zeitigungssinn). Исходя из понятий бытия и временения, которые мы находим в лекционном курсе «Феноменологические интерпретации Аристотеля. Введение в феноменологическое исследование», и размышлений о смысле временения жизни, которые содержатся в «Natorp-Bericht», можно составить первое впечатление о тех догадках, которые будут тематически реализованы в «Бытии и времени», а именно, что жизнь как забота может достигнуть своего полного значения только путем интерпретации времени. В лекциях «Онтология (Герменевтика фактичности)» летнего семестра 1923 г.[24] мы впервые читаем, что «временность не категория, но экзистенциал»[25]. Однако пока еще неясно, что этот «экзистенциал» имеет трансцендентальный характер. В «Бытии и времени» Хайдеггер пишет, что время служит трансцендентальным горизонтом для постановки вопроса о бытии, но принимая во внимание предысторию пути, приведшего к публикации «Бытия и времени», такое высказывание может показаться странным. Дело в том, что начиная с лекций 1919 г.[26] Хайдеггер неустанно «атаковал» трансцендентальную философию. На вопрос о корректности критического реализма по сравнению с трансцендентальной философией (Аристотеля по сравнению с Кантом) Хайдеггер отвечал: критический реализм предпочтительнее, поскольку демонстрирует более свободную манеру в постановке философских вопросов[27]. Но это был скорее тот способ, каким осуществлялась трансцендентальная философия в идеализме неокантианства марбургской школы и в трансцендентальной теории значимости

(Виндельбанд, Риккерт), которую Хайдеггер отвергал. Более глубокое понимание трансцендентальных вопросов стало возможным для Хайдеггера при его обращении к проблеме трансцендентальной способности воображения[28].

* * *

Перейдем теперь непосредственно к тексту рукописи – этой, по выражению Т.В. Васильевой, «герменевтической пьесе»[29].

Первая часть работы демонстрирует углубленную рефлексию фактичности и историчности философствования и самой фактической жизни, а также конкретную разработку философской герменевтики и модифицированную формулировку феноменологической деструкции. Но прежде всего здесь впервые представлена в конкретной, «систематической», форме оригинальная концепция, включающая в себя феноменологическую герменевтику фактичности и деструкцию философской традиции. Эта двойная структура, правда, в более расширенном и несколько модифицированном варианте лежит в основании работы «Бытие и время», хотя и не достигает в ней своего полного осуществления, поскольку, как известно, «Бытие и время» осталось недописанным.

Примечательным оказывается еще и то, что «Natorp-Bericht» являет собой некую новую ступень в рассмотрении аристотелевской философии, тем более что в рукописи впервые истолковывается шестая книга «Никомаховой этики», которая оказывается в центре внимания Хайдеггера во всех последующих обращениях к Аристотелю. Правда, вторая часть рукописи дает отчетливо понять, что к моменту ее написания интерпретации обсуждающихся в ней текстов Аристотеля были разработаны Хайдеггером в неодинаковой мере.

Первая часть – «Экспозиция герменевтической ситуации» («Anzeige der hermeneutischen Situation») – являет собой подготовительную разработку «условий», при которых только и может быть осуществлена «интерпретация истории онтологии и логики». Разработка этих условий, представляющих собой предваряющее введение к наброску аристотелевской интерпретации во второй части работы, включает в себя краткую экспликацию проблематики фактичности, основательные раздумья о возможности философ-

ствования и общие оценки той духовно-исторической ситуации, из которых должна стать очевидной необходимость обращения к философии Аристотеля. В этой работе обнаруживаются несколько характерных новых ходов в экспликации проблематики фактичности.

В «Natorp-Bericht» впервые указывается, что фактическая жизнь, склонная к падению, движется в некой определенной «*усредненности* заботливости» (Durchschnittlichkeit des Sorgens), и что эта усредненность есть усредненность соответствующей «*публичности*... преобладающего общего направления», этого «так же, как и многие другие»[30], и здесь же впервые Хайдеггер вводит понятие *das man* для обозначения «субъекта» жизни, склонного к падению в усредненность. Понятие *das man* – одно из ключевых для «Бытия и времени».

Далее мы найдем здесь обсуждение того, что Хайдеггер в «Бытии и времени» назовет *заброшенностью* (Geworfenheit): фактическая жизнь, пишет он в «Natorp-Bericht», движется всегда в *истолкованности*, определенным образом унаследованной, которая определяет наперед осуществление жизни[31].

Также здесь впервые вводится проблематика смерти и тематизируется отношение к смерти в ее конститутивном для характера фактичности значении; впервые указывается на сущностную связь между «обладанием *неминуемой* смертью», с одной стороны, и специфической временностью человеческого бытия, равно как и его специфической историчностью – с другой.

Хайдеггер пишет, что феноменологическая интерпретация фактичности жизни должна способствовать прояснению смысла ее бытия. Это прояснение (Sichtbarmachen) жизни не получается путем прямого интуитивного постижения жизни, но достигается на *окольных путях* (Umweg). Самый важный окольный путь, на котором смысл жизни может предстать перед нами воочию, – это смерть. Предвосхищая язык, на котором он будет писать о смерти в «Бытии и времени» (§ 50), Хайдеггер отмечает: «Смерть есть нечто *для* фактической жизни *пред*стоящее (be*vor* steht); смерть есть то, перед чем <фактическая жизнь> стоит как перед чем-то неотвратимым (Unabwendbaren)»[32]. Но по сравнению с тем, как эта тема будет представлена в «Бытии и времени», смерть как пред-стоящее интерпретируется здесь так, что включает в себя разновидность *обладания* (Bevorstehendhaben) – знания об этом пред-стоянии.

Хайдеггер пишет: «Знание о предстоянии (Bevorstehend haben) смерти – как способом избегающей озабоченности, так и способом овладевающей обеспокоенности – оказывается конститутивным для бытийного характера фактичности. В *схватывающем* обладании *неминуемой* смерти жизнь проявляется сама по себе»[33]. Это *обладание* (Haben) смертью на деле оказывается *пред-обладанием* (Vorhabe), которое определяет, «в каком основном смысле *бытия* жизнь устанавливает саму себя»[34]. Мы не обладаем смертью так, как мы можем обладать интуицией или пониманием. Напротив, смерть берет верх над нами. Обладание не предполагает здесь содержательной определенности интуиции, или *Gehaltssinn*. Обладание становится экзистенциальным *состоянием* бытия.

Заботливость, которая в лекциях зимнего семестра 1921/22 г. характеризовалась как *Grundbezugssinn* жизни, рассматривается в «Natorp-Bericht» в качестве *Grundsinn* фактической подвижности жизни, причем Хайдеггер намекает здесь на исток этого понятия, говоря о *curare*. Он использует в рукописи два термина: *das Sorgen* и *die Sorge*, последний употребляя по преимуществу. На примере этих терминов (и не только их) видно становление хайдеггеровского собственного языка, более строгую понятийную фиксацию которого мы наблюдаем уже в «Бытии и времени». В ранних лекциях, предшествовавших «Бытию и времени», и в значительной степени в данной рукописи мы действительно имеем дело со *становлением* языка «Бытия и времени». Через понятие *die Sorge* мы попадаем в обширное лексическое пространство, в котором происходит чередование смыслов под одной лексической «крышей»: *Besorgen – Besorgnis – Besorgbarkeit – Sorglosigkeit – Sorgen*. Понятие *Besorgen* (озабоченность, озабочение, беспокойство) определяется как модус заботы, связанный с окружным-миром (Umwelt), и это понятие будет иметь различные последствия для анализа окружного-мира в аналитике *Dasein* в «Бытии и времени». Прояснение *способа обхождения* (Umgang) с *окружным* (Umweltlichen) и руководящим им *обзорным усмотрением* (Umsicht) позволяет ясно увидеть, что Хайдеггер углубил свою экспликацию подвижности жизни благодаря интерпретации аристотелевских высказываний, касающихся опыта (ἐμπειρία[35]) и мастерства (τέχνη[36]) в первой книге «Метафизики», которую он детально обсуждал в лекциях летнего семестра 1922 г.

Понятие *Bekümmerung* (беспокойство, обеспокоенность) в рукописи приобретает экзистенциально определенный смысл: обеспокоенность характеризует противо-действие тенденции падения. В этом тексте также впервые эксплицитно формулируется определение человека как такого сущего, «речь в бытии которого идет о самом его бытии» (es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht), которое в «Бытии и времени» будет формально-указательным определением для экзистенции, т. е. для бытия *Dasein*.

Выражение «экзистенция», однако, не получает здесь еще того расширительного значения, которое оно будет иметь в «Бытии и времени», и ограничивается схваченным собственным бытием, т. е. модусом собственного. Таким образом, экзистенция понимается здесь как такой «способ» подвижности жизни, который противостоит падению и может стать доступным лишь на окольных путях противо-действия тенденции падения.

То, что Хайдеггер называет в рукописи прояснением герменевтической ситуации, в расширенном виде также представлено в «Бытии и времени». Как отмечает Г. Фигаль, «“Экспозиция герменевтической ситуации” есть не что иное, как зародыш “Бытия и времени”»[37].

* * *

Итак, лейтмотивом «Natorp-Bericht» является понимание того, что доступ к вещам самим по себе (Sache selbst) возможен только посредством радикального критического обращения к истории, коей мы сами являемся. В этом тексте Хайдеггер ставит себе целью на основании изначальной проблематики фактичности с помощью *феноменологической интерпретации Аристотеля* осуществить «историю онтологии и логики». Во введении к этой рукописи Хайдеггер предлагает свое понимание философии как герменевтической феноменологии. Феноменология не является герменевтически наивным обращением к самим вещам, как если бы была причина для обратного изъятия или возвращения какой-то утраченной изначальной позиции, – это само-обращенность фактической жизни. Собственно, философия и есть жизнь, само-артикуляция жизни из самой себя. Поэтому любое философское исследование остается созвучным жизненной ситуации, из которой и ради которой оно вопрошает. В контексте собственного рассмотрения проблематики

фактичности Хайдеггер показывает, что Аристотель поставил вопрос о фактической человеческой жизни в изначальном виде.

Именно эта часть работы заставила Наторпа предположить, что Хайдеггер будет разрабатывать революционно новое прочтение Аристотеля во время своего пребывания в Марбурге.

Итак, в качестве особого исполнения подвижности жизни любое понимание имеет историческое измерение. Поэтому возможность интерпретации, а именно возможность поставить себя в отношении тематического предмета интерпретации подлинным образом, зависит от разъяснения заданных на ее основании предпосылок. Для того чтобы схватить «почему» тематического выбора, а также для того чтобы пояснить, какая «объективность» каждый раз подлежит схватыванию, ситуация интерпретации должна быть «высветлена», т. е. должны быть эксплицированы «определенные условия толкования и понимания»[38].

Хайдеггер называет это прояснение или «высветление» пред-данной ситуации, в которой толкование должно себя всегда уже обнаруживать, *герменевтикой* ситуации, что эксплицирует для самого толкователя три момента толкования, своего рода герменевтическую триаду: 1) *Blickstand* (точка зрения), т. е. то, *из чего* (von wo aus) берет свое начало толкование, то, *из чего* оно направляется к предмету; его более и менее отчетливо освоенная и закрепленная изначальная позиция (тематическая предпосылка исследования); 2) *Blickrichtung* (направленность взгляда), которая со своей стороны определяет *Blickbahn* (направление взгляда / внимания) и *Blickhabe* (поле обзора) толкования: каков предмет толкования и *на-что* (woraufhin) он опрашивается, в каком направлении происходит набросок интерпретирующего определения; 3) *Sichtweite* (дальность видимости, поле видимости) – своего рода очевидность, «в пределах которой осуществляется соответствующее притязание интерпретации на объективность»[39]. Дальность видимости показывает границы притязания на объективность внутри поля координат, заданных первыми двумя моментами. Собственно хайдеггеровская интерпретация представляет собой некую философскую интерпретацию и имеет в качестве предмета аристотелевскую философию, которую она ставит под определенный угол зрения или рассматривает с определенной точки зрения (Blickstand). В то же время и его интерпретации причитается

определенная степень очевидности, подходящей всегда к определенному настоящему. «Natorp-Bericht» содержит, таким образом, герменевтику *данной* ситуации: Хайдеггер проясняет здесь *свою собственную* философскую ситуацию, в которой коренится его толкование. В результате работа делится на две части: экспозиция *Blickstand* и экспозиция *Blickrichtung* аристотелевской интерпретации. Вопрос о третьем моменте интерпретации, *Sichtweite*, более не ставится – он сводится к первым двум.

Экспозиция *Blickstand* в данном случае получает название *герменевтика фактичности* (Hermeneutik der Faktizität). Хайдеггер показывает, где философия обретает собственное настоящее, в чем обнаруживает себя ее *Blickstand* и как она должна заручаться своим предметом. «Предмет философского исследования – *человеческое бытие* (das menschliche Dasein), как оно опрошено в отношении своего бытийного характера»[40]. И далее читаем: «В качестве его предмета (т. е. предмета философского исследования. – *Н. А.*) было определено в форме <предварительного> указания *фактическое человеческое бытие как таковое*»[41].

Остановимся на термине *Dasein*, который, безусловно, требует подробных комментариев. В «Natorp-Bericht» *Dasein* часто выступает синонимом фактической жизни (das faktische Leben). Как мы помним из «Бытия и времени», сущее открывается для *Dasein* как подручное, наличное и особого рода сущее – *Dasein*. Но, с другой стороны, то, что нам открывается как открытость сущего, есть *бытие*. В открытости сущего дает о себе знать, открывается *бытие*. *Будучи открытым* человек *держится в открытости*. Основной для *Dasein* способ быть открытым – различать бытие и сущее, делать шаг от сущего самого по себе (an ihm selbst) к сущему как таковому (als solches). Потому не *что* (Was) и не *то, что* (Dass), а *как* (Wie) *того-что-предмет-есть* может быть важным и единственно решающим для философии. И вот на это *как?* (Wie?) Хайдеггер отвечает: «Da!» *Dasein* становится тем термином, который наиболее уместно использовать, когда мы говорим о человеке[42].

Возвращаясь к термину *фактичность*, Хайдеггер указывает, что фактичность становится собственно *пред-обладанием* философии: это то, где философия всегда себя обнаруживает, в чем она должна искать и находить свое место, чем она всегда уже обладает. Поскольку философское толкование должно сделать прозрачным

для себя самого собственную ситуацию, с тем чтобы необходимым образом определить свою собственную *направленность взгляда* (Blickrichtung), оно тем самым направляется на герменевтику фактичности. При этом человек как фактичность выступает здесь в двояком смысле: 1) он есть *предмет* философии; 2) философия *сама* при этом есть определенное *«как»* бытия человека. Философское исследование «есть эксплицитное исполнение глубинного движения фактической жизни»[43].

Укажем на основные моменты, которые конституируют истолкованность фактической жизни, т. е. пройдемся по основному терминологическому словарю рукописи.

Хайдеггер определяет фактическую жизнь как подвижность, основной смысл которой – заботливость, *das Aussein auf etwas* – «стремление к чему-либо», «нацеленность-на»: *на-что* заботы – это мир, который обретается человеком в обхождении. К миру принадлежат не только предметы обхождения (Umwelt – окружный-мир), но и другие (Mitwelt – совместный-мир), и я сам, собственно самость (Selbstwelt – мир-самого-себя), т. е. все *сущее*, при котором человек фактически *всегда уже* (immer schon) себя удерживает. Мир присутствует здесь как *всегда уже* каким-либо образом *принятый к заботе*. Хайдеггер делает здесь особый акцент на *бытии* того сущего, к которому человек так или иначе относится: «Смысл действительного бытия (Wirklichsein) мира и здесь-бытия (Dasein) мира основывается и определяется через характер мира как с-чем заботящегося обхождения»[44].

Мир как таковой находится *всегда уже* в определенном *обзоре* (Sicht): это становится ясным из того, что забота показывает «многочисленные способы исполнения и соотнесения-с (Bezogensein auf) с-чем обхождения»[45]. Упомянутая многочисленность есть знак того, что сущее в озабочении всегда берется в *определенном обзоре*: «С-чем обхождения заранее схвачено в обзорном усмотрении как... сориентировано на... истолковано как...»[46]. Мир проявляет себя в своем *облике* (Aussehen), поскольку человек обращается к миру и заговаривает с ним (λόγος) в *осмотрительности* (Umsehen). Мир всегда уже так-то и так-то истолкован, он всегда уже встречается в характере значимости. Характер этого «всегда уже», т. е. истолкованности, Хайдеггер комментирует более подробно: «Фактическая жизнь движется всегда в *истолко-*

ванности, определенным образом унаследованной, переработанной или заново выработанной. <...> Истолкованность мира фактически есть такая истолкованность, в которой жизнь стоит сама по себе»[47]. Обзор, в котором находится мир, избирает направленность взгляда из тех аспектов, в которых жизнь устанавливает саму себя и мир. Они определяют в конечном итоге *Seinssinn*, т. е. то, в направлении чего мир (Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt) истолковывается: *Hergestelltsein* – бытие-изготовленным, *Wirklichsein* – действительное бытие, *Dasein* – здесь-бытие, *Natur* – природа, *Lebendig-sein– живое бытие*.

К конституции фактической жизни относится также определенный модус *как*, в котором мир принимается к озабочению – модус собственный и несобственный (модус падения): «В подвижности заботливости остается живой *склонность* (Geneigtheit) заботливости к миру как *тяга* (Hang) к погружению (Aufgehen) в него, тяга к допущению-увлечь-себя (Sichmitnehmenlassen) *этим миром*. <...> Этот основной характер подвижности заботливости можно терминологически фиксировать как *склонность к падению* (Verfallensgeneigtheit) фактической жизни... чем в то же время обозначен *смысл* направления и интенциональное на-что тенденции заботливости. <...> Эта тяга есть сокровеннейшая *доля* (Verhängnis), бремя которой фактически несет на себе жизнь. “Как” этого несения-бремени самого себя как того способа, которым “*есть*” доля, должно быть установлено наряду с самой долей в качестве конститутивного момента (Konstitutivum) фактичности»[48].

Хайдеггер проясняет здесь проблематику падения жизни в свой мир. Истолкованность затрагивается тем, насколько жизнь по преимуществу склоняется к мирскому толкованию самой себя. Падение в мир как погружение в озабоченный мир и есть тот контекст, на фоне которого выделяется собственное подлинное возвращение жизни к самой себе. Вместе с тем здесь возникает некое напряжение между публичной, усредненной, направляемой «людьми» истолкованностью жизни и собственной, подлинной истолкованностью, связанной с заботой, обхождением, обзором, обращением и обсуждением (An- Be-sprechen), а также миро-схватыванием. *Экзистенция* в этом смысле является собственным бытием фактической жизни, в котором жизнь сама для себя становится доступной себе же в своей фактичности. Философия понимается Хайдеггером как

принадлежащая собственно экзистенции: она есть «генуинное эксплицитное исполнение тенденции толкования *данных* глубинных движений жизни, в которых речь идет о ней самой и о ее бытии»[49]. Тем самым философия принадлежит самой фактичности, она сама есть *как* бытия жизни – но такое *как*, для которого жизнь сама по себе является предметом. Как эксплицитное толкование жизни, философия исходит из *всегда уже* главенствующей истолкованности, которой придерживается жизнь и эксплицирует ее: «Проблематика философии касается бытия фактической жизни в соответствующем <модусе> *как* быть-обращенным (Angesprochensein) и *как* быть-истолкованным (Ausgelegtsein)»[50]. Таким образом, становится ясно, почему философия в то же время есть онтология и логика. Эти моменты всегда остаются связанными с ее предметом – фактической жизнью, и в то же время сами являются способом бытия этого предмета: «Онтологию *и* логику следует восстановить в изначальном единстве проблематики фактичности и понимать как выражения принципиального исследования, которое может быть обозначено как *феноменологическая герменевтика фактичности*»[51].

Герменевтика фактичности оказывается экспликацией точки зрения – Blickstand – хайдеггеровской интерпретации Аристотеля, т. е. экспликацией вопроса, что из себя представляет философское исследование как таковое.

Во второй части работы, исходя из указанной точки зрения, устанавливается *направленность взгляда* – Blickrichtung – самой интерпретации: почему именно Аристотель должен стать предметом интерпретации и в каком направлении следует интерпретировать его философию.

Итак, в данном специфическом случае интерпретация руководствуется «основным убеждением»[52], что философское исследование есть то, что «одно “время” ...никогда не может заимствовать из другого», и вместе с тем то, что не в состоянии «изъять из грядущих времен бремя и беспокойство радикального вопрошания»[53]. Ценность обращенного в прошлое философского исследования состоит в том, что оно могло бы предоставить модели (образцы), посредством которых достигалась бы исходная радикальность вопрошания. Эти модели (образцы) должны быть *повторены* в изначальном виде, т. е. с осознанием их укорененности в определенной проблемной установке и в специфической, уже

обратившей в прошлое ситуации интерпретации. «Понимающее принятие образца ради самого себя будет подвергать этот образец в самом основании жесточайшей критике и преобразовывать его в возможную плодотворную оппозицию»[54]. Как генуинное эксплицитное исполнение тенденции истолкования основной подвижности жизни, в которой речь идет о ней самой и о ее бытии, т. е. как исполнение, которое пытается привести «фактическую жизнь в ее решающей бытийной возможности к очевидности и к схватыванию»[55], философия есть в то же время онтология и логика. Они – онтология и логика – должны пониматься не как частные взаимосоотнесенные дисциплины, но как направляющие части принципиального исследования, которое можно было бы обозначить как «*феноменологическая герменевтика фактичности*»[56], т. е. как такое истолкование фактической жизни в качестве феномена, которое принимает во внимание понимание ее онтолого-категориальных структур. Поскольку философия является основной подвижностью жизни, она находится под влиянием тенденции жизни к падению, т. е. к ее склонности отстранять себя от себя самой и жить в традиции неподлинным способом.

Принимая во внимание идею истории как некоего критического повторения образцов и понимание философии как своего рода феноменологической герменевтики фактичности, Хайдеггер поясняет направленность интерпретации на Аристотеля и подлежащую принятию установку «из *конкретного* оформления (Fassung) точки зрения»[57]. Если отталкиваться от проблематики фактичности, то эту точку зрения можно увидеть в упаднической ситуации философии, которая в базовом понимании человека рекуррирует заимствованными из традиции понятиями без того, чтобы принять их к осмыслению.

Хайдеггер называет в качестве медиума, в котором вращается понимание человеческой жизни, греческий понятийный аппарат, пронизывающий «целый ряд разнообразных интерпретаций»[58]. То, что мы и по сей день говорим о «природе» человека, а также характер и способ, каким мы эту «природу» обозначаем, находят свои исторические основания в античной традиции. И хотя этот понятийный аппарат несет в себе «какую-то часть подлинной традиции своего изначального смысла», он все же лишился своих «изначальных функций выражения». Подлинное

понимание жизни возможно только лишь в «*демонтирующем возвращении* (im abbauenden Rückgang) к изначальным истокам мотивов экспликации»[59], которое сделает прозрачными скрытые основания унаследованной и преобладающей интерпретации. И здесь герменевтика может выполнить свою задачу только «*на пути деструкции*»[60]. Эта демонтирующая установка должна быть направлена не против традиции, а против того неосознанного и неподлинного способа, каким мы себя в ней ведем. Принимая во внимание проблему фактичности, Хайдеггер обозначает поглощение «решающих конститутивных действующих сил бытийного характера нынешней ситуации» как «*греческо-христианское толкование жизни*»[61]. Но эта демонтирующая установка касается не всей истории, но только «решающих поворотных моментов истории западноевропейской антропологии»[62]. Это именно тот контекст, в котором учение Аристотеля получает особое значение. В свете проблемы фактичности это значение обнаруживается лишь частично – в завершении предшествующей философии.

Итак, философия как собственное, эксплицитное толкование фактической жизни сама несет в себе *как* своего исполнения: она выстраивает себя супротив преобладающего, всегда наперед заданного толкования своего предмета – фактической жизни. Поскольку жизнь сама себя *всегда уже* каким-то образом *выговорила*, высказала, постольку каждое эксплицитное толкование должно исходить из некой предварительной временной известности. Но в чем обнаруживает себя в философии склонность к падению? В том, что философия не опрашивает определенную, унаследованную истолкованность смысла фактической жизни на ее подлинность: «После всего сказанного о тенденции падения, <которая затрагивает> любое толкование, <следует, что> как раз таки “*само собой разумеющееся*” (“das Selbstverstandliche”) этой истолкованности (то, что по отношению к ней не обсуждается, что принимается в качестве не нуждающегося в дальнейшем прояснении) станет *тем*, что *несобственным образом* (без эксплицитного освоения исходя из своей изначальности (Ursprungen)) сохраняет преобладающую силу воздействия <в отношении> заданности наперед проблемы (Problemvorgabe) и направления вопрошания»[63].

Эта *всегда уже* преобладающая истолкованность должна быть опрошена на свое происхождение, с тем чтобы оно могло

быть освоено. Любая интерпретация должна отталкиваться от преобладающей истолкованности конкретного настоящего и допрашивать прошлое, которое как таковое есть всегда прошлое вполне определенного настоящего, в отношении его основных мотивов (мир, господствующий бытийный смысл, фактичность, экзистенция): «*Герменевтика осуществляет свою задачу только на пути деструкции*»[64]. Деструкция является, таким образом, другим сущностным моментом философской интерпретации, поскольку выполняет демонтирующую функцию, которая высвобождает взгляд на структуру фактичности (человеческой жизни). Деструкция придает философскому исследованию его собственное генуинное историческое измерение, и только на этом пути философия обращает внимание на свое собственную историю. Деструкция есть «подлинный путь, на котором настоящее должно встретиться с собой в своих собственных глубинных движениях...»[65]

Падение при этом есть всегда падение в мир. Эта склонность к падению в мир и определяет по преимуществу ту истолкованность, которой жизнь располагает для самой себя. Падение приводит фактическую жизнь к тому, чтобы толковать себя из мира, без того, чтобы предварительно обрести саму себя через *противо-действие*: аспекты, согласно которым истолковывается сущее, берутся из обхождения с миром в модусе падения. Упущение герменевтики собственной ситуации приводит любое философское толкование к тому, чтобы понимать самое себя в качестве философского исследования из мира, иначе говоря, определять свой предмет как мирской. «Обращение и самотолкование, совершаемые самой фактической жизнью, принимают направление взгляда и способ изречения от того предметного, что есть как мирское. Где человеческая жизнь, человеческое бытие (Dasein), человек выступает предметом истолковывающе-предписывающего вопрошания, там эта предметность находится в пред-намерении в качестве мирского события (Vorkommnis), в качестве “природы” (душевное понимается как природа, равным образом дух и жизнь также понимаются в аналогичной категориальной артикуляции)»[66].

Хайдеггер показывает, как деструкция истории философии в конечном итоге должна привести от проблематики фактичности к Аристотелю, поскольку он первым в своей «Физике» получил такую экспликацию бытия сущего, которая как при нем, так и по-

сле него удерживала под своим влиянием интерпретацию бытия человека: природа, «сущее в <модусе> *как* его бытия-в-движении»[67] приобрело благодаря Аристотелю свое первое понятийное определение.

Иными словами, посредством особенной тематизации движущегося сущего Аристотель «открывает в своей “Физике” некий принципиально новый подход (Grundansatz), из которого вырастает его логика и онтология, которыми в свою очередь была пронизана вся история философской антропологии»[68]. Однако та же философия Аристотеля, по Хайдеггеру, была в ходе истории подчинена тенденции падения, которая вырастает из концентрации на единственном основном измерении – логико-онтологическом. Посредством анализа, приподнимающего темные стороны смысла, в котором осуществляется аристотелевское исследование, Хайдеггер показывает, что всматривающееся определяющее понимание, т. е. теория, в аристотелевском мышлении есть только способ, каким сохраняется сущее, которое необходимо есть то, что оно есть. Поэтому мышление Аристотеля – как такое мышление, в котором каждый бытийный регион соответствует определенному способу доступа и каждая дисциплина отвечает определенной степени достоверности, – становится образцом, предоставляющим новые проблемы, и парадигмой нового радикального вопрошания.

Герменевтическая ситуация интерпретации Аристотеля, таким образом, представлена Хайдеггером согласно двум моментам – *Blickstand* и *Blickhabe*. Остальная часть рукописи является наброском *Blickbahn*: как должна быть более точно истолкована аристотелевская философия, *на-что* (woraufhin) направляется толкование?

Ведущим вопросом интерпретации должен стать следующий: «*В качестве какой предметности какого бытийного характера пережито и истолковано человеческое бытие, “бытие в жизни”?* <...> Черпается ли генуинно смысл бытия, который в конечном счете характеризует бытие человеческой жизни, из чистого первичного опыта (Grunderfahrung) именно этого предмета и его бытия, или же человеческая жизнь берется как сущее в пределах более объемлющего бытийного поля, иначе говоря, подчиняется некоему бытийному смыслу, установленному в качестве руководящего (archontisch)? <...> Как это бытие человека понятийно

эксплицировано, каково феноменальное основание этой экспликации и какие категории бытия возникают в качестве объяснения так усмотренного?»[69]

И здесь как раз обнаруживается – однако только при таком толковании, которое исходит из проблематики фактичности, – что Аристотель истолковывал бытие как *бытие-изготовленным*. Тем самым Хайдеггер показывает, что понятийное схватывание бытия сущего в античности не исходило из проблематики фактичности как таковой, но усматривало его в качестве первичного опыта изготовленного, наличествующего сущего. Этот бытийный смысл закрепился далее в качестве руководящего и для бытия человека. В этом отношении аристотелевское определение жизни остается «подверженным падению», поскольку и оно свою ориентацию получает из интерпретации мирового сущего. С другой стороны, аристотелевское понимание философской понятийности было «более изначальным», так что он взял в качестве пред-обладания своего толкования окружное сущее. Напротив, позже метафизика определяла сущее как субстанцию и субъект и в конечном итоге как объект лишь познающего восприятия человека. Необходимость герменевтики фактичности, т. е. приведения к прозрачности бытия человека (чье приведение к прозрачности есть способ бытия этого сущего), таким образом, больше в истории не усматривалась.

К слову сказать, эти вопросы делают ясным замысел всего проекта: Хайдеггер намеревается показать, что аристотелевская онтология и ее понятийный аппарат, на которых основывается вся западноевропейская традиция истолкования жизни, а также христианская теология, представляет собой фундамент, не пригодный для философской антропологии, так как она не соответствует специфическому предметному и бытийному характеру человеческой жизни. И для того чтобы подтвердить сказанное, Хайдеггер предпринимает демонстрацию особой герменевтической ситуации аристотелевской онтологии.

Итак, Хайдеггер идентифицирует указанное бытийное поле с регионом изготовленных предметов. Для Аристотеля «ставшее-готовым (das Fertiggewordene) в подвижности обхождения изготовления (Herstellen) (ποίησις), пришедшее к своему бытию-наличным (Vorhandensein), пригодным для тенденции ис-

пользования (Gebrauchstendenz), есть то, что *есть»*[70]. Стало быть, «бытие означает *бытие-изготовленным (Hergestelltsein)* и, как изготовленное, <оно означает что-то, что оказывается> знаменательным (Bedeutsames) в отношении тенденции обхождения; <оно означает> бытие-имеющееся-в-распоряжении (Verfügbarsein)»[71]. Аристотель, согласно Хайдеггеру, понимает бытие из феномена движения, однако он определяет его с ориентацией на основную категорию ποίησις. Такое толкование движения предоставляет как основание для категорий понимания, так и условие возможности сделать видимым «основной характер θεωρεῖν[72].

В подобной установке Хайдеггер усматривает двойную проблему: с одной стороны, это расширение бытийного региона до понимания бытия в общем, а именно тот факт, что определенная онтология определенного бытийного поля и логика определенного обращения стали *такой* онтологией и *такой* логикой, через которые стала пониматься жизнь; с другой стороны, это утрата собственного способа схватывания понятий исходя из самих вещей. Если у Аристотеля ориентированное на модель производства понимание жизни сохраняет все же отпечаток своего происхождения из окружного-мира, то в дальнейшем, как показывает Хайдеггер, это определение бытия «утрачивает смысл своего происхождения под давлением оформившейся онтологии и в ходе дальнейшего развития онтологического исследования впадает в неопределенную усредненность значения (Bedeutungsdurchschn ittlichkeit) реальности, действительности»[73]. Подобное падение значения имеет своим следствием то, что в рамках западноевропейской философской традиции «объективность» теоретического определения предмета в качестве «природы» стала тем смыслом бытия, который задавал проблематику.

В определении бытия, исходящем из подвижности производства, лежит основание приоритета познавательной модели теории в рамках западноевропейской традиции. Примечательно, что тематизация идеи различных способов исследования, имеющих место в мышлении Аристотеля, берет начало в толковании шестой книги «Никомаховой этики». Здесь дианоэтические добродетели понимаются как способы сохранения (Verwahrungsweise) ἀλήθεια. Принятие ἀλήθεια в качестве феноменального горизонта исследования и его способа проведения дает Хайдеггеру возможность, с

одной стороны, усмотреть тематическую почву феноменологии как того, что показывает себя из самого себя, а с другой стороны, усмотреть наивысшие способы исполнения сохранения бытия, σοφία и φρόνησις.

Наиважнейшая часть рукописи – это, без сомнения, набросок интерпретации шестой книги «Никомаховой этики». Хайдеггер впервые рассматривает здесь те связи и те проблемные точки, которые будут находиться в центре его внимания в последующие годы в связи с работой над Аристотелем: проблемы структурной связи σοφία[74] и φρόνησις[75], или νους[76] и λόγος[77], или аристотелевское понимание ἀλήθεια, которое станет для Хайдеггера предметом его неусыпной рефлексии.

Хайдеггер для начала проясняет, что его толкование аристотелевских высказываний относительно основных способов поведения *Dasein* отвлекается от специфической этической проблематики «дианоэтической добродетели», для того чтобы акцентировать *онтологическое* значение этого учения: «Интерпретация этого сочинения, которая предварительно заключает в скобки специфическую этическую проблематику, делает понятным “дианоэтические добродетели” как способы распоряжения возможностью осуществления подлинной *сохранности бытия*»[78] (ἕξεις τοῦ ἀληθεύειν). Тем самым предоставляется возможность «посредством интерпретации этих феноменов... определить и демаркировать сущее (приведенное к сохранению в соответствии с этими способами <внятия>) в <модусе> *как* его внятости (Vernommensein) и тем самым в отношении его генуинного характера бытия»[79].

Посредством прояснения ἕξεις τοῦ ἀληθεύειν в шестой книге «Никомаховой этики» Хайдеггер прежде всего усматривает основные черты учения об истине, которое дискредитирует традиционное толкование аристотелевского понимания истины и которое, кроме того, не ограничивает феномен истины только теоретической областью; таким образом, истина не трактуется Хайдеггером ни как отличительная черта суждения, ни как соответствие мысли предмету: «При определении смысла “истины” обычно взывают к Аристотелю как к первосвидетелю. Согласно ему, “истина” есть якобы то, что “имеет место в суждении”, более точно – <“истина” есть> “соответствие” мышления предмету. В то

же время это понятие истины понимается как основание так называемой “теории отражения”... У Аристотеля не обнаруживается даже следа ни от этого понятия истины как “соответствия”, ни от общепринятого понимания λόγο̣ как значимого (geltenden) суждения, ни, прежде всего, от “теории отражения”»[80].

Истина причитается восприятию – так поясняет Хайдеггер со ссылкой на трактат «О душе» – не в результате *переноса* «понятия истины» из λόγο̣, но в некоем изначальном смысле; восприятие представляет собой такой способ данности, в котором интенциональный предмет дан изначальным образом (originär), исключая тем самым любую ложность: его смысл состоит в «“подаче предметного в качестве несокрытого”. Поэтому ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθη[81] (De anima, G 3, 427b, 11sq.; ср.: гл. 3)»[82].

Напротив, λόγος предполагает совершенно другую «интенциональную структуру подразумевания предмета (Gegenstandsmeinen)» – такую, которая предполагает синтез: предмет дан в ней в некоем *как*-характере, не просто сам по себе, но *как* такой-то и такой-то, что одновременно размыкает возможность ложности (ψεῦδος[83]): «...тенденция подразумевания (Vermeinenstendenz) предметного в <аспекте> “как” <как-характера> является вообще фундирующей для возможности ψεῦδος»[84]; стало быть, λόγος’у подходит как истинность, так и ложность. «Интенциональный характер» λόγος Хайдеггер разъясняет на основании анализа значения слова ἀποφαίνεσθαι, от которого происходит прилагательное, с помощью которого Аристотель вводит выражение λόγος ἀποφαντικός[85]. Он выделяет три основных момента в значении глагола ἀποφαίνεσθαι[86]: a) ἀπο̣ = на основании предмета и из него черпающее, b) φαίνειν = показывать, давать возможность проявиться, c) σθαι̣ = *vox media,* т. е. для себя; собрав все вместе, мы получаем: ἀποφαίνεσθαι = позволять предмету для себя (т. е. медиально) из самого себя «проявляться» в качестве его самого[87].

Хайдеггер высказывает здесь свой основной тезис, заключающийся в том, что ἀλήθεια означает и для Аристотеля, и для греков не «соответствие» (adaequatio), а «непотаенное»; соответственно ἀληθες[88] означает «непотаенное здесь-бытие», а глагол ἀληθεύειν – «подразумеваемое, и притом так подразумеваемое, *сущее* привести к сохранности как несокрытое»[89].

Такое понимание истины показывает привативный характер слова ἀ-λήθεια (Un-verborgengeit) – *не-сокрытое*: «...смысл “истины” для греков характеризуется *привативно*[90] – не только грамматически, но и согласно ее смыслу. Сущее в <модусе> *как* своих возможных “как-что-определенностей” не просто здесь налицо (ist nicht einfach da), оно есть как “задача”. И сущее в <модусе> *как* своего бытия-несокрытым, ὂν ὡς ἀληθές[91], есть то, что должно быть принято в сохранность вопреки возможной утрате»[92].

Таким образом, анализ различных способов поведения в шестой книге «Никомаховой этики» следует понимать как анализ «способов сохранения бытия» (ἕξεις τοῦ ἀληθεύειν); причем сохранение бытия (ἀληθεύειν) никоим образом не ограничивается областью теоретического, но включает в себя равным образом область практического, область изготавливания.

Хайдеггер трактует λόγος как способ исполнения νοεῖν, который как таковой есть διανοεῖσθαι[93]; он демонтирует свой собственный предмет, он есть «*де*монтирующее (*zer*meinendes) внятие: <т. е.> διαίρεσις[94]»[95].

Νοεῖν[96] обладает основным характером внятия, νοῦς же есть «*внятие как таковое*», это есть то, что «вообще делает возможным, что вообще задает наперед на-что для любого направленного “обхождения-с”»[97], что вообще обеспечивает обзор (Sicht). Как внятие он производит *все* как способность-распоряжаться (Verfügenkönnen darüber) (ἕξεις)[98]. Хайдеггер цитирует здесь Аристотеля и поясняет: «...τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς[99] (De an. G 5, 430a, 15). <...> Поскольку νοῦς снабжает само обхождение обзором, он может быть также охарактеризован как *прояснение*-обхождения (Umgangs*erhellung*), которое, однако, имеет смысл сохранения бытия»[100]. Подлинно предметное νους есть ἀδιαίρετα[101] – то, что само по себе не может быть «демонтировано». Как таковой νους предоставляет предметное как таковое в его несокрытом *что*: «...в качестве такового νους является “всегда истинным” <...>. Νους есть... внятие, которое каждый раз просто задает облик предметного: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν[102] (Ibid. 432a. 2 sq.)»[103].

Далее Хайдеггер переходит к конкретным способам исполнения подлинной сохранности бытия – σοφία и φρόνησις. Он определяет σοφία как «das rein hinsehende, eigentlich-sehende,

eigentliche Verstehen» – чисто всматривающееся, подлинным образом видящее, собственное понимание, приводящее к сохранности (in Verwahrung bringt) сущее, «которое само *есть* таким способом, и “от-куда” которого есть таким способом, что оно необходимо и всегда есть то, что оно есть»[104]. Φρόνησις определяется как «das fürsorgliche Sichumsehen» – «заботливая осмотрительность», приводящая к сохранности «такое сущее, которое само по себе и в своем “от-куда” *может быть другим»*[105]. Оба способа исполнения есть μετὰ λόγου[106], характер их исполнения – обсуждающее эксплицирование. Они понимают ἀρχαί[107] не как изолированные для самих себя вещи, но *как таковые,* т. е. в их наисобственнейшем смысле – как ἀρχαί-*для* (ἀρχαί-für).

Поскольку Хайдеггер устанавливает фактическую жизнь как предмет философии, его более всего интересует модель понимания φρόνησις. В шестой книге «Никомаховой этики» Аристотель определяет обладающих φρόνησις («рассудительных» – в русском переводе) как тех, кто «способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях... но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни» (1140a 26–30)[108]. Φρόνησις относится к такому сущему, которое могло бы быть другим и которое имеет цель в самом себе. Поэтому φρόνησις остается «причастным суждению складом [души], предполагающим поступки, касающиеся блага и зла для человека» (1140b 5 ff.)[109]. Как таковая рассудительность касается не только общего, но также и единичного, а говоря более точно – последней данности, поскольку, как говорит Аристотель, таково то, что осуществляется в поступке. В этом отношении φρόνησις противоположна уму – νους, поскольку ум имеет дело с предельно общими определениями. Однако он имеет дело с неизменными и первыми определениями при доказательствах, а что касается поступков – с последней данностью. Φρόνησις есть «правильность с точки зрения выгоды, так же как с точки зрения цели, средств и срока» (1142b 25 ff)[110]. Таким образом, φρόνησις есть способность содействовать пониманию как в отношении единичной ситуации поступка, так и в отношении целого горизонта подобных поступков, т. е. жизни, понимаемой как целое.

В предпринятом в «Natorp-Bericht» анализе φρόνησις Хайдеггер ставит акцент на трех моментах: 1) на ее способности

понимать ситуацию поступка как целое; 2) на способе подвижности предмета, находящегося в отношении к ней; 3) на том не «рассматривающем» способе, в котором принимается предмет. Благодаря этим характеристикам φρόνησις является наиболее подходящей формой понимания жизни в ее подвижности.

Хайдеггер обращается к интепретации φρόνησις особенно в связи с вопросом о возможности феноменологии жизни. «Φρόνησις приводит к сохранению на-что обхождения человеческой жизни с самой собой и *как* этого обхождения в его собственном бытии. Это обхождение есть πρᾶξις: обработка самого себя в <модусе> *как* не изготавливающего, но просто *действующего* (handelnden) обхождения. Φρόνησις есть прояснение-обхождения (Umgangserhellung), со-временящее жизни в et *бытии*»[111]. Φρόνησις присуща «практическая» истина – ἀλήθεια πρακτική, которая есть не что иное, как «несокрытое полное мгновение фактической жизни»[112]. Хайдеггер интересуется φρόνησι̣ постольку, поскольку она есть определенная открытость жизни. Она есть к тому же способ *говорить истинно* (ἀληθεύειν), т. е. способ, каким «душа принимает и приводит к сохранению сущее как несокрытое»[113]. Тем самым этическое значение φρόνησις отходит на второй план, а то и вовсе не принимается во внимание, как и то, что Аристотель определяет ее как причастный суждению склад души, предполагающий поступки, «касающиеся блага и зла для человека» (1140b 5–6)[114]. Вместе с тем хайдеггеровскую односторонность в интерпретации φρόνησις можно объяснить: поскольку у Хайдеггера речь идет об исторической парадигме для феноменологии жизни, конкретные рассуждения, касающиеся поступков, остаются для него иррелевантными. Главным оказывается то, что в практическом разуме жизнь остается несокрытой для самой себя в некоем существенном смысле. Однако эта характеристика практического разума – несокрытость фактической жизни – не является для Хайдеггера определяющей. Решающим для него оказывается тот момент, что практический разум рассматривается Аристотелем наряду с другими возможностями раскрытия, в первую очередь наряду с теоретическим отношением – σοφία. Так Хайдеггер усматривает у Аристотеля примат практического разума, определенного в связи с теоретическим. Но тем самым аристотелевская концепция практического ра-

зума уже не является всего лишь «исторической парадигмой». Практический разум оказывается подлинной истиной жизни – истиной, которой недостает теории, но благодаря которой теория как таковая впервые становится понятной. Однако сам Аристотель не оставляет никакого сомнения в преимуществе теоретического разума перед практическим: «Мудрость, следовательно, будет умом и наукой, словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее. Было бы нелепо думать, будто либо наука о государстве, либо рассудительность – самая важная [наука]...» (1141a 18–22)[115].

В своей реконструкции шестой книги «Никомаховой этики», в которой Хайдеггер ставит акцент на методе анализа и на своеобразии аристотелевской онтологии, он также показывает, как собственное бытие человека временит себя, по Аристотелю, в чистом исполнении σοφία.

Хайдеггер интерпретирует φρόνησις так, что интерпретация выявляет не только сущее и бытие того сущего, которое сохраняется в φρόνησις, но и его онтологический характер. Φρόνησις есть «*как* распоряжения сохранением бытия»[116] и в качестве таковой она есть то, что «временит себя в самой жизни как ее собственная возможность и приводит жизнь в определенное положение, определенным способом достигая устойчивого положения (zu-Stande-bringt)»[117]. Эти два момента – способность распоряжаться сохранением бытия, с одной стороны, и временение жизни как ее возможность – с другой, – Хайдеггер демонстрирует согласно тому удвоению аспекта в феномене φρόνησις, в котором «определен человек и бытие его жизни»[118]. Это удвоение становится решающим «для идейно-исторической судьбы категориальной экспликации бытийного смысла фактичности»[119]. В собственном для φρόνησις обзорном усмотрении «жизнь здесь налицо в конкретном <модусе> *как* с-чем обхождения»[120]. Бытие этого «с-чем» не может быть охарактеризовано онтологически позитивным образом, но только формально как такое, «которое “может быть другим”, которое “не есть всегда и необходимым образом” так, как оно есть»[121]. Данное онтологическое определение осуществляется «в *опровергающей* противо-установке (im *negierenden* Gegenhalt), <которая направлена> и против другого, и против *собственного* бытия»[122] – бытия, которое всегда есть то,

что оно есть, и которое через σοφία раскрывается и сохраняется. Хайдеггер показывает, что это собственное бытие не получается «экспликативно из бытия человеческой жизни как таковой», а, напротив, возникает «в своей категориальной структуре из *определенным образом проведенной онтологической радикализации идеи сущего-в-движении* (*Bewegtseienden*)»[123], и приводит пример производства (Produktion) как феноменального основания для этого движения.

Лейтмотив аристотелевской онтологии возникает не из тематического поля жизни, а из тематического поля движения, понимание которого ориентировано на модель производства. Не подвижность жизни представляет истинный предмет познания, но только бытие, «в котором движение пришло к *своему концу*»[124]. Из этого следует, что жизнь не может сохранить в своем фактическом способе бытия чистое понимание, поэтому «бытие жизни должно быть усмотрено только *в чистом временении* σοφία *как таковой*, на основании *собственной* подвижности, имеющейся у нее в распоряжении»[125]. Только исходя из аристотелевской идеи движения σοφία становится наиболее подходящей формой знания. Интерпретируя ее структуру, Хайдеггер указывает на некое удвоение перспектив: с одной стороны, σοφία представляет собой наиболее истинное временение человеческой жизни, с другой – она несет в себе тенденцию падения, которая приводит ее к тому, что жизнь, в которой она укоренена, теряется из глаз. Анализируя главы 1–2 первой книги «Метафизики», Хайдеггер демонстрирует, как структура чистого понимания становится понятной «лишь из ее бытийной укорененности в фактической жизни и из способа ее *генезиса в фактической жизни*»[126].

В жизни, согласно Хайдеггеру, имеет место некая тенденция «более внимательного всматривания» (das Mehr an Hinsehen), из которой возникает как структура, так и тематический предмет σοφία. Аристотель, таким образом, получает смысл философии «*посредством истолкования фактической подвижности заботливости в отношении ее последней тенденции*»[127]. Как следствие отдаления от исполняющего и изготавливающего обхождения, характерного для σοφία, чисто всматривающееся обхождение обнаруживает себя, однако, как такое, которое «в жизнь, его окружающую, в своем на-что как раз-таки теряет из

поля зрения»[128]. «Поскольку это обхождение как чистое понимание проявляет (zeitigend ist) жизнь, оно есть сама эта жизнь в силу своей подвижности»[129]. Философия коренится в самой жизни. Она есть наиболее подлинный способ временения жизни. Но в своей тенденции «более внимательного всматривания» (das Mehr an Hinsehen) она теряет как раз-таки саму жизнь, в которой она глубоко укоренена, и сохраняет потому лишь несобственный характер подвижности. Эта тенденция падения, лишь обозначенная Аристотелем, завершилась, когда теория (для греков – истинная подвижность жизни) была перенесена в область возможности и действительности познания.

Намерение Хайдеггера состоит в том, чтобы оказать «сопротивление» этой проблематичной ситуации, принимая φρόνησις как модель собственной идеи философии. Указанная тенденция отчетливо проявляется уже в лекциях зимнего семестра 1921/22 г., в которых Хайдеггер впервые обращается к Аристотелю.

* * *

Мы рассмотрели несколько ключевых аспектов «Феноменологических интерпретаций Аристотеля», проследили терминологическое становления языка «Бытия и времени». Задача, которую ставил перед собой Хайдеггер при написании этого введения в чтение Аристотеля, – заставить заговорить греческий текст без посредничества позднеантичной и схоластической традиций, а также оградить его от привычной и утвердившейся манеры понимания. При этом цель Хайдеггера состоит не в том, чтобы своей интерпретацией достичь некой объективности, как если бы Аристотель по своей сути был лишь требующим пояснения «мнением». Как пишет Гадамер в послесловии к «Natorp-Bericht», «здесь не идет речи об Аристотеле как об одном из важнейших исторических предметов, но развивается – из сегодняшних вопросов философии, из того круга проблем, которому понятие жизни послужило источником и который в эти десятилетия в немецкой философии все больше и больше начинает господствовать – радикальная постановка вопроса»[130].

Примечания

[1] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922), Anhang zu: Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Hrsg. von Günther Neumann (GA 62), Frankfurt a/M, 2005. S. 341–419.

[2] По выражению Т.В. Васильевой (см.: *Васильева Т.В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. М., 2004).

[3] *Gadamer H.-G.* Heideggers «theologische» Jugendschrift // Dilthey-Jahrbuch. 1989. № 6. S. 229.

[4] *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke: In X bd. Bd. 3: Neuere Philosophie: Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen, 1987.

[5] Непосредственной причиной, побудившей Хайдеггера написать этот текст, была возможность профессионального карьерного роста. Начиная с 1919 г. Хайдеггер работал в качестве ассистента Э. Гуссерля и приват-доцента в университете Фрайбурга. В середине 1922 г. стало известно, что вскоре освободятся две внештатные профессорские должности в немецком академическом мире: одну вакансию предоставлял университет Марбурга (предполагалось, что Пауль Наторп вскоре выйдет на пенсию, а его место ординарного профессора займет Николай Гартман, таким образом, освобождалась должность Гартмана); вторую профессорскую ставку, некогда занимаемую Гуссерлем, предоставлял университет Гёттингена (ученик В. Дильтея Германн Нол принял на себя обязанности ординарного профессора философии и педагогики, соответственно освобождалась вакансия Нола). П. Наторп в Марбурге письмом от 22 сентября 1922 г. и Г. Миш в Гёттингене письмом от 28 мая 1922 г. вступили в переговоры с Э. Гуссерлем в связи с обсуждением вопроса о возможном последователе, и оба рассматривали кандидатуру М. Хайдеггера как одну из наиболее достойных на освободившееся место профессора. Они попросили выслать им обстоятельный отчет Хайдеггера о читаемых лекционных курсах, текущей научной работе, ближайших издательских планах и по возможности предоставить уже подготовленные к печати работы.

Продвижению Хайдеггера по академической лестнице препятствовало только одно: небольшое количество публикаций, последняя из которых датировалась 1916 г., когда вышла в свет его хабилитационная

работа по Дунсу Скоту. Дабы ликвидировать этот пробел и прервать многолетнее молчание, Хайдеггеру было предложено подготовить текст, который можно было бы опубликовать и который в общих чертах представлял бы как его текущую работу, так и набросок будущей. Хайдеггер написал «Феноменологические интерпретации Аристотеля» примерно за три недели (с конца сентября до середины октября), опираясь на свои записи к лекционным курсам за последние три года. Законченная работа – «Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации)» – была отослана при посредничестве Гуссерля в Марбург и Гёттинген. Ответы из Марбурга и Гёттингена не заставили себя долго ждать. В письме из Гёттингена от 2 ноября 1922 г. Г. Миш объясняет, почему Хайдеггер был поставлен в списке выбранных к утверждению в министерстве Берлина кандидатур только на второе место после Моритца Гейгера. Г. Миш признает, что работа, посвященная Аристотелю, демонстрирует всестороннее, доскональное знакомство с важнейшими источниками и впечатляющую самобытность мышления. Проблема состояла в том, что Хайдеггер, вместо того чтобы, как это ожидалось, представить четкую и беспристрастную оценку аристотелевского наследия, развивает в этом тексте свою собственную философскую концепцию. В связи с этим Миш выражает недовольство философским стилем Хайдеггера, который он находит скорее деспотичным и тяжелым, нежели легким и свободным, а также некоторыми формулировками Хайдеггера, которые выглядят, на его взгляд, несколько «вымученными».

Ответ из Марбурга последовал так же быстро, но был более благосклонным. Наторп в письме Гуссерлю от 30 октября, а затем в повторном от 9 ноября 1922 г. поделился своим чрезвычайно позитивным впечатлением, которое произвела на него и его коллегу Гартмана рукопись молодого Хайдеггера. Наторп отмечает неординарный подход, оригинальность, глубину и строгость хайдеггеровского текста. Наибольший же интерес Наторпа вызвал самобытный феноменологический подход автора к истории философии. В официальном сообщении министерству в Берлине, датированном 12 декабря 1922 г., философский факультет Марбурга поставил кандидатуру М. Хайдеггера на первое место, и уже зимой 1923 г. Хайдеггер читает свои первые лекционные курсы в Университете Марбурга.

История этой ранней работы М. Хайдеггера имеет интересное продолжение. Где-то между 1922 и 1924 гг. Наторп показывает марбургскую копию рукописи Хайдеггера своему студенту Гансу Георгу Гадамеру,

который позже возьмет ее с собой в Лейпциг. Но в 1943 г., во время паники, вызванной воздушным налетом, копия хайдеггеровской рукописи, находившаяся у Гадамера, пропала. К счастью, гёттингенская копия работы имела совсем другую судьбу. В 1964 г., 42 года спустя после того, как Хайдеггер выдвигал свою кандидатуру на освободившуюся вакансию в Гёттингене, Г. Миш отдал копию хайдеггеровской рукописи, посвященной Аристотелю, своему студенту Джозефу Кёнигу. Так и не ознакомившись с ней, Кёниг отложил рукопись и впоследствии забыл о ней. Долгое время считалось, что гёттингенская копия рукописи тоже утрачена, пока она не была случайно обнаружена среди бумаг Дж. Кёнига уже в 1980-е годы. Именно эта рукопись и была отредактирована Гансом Ульрихом Лессингом и с предисловием Ганса Георга Гадамера впервые опубликована в 1989 г. в «Дильтеевском ежегоднике» (Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. 1989. Bd. 6. S. 228–274).

[6] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns (GA 61). Frankfurt a/M, 1985.

[7] Ibid. S. 112.

[8] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 352.

[9] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. S. 85ff.

[10] Ibid. S. 89ff.

[11] Некоторые комментаторы Хайдеггера склонны усматривать в категориях «высветление» (Reluzenz) и «предуготовление» (Praestruktion) предвозвестников таких понятий, как несобственная расположенность (uneigentliche Befindlichkeit) и несобственный набросок (uneigentlicher Entwurf), которые мы находим в «Бытии и времени». Лекции летнего семестра 1924 г. показывают, что «расположенность» как экзистенциал впервые появляется в результате истолкования аристотелевского учения об аффектах.

[12] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. S. 120, 122. В лекциях зимнего семестра 1923/24 г. Хайдеггер использует в своей критике гуссерлевской феноменологии немецкий перевод этих терминов: Reluzenz он передает как «Rückschein», Praestruktion – как «Vorwegbauen».

[13] В лекциях «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung» впервые систематиче-

ским образом раскрывается понятие Ruinanz, которое в последующих текстах обозначается Хайдеггером более знакомым для нас термином «падение» – Verfallen. Терминологическая фиксация этого понятия происходит уже в «Natorp-Bericht» (GA 62. S. 356).

[14] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. S. 131. («...die das faktische Leben *in ihm* selbst *als es* selbst *für sich* selbst *aus sich hinaus* und in all dem *gegen sich selbst*, "vollzieht", d. h. "ist"»).

[15] Ibid. S. 171 («...die Tendenz des faktischen Lebens zu *"sein" in der Weise des Sich-selbst-zum-Haben-Bringens*»).

[16] ὄρεξις – «стремление, желание».

[17] ποίησις – «делание, приготовление». В интерпретирующем переводе Хайдеггера Herstellen – «изготавливание».

[18] θεωρία – «смотрение, наблюдение, рассмотрение, исследование». В интерпретирующем переводе Хайдеггера Hinsehen – «смотрение-на».

[19] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 352f., 364f.

[20] Ibid. S. 365.

[21] ἀληθεύειν – «говорить истинно». В истолковывающем переводе Хайдеггера das vermeinte Seiende als unverhülltes in Verwahrung nehmen; Wahrsein; Seinsverwahrung – «подразумеваемое сущее приводить к сохранности как несокрытое»; «истинность»; «сохранение бытия»: *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 376.

[22] ἀλήθεια – «истина, правдивость, действительность».

[23] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 363.

[24] *Heidegger M.* Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns (GA 63). Frankfurt a/M, 1988.

[25] Ibid. S. 31.

[26] *Heidegger M.* Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem // M. Heidegger. Zur Bestimmung der Philosophie. Hrsg. von B. Heimbüchel (GA 56–57). Frankfurt a/M, 1987.

[27] Ibid. S. 78, 84.

[28] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft (GA 25). Frankfurt a/M, 1977.

[29] См.: *Васильева Т.В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. М., 2004.

[30] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 358.

[31] Ibid. S. 354.

[32] Ibid. S. 359.

[33] Ibid.

[34] Ibid. S. 364.

[35] ἐμπειρία – «опытность, опыт, знание (приобретаемое опытом)».

[36] τέχνη – «искусство, ремесло, наука; средство (способ)».

[37] *Figal G.* Heidegger zur Einführung. Hamburg, 1992. S. 24.

[38] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 346.

[39] Ibid. S. 347.

[40] Ibid. S. 348.

[41] Ibid. S. 351.

[42] Именно поэтому наиболее удачным, на наш взгляд, является перевод термина Dasein как «бытие-здесь» или «вот-бытие».

[43] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 351.

[44] Ibid. S. 352.

[45] Ibid. S. 353.

[46] Ibid.

[47] Ibid. S. 354.

[48] Ibid. S. 356.

[49] Ibid. S. 363.

[50] Ibid. S. 364.

[51] Ibid.

[52] Ibid. S. 348.

[53] Ibid.

[54] Ibid. S. 350.

[55] Ibid. S. 363.

[56] Ibid. S. 364.

[57] Ibid. S. 366.

[58] Ibid. S. 367.

[59] Ibid. S. 368.

[60] Ibid. Г. Веттер в статье «Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles» обращает внимание на происхождение термина «деструкция»: слово заимствовано из латыни (от лат. destructio), появляется в середине XVI в., дословно означает «устранение», «слом»

(Niederreißen) в смысле «разрушение» (Zerstörung), «разложение» (Zersetzung), «прекращение» (Auflösung). В начале XIX в. появляется прилагательное «destruktiv» («разрушающий», «разлагающий»). Хайдеггер, однако, не использует значение термина «деструкция» с негативным оттенком. Под деструктивным аспектом он понимает «позитивно решающую деструкцию». Полное значение этого термина у Хайдеггера становится обозримым в первую очередь при взгляде на то поле, в котором он проявляет свое истинное значение – герменевтика фактичности. Она без деструкции невозможна, поэтому Хайдеггер пишет: «Герменевтика осуществляет свою задачу только по пути деструкции» (*Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) (GA 62). S. 368). Тематическую разработку и применение понятия «деструкция» можно проследить в нескольких текстах Хайдеггера: 1) в лекциях зимнего семестра 1921–1922 гг. (*Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 61)); 2) в ранней рукописи, посвященной Аристотелю («Natorp-Bericht»), 1922 г.; 3) в «Бытии и времени» (*Heidegger M.* Sein und Zeit. § 6 (GA 2)); 4) в лекциях летнего семестра 1927 г. «Основные проблемы феноменологии» (*Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. § 5 (GA 24)). Г. Веттер отмечает, что развитие взглядов Хайдеггера на феноменологическую деструкцию совпадает с очередными интерпретациями Аристотеля, которые он предпринимал в ранних фрайбургских и первых марбургских лекциях. Таким образом, здесь объединяются две тематические области: герменевтическая феноменология как место деструкции и конкретная значимость Аристотеля для хайдеггеровской деструкции онтологии (см.: *Vetter H.* Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles // Heidegger-Jahrbuch. Bd. 3: Heidegger und Aristoteles. Hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski. Freiburg; München, 2007. S. 77–95).

[61] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 369.

[62] Ibid. S. 371.

[63] Ibid. S. 366.

[64] Ibid. S. 368.

[65] Ibid.

[66] Ibid. S. 367.

[67] Ibid. S. 371.

[68] Ibid.

[69] Ibid. S. 372.

[70] Ibid. S. 373.

[71] Ibid.

[72] Ibid. S. 397.

[73] Ibid. S. 399.

[74] σοφία – «знание, разумение, рассудительность, мудрость, искусство, мастерство». В истолковывающем переводе Хайдеггера rein hinsehendes, eigentlich-sehendes, eigentliches Verstehen – «чисто всматривающееся, подлинным образом видящее, собственное понимание».

[75] φρόνησις – «мышление, разум, разумение, мысль, рассудительность». В истолковывающем переводе Хайдеггера fürsorgende Umsicht; fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht); Hinsehen – «заботливое обзорное усмотрение; заботливая осмотрительность (обзорное усмотрение); смотрение».

[76] νοῦς – «ум, разум, мысль». В интерпретирующем переводе Хайдеггера reines Vernehmen; das Vernehmen schlechthin – «чистое внятие; внятие как таковое».

[77] λόγος – «слово, речь, изречение, рассказ, определение, учение; разум, понятие, смысл».

[78] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 376.

[79] Ibid.

[80] Ibid.

[81] ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθή – «ведь чувственное восприятие, возникающее в каждом отдельном органе восприятия, всегда истинно».

[82] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 378.

[83] ψεῦδος – «ложь, вымысел, обман, ошибка, заблуждение».

[84] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 379.

[85] λόγος ἀποφαντικος – «апофантическое суждение» («показывающая речь» (*aufzeigende Rede*) – в хайдеггеровском переводе).

[86] ἀποφαίνεσθαι – «объявлять, высказывать, показывать в речи» – инфинитив медиального залога. Медиальный залог занимает промежуточное положение между активным и пассивным, это выражается в полном или частичном совпадении субъекта действия и объекта.

[87] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 377ff.

[88] ἀληθες – «истинное».

[89] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 378.

[90] Немецкое *privativ* от лат. *privativus* – приративный, отрицательный (произв. от гл. privo – «отнимать, лишать, избавлять»).

[91] ὂν ὡς ἀληθές – «сущее как истинное (несокрытое)».

[92] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 379ff.

[93] διανοέσθαι – «размышлять, мыслить, обдумывать» (инфинитив медиального залога).

[94] διαίρεσις – «диэреза, разделение, различение».

[95] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 380.

[96] νοεῖν – «мыслить».

[97] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 380ff.

[98] ἕξεις – «состояния, устойчивые свойства».

[99] τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς – «благодаря тому что он производит все, подобно некоему свойству, как свет».

[100] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 381.

[101] ἀδιαίρετα – «то, что не может быть разделено».

[102] ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν – «ум – вид видов, а чувственное восприятие – вид чувственно воспринимаемого».

[103] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 381.

[104] Ibid. S. 382.

[105] Ibid.

[106] μετὰ λόγου – «вместе с определением; вместе со словом».

[107] ἀρχή – «начало, первопричина, основа, принцип».

[108] *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. Пер. с древнегреч., общ. ред. А.И. Доватура. М., 1984. С. 176.

[109] Там же. С. 177.

[110] Там же. С. 183.

[111] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 383.

[112] Ibid. S. 384.
[113] Ibid. S. 376.
[114] *Аристотель*. Никомахова этика. С. 177.
[115] Там же. С. 179.
[116] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). S. 385.
[117] Ibid.
[118] Ibid.
[119] Ibid.
[120] Ibid.
[121] Ibid.
[122] Ibid.
[123] Ibid.
[124] Ibid.
[125] Ibid. S. 386.
[126] Ibid. S. 387.
[127] Ibid. S. 389.
[128] Ibid.
[129] Ibid.
[130] *Gadamer H.-G.* Heideggers «theologische» Jugendschrift // Dilthey-Jahrbuch. 1989. № 6. S. 230.

Светлана Коначева

Фактичный жизненный опыт в плену концептуальной схемы: хайдеггеровская интерпретация Августина как начало деструкции онтотеологии*

В начале своего философского пути Хайдеггер провозглашает необходимость нового начала философии. Философия призвана вернуться к своим дофилософским, дотеоретическим истокам. По Хайдеггеру, философия сама является проблемой. Мы продолжаем спрашивать о специфике философского пути мышления, поскольку это принадлежит философии как таковой. Хайдеггер замечает: «Постоянные усилия философии определить свое собственное понятие принадлежат к ее подлинным мотивам»[1]. Вопрос, что такое философия, снова и снова встает для каждого философа. Ответ на этот вопрос не может быть дан посредством описания моделей философии прошлого или настоящего. Это вообще не вопрос о реальном положении дел в философии. Для раннего Хайдеггера путь нашего философствования со всеми его концептуальными схемами предполагает подход, который блокирует вхождение в подлинную философию. Концептуальная основа препятствует возможности подлинной философии. Хайдеггер настаивает на том, что философия должна начаться с ситуации понимания философа. Но при этом философия, рассматриваемая как концептуальная конструкция, мешает вхождению в ситуацию понимания. Это подразумевает, что вопрос метода очень важен в философии; метод понят в его исходном греческом значении как путь, следование: каким путем мы должны пойти, нуждаемся ли мы в обходных путях, чтобы достигнуть нашей цели? Как мы обретаем доступ к ситуации нашего понимания?

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 12-03-00455а «Августин и фундаментальные проблемы современной философии».

Для того чтобы философствовать аутентичным образом, необходимо найти правильный подход к ситуации понимания. Тогда мы видим, что философия – это деятельность; это нечто, что мы делаем или осуществляем. Мы понимаем, что такое философия, только действуя: это есть способ бытия. Способ бытия, из которого мы начинаем философствовать, который является ситуацией нашей философии, Хайдеггер называет фактичностью. Мы философствуем из нашей фактичной ситуации. Философия принадлежит фактичности жизни; в той мере, в какой она ищет свою собственную ситуацию понимания, философия должна прояснить фактичность жизни. В вопрошании о специфическом характере и задачах философии философ должен также спросить о способе бытия, о фактичном жизненном опыте как таковом. Чтобы понять философию, необходимо прояснить фактичную жизнь, ибо именно оттуда мы получаем способность проникновения в суть фактичной ситуации философии. Философия становится, по сути дела, введением в фактичный жизненный опыт.

Философия начинается с фактичной жизни; это – способ бытия фактичной жизни, но это также возвращение назад к опыту фактичности, поскольку фактичная жизнь – предмет философского вопрошания. Фактичную жизнь необходимо понимать из опыта жизни, но опыт фактичной жизни ориентирован в различных направлениях. Фактичная жизнь как таковая неясна, она нецелостна, раздроблена. Согласно Хайдеггеру, «...фактичный жизненный опыт является и исходом, и целью философии. Если фактичный жизненный опыт есть исходная точка философии и если мы фактически усматриваем принципиальное различие между философским и научным познанием, тогда фактичный жизненный опыт должен быть не только исходной точкой философствования, но также тем, что философствование существенно затрудняет»[2]. Философии как способу бытия фактичной жизни препятствуют некоторые тенденции, которые характерны для самой фактичной жизни. Фактичная жизнь оказывается тем, что пробуждает философию, но одновременно тем, что философия блокирует.

Что же относится к этим препятствующим и блокирующим тенденциям фактичной жизни? Фактичная жизнь понимается нами в рамках концептуальной схемы, которая отнюдь не ней-

тральна; она имеет определенные последствия и задает ориентацию. Вопрос в том, какая именно ориентация присутствует в философском разговоре. Путь развития философии показывает, что она рассматривается прежде всего как теоретическое отношение к объекту. Это теоретическое отношение включено в опыт фактичной жизни. Не только теоретическое отношение включено в него, но также и действие, мечтание, чувствование и т. д. Подобные отношения не могут быть поняты без сущего, с которым эти отношения связаны. Все эти отношения могут быть прояснены только в их направленности к сущему. Если мы отказываемся от этой направленности к сущему, возникает абстракция, которая только и возможна на основе этой изначально данной ориентации. Разговор о «субъекте» и «объекте» становится как раз такого рода абстракцией. Хайдеггер тем не менее не отвергает эту теоретическую и абстрактную ориентацию, но скорее видит более фундаментальное человеческое отношение к сущему; он его обозначает как «заботу».

Именно теоретическое отношение к бытию и оказывается тем препятствием, которое лишает возможности понять фактичность жизни, потому что отношения, которые присутствуют в нашей фактичной жизни, изначально не теоретичны. У человека есть отношения с сущим, благодаря которым он может видеть, ощущать, любить сущее. В пределах этой сети отношений у сущего есть смысл. По мнению Хайдеггера, это означает, что смысл отнесенности (Bezugssinn) всегда связывается с содержательным смыслом (Gehaltsinn). Смысл отнесенности и содержательный смысл взаимосвязаны. Непрерывная взаимосвязь смысла отнесенности и содержательного смысла не означает, что теоретическая ориентация – это верный путь разговора о сущем, скорее это означает, что третья ориентация, смысл осуществления (Vollzugssinn), остается скрытым. Фактичная жизнь и подлинная философия всегда осуществлены (in actu); это и есть базовая характеристика философии, которая заблокирована теоретическим и концептуальным подходами. После этих вступительных замечаний можно перейти к хайдеггеровской интерпретации Августина, где отчетливо демонстрируется, что непродуманное принятие концептуальных схем препятствует подлинной философии, исходящей из фактичной ситуации жизни.

В теологии апостола Павла Хайдеггер предполагал найти воплощение абсолютно свободного от влияний греческого мышления опыта фактичной жизни. Этот раннехристианский жизненный опыт оказывается в интерпретации Хайдеггера коренным образом временным. Поэтому интерпретация религиозного опыта была направлена на разработку соответствующих экзистенциальных определений, призванных выявить неосознанно предпосланное христианскому жизненному опыту понимание бытия. При этом возникала необходимость критически исследовать последствия очень рано наступившего сближения и смешивания раннехристианской и греко-метафизической традиции, которая в дальнейшем в расширенной и модифицируемой форме будет представлена в «Бытии и времени» под именем «деструкции истории онтологии»[3].

Критическая дискуссия с античной онтологией на основании экзистенциальных определений, в значительной степени разработанная Хайдеггером в опоре на христианский жизненный опыт, становится центральной темой хайдеггеровской мысли начала 1920-х годов, его первых лекционных курсов во Фрайбурге. Это решающие годы для его философского пути, именно тогда разрабатывается программа феноменологической онтологии как герменевтики фактичности и вместе с тем возникает архитектоника и сущностная аналитика «Бытия и времени». Позднее в марбургских лекциях Хайдеггер расширит свой диалог с традицией и включит в него также средневековое и современное мышление.

После лекционного курса «Введение в феноменологию религии» (1920/21), где раннехристианское понимание человеческого существования становится для Хайдеггера контрпарадигмой античному сведению смысла бытия к постоянно присутствующему, в летнем семестре 1921 г. он обратился к теме «Августин и неоплатонизм»[4]. В этом курсе Хайдеггер рассматривает работы Августина как наиболее яркий пример тех трудностей, которые возникают при попытке понятийно схватывать на языке и в мыслительных формах античной онтологии принципиально иной вид опыта. Поэтому для него августиновские труды определены характерной двойственностью: *экзистенциально* они обусловлены фактичным жизненным опытом христианской веры, *понятийно* же они полностью подпадают под влияние неоплатонической онтологии. Воздействие антич-

ной онтологии выглядит тем более определяющим, поскольку оно, в отличие от неоплатонических представлений о Боге, никогда не проблематизировалось как таковое.

В интерпретации Хайдеггера Августин оказывается первым в ряду крупнейших религиозных свидетелей (среди его последователей будут Лютер и Кьеркегор), в произведениях которого первоначальный христианский религиозный опыт, с одной стороны, преодолевает неадекватную метафизическую понятийность, однако, с другой стороны, фальсифицируется ею – по крайней мере в том, что касается понятийных формулировок. Герменевтическое освобождение подлинного религиозного опыта требовало бы попытки читать соответствующие тексты в какой-то мере как палимпсест. Однако интересы Хайдеггера в меньшей степени сконцентрированы в этом направлении, скорее он акцентирует внимание на последствиях напряженных отношений первоначальной веры и метафизики, которые касаются понимания бытия и бессознательных онтологических пресуппозиций.

Хайдеггер исследует десятую книгу «Исповеди» с тем, чтобы показать, как Августин, задавая вопрос о счастливой жизни, характеризует ее не в ее наличном содержании (Gehalt), а в ее осуществлении (Vollzug). Это становится очевидным, если обратить внимание на ту решающую роль, которую Августин отводит воле. Счастливая жизнь реализуема только через правильное направление воли, и оно заключается только в устремлении к Богу. В подобной ориентации исполнения жизни присутствует параллель с эсхатологией апостола Павла, в рамках которой ожидание Второго пришествия означает осуществление фактичного жизненного опыта в каждом его моменте. Августин даже усиливает значение смысла осуществления, поскольку понимает счастливую жизнь как радость, «даруемую в истине», которая всегда имеет обратную сторону, ибо «истина порождает ненависть»[5]: она экзистенциально призывает человека, она зовет его к повороту и приводит его, таким образом, к той сущностной небезопасности жизни, которой характеризуется отношение ко Второму пришествию у апостола Павла.

Чтобы точнее определить счастливую жизнь в устремленности к Богу, Августин обращается к неоплатоническому понятию *fruitio Dei* (наслаждение Богом). Он принимает из неоплатонизма

мысль о том, что к бытию принадлежит благое бытие и прекрасное бытие, и что им можно «наслаждаться». Во *fruitio Dei* наслаждаются Богом как *summum bonum* и могут наслаждаться только им. Тем самым в религиозный опыт проникают элементы, изначально ему чуждые. Мысль о *fruitio Dei* возникает в контексте различения двух глаголов – *uti* (пользоваться) и *frui* (наслаждаться), где первый относится к миру видимого, а второй характеризует отношение к невидимому миру. Это различение, по мнению Хайдеггера, основывается на той онтологической иерархии с ее обесценением сферы видимых вещей, которая собственно и характеризует неоплатонизм.

Поэтому обращение к Богу, который понимается как высшее благо, в то же время означает для Хайдеггера уход от мирского сущего и от фактичной жизни. Кроме того, к этому способу видения присоединяется еще и определенный квиетизм, который ищет высшее благо как покой (...et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te[6]) и таким образом хочет лишить фактичную жизнь ее сущностной небезопасности. Как полагает Хайдеггер, обращение Августина к понятиям *fruitio Dei* и *summum bonum* должно пониматься как принятие метафизического мышления, которое первоначально было чуждо вере. Вера в Бога интегрируется, таким образом, в предзаданный ценностный и бытийный порядок, в пределах которого Бог получает высшее место в бытийной иерархии. Однако само это место уже предварительно задано, тем самым Бог определен онтологическими представлениями неоплатонического мышления и остается имманентным ему в этом отношении.

В хайдеггеровской интерпретации Августина подчеркивается еще один аспект *fruitio Dei*: бытие Бога понимается как постоянное бытие-перед-глазами, как присутствие. В противоположность чувственным глазам, которые видят только единичные факты, здесь подразумевается внутренний взор. Тем не менее само *fruitio Dei* продумано по модели чувственного восприятия – как раз зрения. Ориентированное на зрении мышление нацелено на воображаемое содержание и промахивается мимо нередуцируемого временно-исторического осуществления. Видимым оказывается лишь постоянно присутствующее, субстанциальное.

Тем самым на передний план выступает аспект, который несовместим с осуществленным характером фактической жизни,

а именно понимание бытия как наличного. В диалоге с Августином Хайдеггер обращает внимание на эту несовместимость, которую он понимает как напряжение между греческой онтологией и изначальным христианским религиозным опытом. Столкновение различных проектов бытия берет свою самоочевидность у античного проекта. Преимущество наличного бытия и сопровождающее его исключение подлинной временности из вопроса о бытии впервые осознаются в греческом мышлении в ведущей модели «видения», в рамках которой истина бытия полагается в чистом созерцании[7].

Продумывание проблематичного соединения фактичного жизненного опыта христианской веры с античной онтологией, как оно осуществлено Августином, например в понятии *fruitio Dei*, становится вдвойне плодотворным для собственного диалога Хайдеггера с этими различными пониманиями бытия. Во-первых, отмечается, что «опыт раннехристианского исторического понимания ... единственно возможное “местоположение”, откуда становится заметной ограниченность прежней онтологии в ее понимании смысла бытия, а также постоянный характер этой ограниченности»[8]. Таким образом, освобождается путь для новой интерпретации категорий греческого (аристотелевского) мышления в обращении к результатам анализа фактичного жизненного опыта.

Другим существенным моментом можно считать усиление базовой критической установки Хайдеггера в отношении взаимного влияния и взаимопроникновения теологии и философии. Анализ христианского жизненного опыта и способов его понятийной экспликации фундирует ту решительность, с которой в дальнейшем Хайдеггер будет настаивать на ясном различении обеих этих областей. Прояснение несовместимости раннехристианского фактичного жизненного опыта и концептуальных схем неоплатонической онтологии легитимировало его решительный отказ от тематизации вопроса об истине веры посредством субституции, когда содержательно предпосланная трансцендентность (приходящий в Парусии Христос как основание и завершение веры) заменяется на обнаружение трансцендентальных структур понимания бытия. Невозможность подобного замещения обусловливает последовательное различение теологии и философии.

Аспект двойственности доминирует в хайдеггеровской интерпретации Августина. Августин описан не только как мыслитель, неосознанно оказавшийся в плену неоплатонического мышления, он одновременно оказывается также верным интерпретатором фактичного жизненного опыта раннехристианской веры. В этом отношении особенно важным для Хайдеггера становится его убедительный анализ страха, который он находит, прежде всего, в экзегетических сочинениях и письмах Августина. В своем анализе страха Августин обнаруживает то же измерение фактичной жизни, которое Хайдеггер обозначил в лекционном курсе по феноменологии религиозной жизни.

Страх у Августина резко отличается от обычного страха. Это не страх перед чем-то конкретным, перед единичным сущим, а страх целого. Как таковой он сущностно взаимосвязан со смертью и Богом: страх перед смертью приводит человека к тому, чтобы больше не ориентироваться на единичное сущее, которое исчезает в возможности смерти и тем самым становится страхом Божьим, ориентацией на решение относительно целостности человеческого бытия перед Божьим судом. Хайдеггера в этом анализе интересует прежде всего экзистенциально-апеллятивный характер. Он усматривает – и впоследствии это будет подробно представлено в «Бытии и времени»[9] – в страхе, угрожающем фактичной жизни, момент, который делает внятным зов совести.

Также благодаря основополагающему феномену страха лишается опоры наличное, играющее парадигматическую роль в метафизической традиции и тесно связанная с ним сосредоточенность на теоретическом познании. В отношении содержательного смысла наличные предметы в опыте страха теряют свою доступность и постоянство, они обнаруживаются в своей контингентности. Относительно смысла осуществления страх вызывает поворот фактичной жизни к тому, что впоследствии Хайдеггер обозначит как экзистенциальный характер, так что «в его бытии речь идет о самом этом бытии»[10]. В курсе по Августину он подчеркивает открывающий характер страха. Страх открывает возможность подлинной историчности. Хайдеггер цитирует «Понятие страха» Кьеркегора: страх открывает судьбу. Страх лишает наше собственное Я права управления. «Страх правит сам»[11]. Его не предваряют «мировые значимости» (welt-

liche Bedeutsamkeiten). Благодаря этому теоретические акты лишаются своего преимущества.

Понятие страха может служить прекрасным примером того, насколько исследование христианского жизненного опыта непосредственно значимо для «Бытия и времени». В § 41, развертывая описание заботы как «бытия Dasein», Хайдеггер отмечает: «Направленность взгляда на заботу, выдержанная в предыдущей экзистенциальной аналитике присутствия (Dasein), сложилась у авт. в контексте попыток интерпретации августиновской – т. е. греческо-христианской – антропологии с вниманием к принципиальным основоположениям, достигнутым в онтологии Аристотеля»[12].

Лекционный курс «Августин и неоплатонизм» пронизан намерением исследовать содержательное напряжение между пониманием бытия в греческой метафизике и пониманием бытия, сложившимся в рамках христианского жизненного опыта. В этом проекте присутствуют элементы критики теологии и метафизики. Оба компонента оказываются лишь аспектами одного генерального тезиса, определяющего онтотеологическую структуру метафизики, как позже сформулирует Хайдеггер.

Однако Хайдеггер не может не учитывать, что для многих представителей патристической и схоластической традиций связь обоих способов понимания бытия узаконена в Новом Завете и у апостола Павла. При этом, как правило, ссылаются на Послание к Римлянам (1, 20), где Павел пишет: «Потому что Его невидимые свойства – вечная сила и божественная природа – со времени сотворения мира постигаются разумом через созерцание сотворенного»[13]. Речь здесь идет о том познании Бога, которое возможно – независимо от веры в Откровение – на основании рассмотрения мира как творения Бога. Предполагалось, что греческим философам было дано подобного рода познание, и это легитимировало принятие многих принципов их мышления. Хайдеггер в этой связи становится на сторону Лютера, который представил противоположную позицию в «Тезисах для Гейдельбергского диспута» (1518).

Лютер понимает указанное место из Послания к Римлянам в контексте дальнейшего развития мысли апостола Павла (особенно 1, 21–22). Там Павел подчеркивает, что описанное в 20-м стихе познание Бога может вести отнюдь не только к подлинному от-

ношению к Богу, а скорее, наоборот, к извращению мышления. В основе подобного суждения лежит мысль о том, что разумное познание Бога получает свое соответствующее место только в соединении с принятием Откровения, и только так оно становится полезным. Лютер доводит эту мысль до конца и настаивает на том, что теологом может быть только тот, кто постигает крестную жертву Бога и страдания Христа (центральная мысль *theologia crucis*). И дальше он отсылает к I Посланию к Коринфянам (1, 20: «Разве Бог не явил всю глупость мудрости этого мира?»).

Диалог с Лютером помогает Хайдеггеру уже в ранних работах выявить основополагающее различие теологии и философии во всей его глубине. Спустя 29 лет во «Введении в метафизику» Хайдеггер напомнит, что философия – это глупость для раннехристианской веры. Он процитирует тот же фрагмент апостола Павла (1 Кор. 1, 20), отождествит «мудрость этого мира» с философией и своим собственным мышлением и задаст вопрос: «Решится ли еще когда-нибудь христианское богословие всерьез отнестись к слову апостола и сообразно ему – к философии как глупости?»[14]

Позиция Лютера значима для Хайдеггера в двух ключевых моментах: он обращает внимание на возможность, исходя из радикальной веры, вместе с апостолом Павлом понять философию как «глупость», кроме того, лютеровская теология креста представляет собой верующую противоположность метафизическому мышлению. Его «Theologia paradoxa» содержит – с обязательной отсылкой к Павлу и Августину – резкую критику метафизически-теологической спекуляции. Лютер видит в средневековой метафизике, смешивающей Новый Завет со «школьным аристотелизмом», проявление человеческой гордыни, которая не хочет довольствоваться единственной священной инициативой Бога. Лютер обновляет тот знакомый нам уже с апостола Павла мотив отказа от претензий теоретического разума на особое «Откровение» и принятия на себя слабости, который Хайдеггер в лекциях по феноменологии религии интерпретировал как признак обращения к фактичному жизненному опыту. Из крайнего противостояния философскому мышлению, понимаемому как автономное применение разума, складывается принципиальная критика метафизики, которая не была бы возможна, исходя из менее решительной позиции.

Важно отметить, что диалог раннего Хайдеггера с Августином и Лютером происходит в контексте его попыток в опоре на Аристотеля найти новое обоснование философского мышления, которое понимается как а-теистическое, т. е. мышление без априорного понятия Бога. Изначальный христианский религиозный опыт действительно становится для Хайдеггера альтернативой метафизическому забвению различия бытия и сущего. Однако он ищет новый подлинный путь философствования, а не новую веру, которая была бы верой без философии. Метафизическая парадигма рассматривается Хайдеггером как противоположность пониманию фактичности. Но это противоречие двух философских подходов, а не противопоставление веры и философии. Хайдеггер полностью сознавал это напряжение. Уже в 1923 г. на лекции «Онтология. Герменевтика фактичности» в ретроспективном взгляде на собственный путь мысли он замечает: «Проводником в поиске был молодой Лютер, образцом Аристотель, которого он ненавидел»[15]. Результаты анализа христианского жизненного опыта и прояснение последствий его объединения с концептуальными схемами античной онтологии оказываются составным элементом новой интерпретации Аристотеля, ставшей в дальнейшем базовой основой проекта фундаментальной онтологии.

Примечания

[1] *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a/M: Klostermann, 1995. S. 10.

[2] Ibid. S. 16.

[3] См. § 6 «Бытия и времени», где Хайдеггер говорит о «расшатывании окостеневшей традиции... Эту задачу мы понимаем как проводимую *по путеводной нити бытийного вопроса деструкцию* наследованного состава античной онтологии до исходного опыта, в каком были добыты первые и с тех пор ведущие определения бытия» (С. 22).

[4] *Heidegger M.* Augustinus und der Neuplatonismus // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. S. 160–303.

[5] *Августин А.* Исповедь. Пер. с лат. М.Е. Сергеенко. М.: Ренессанс, 1991. С. 259.

[6] «...и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (*Августин А.* Исповедь. С. 53).

[7] Ср.: *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 171.

[8] *Lehmann K.* Christliche Geschichtsehrfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger // Pöggeller O. (нg.). Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Königstein, 1984. S. 154.

[9] *Хайдеггер М.* Бытие и время. § 40, 68.

[10] Там же. С. 12.

[11] *Heidegger M.* Augustinus und der Neuplatonismus. S. 268.

[12] *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 199, примеч.

[13] Цит. по: Библия. Современный русский перевод. РБО, 2011.

[14] *Хайдеггер М.* Введение к «Что такое метафизика?» / Пер. с нем. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 35.

[15] *Heidegger M.* Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Frühe Freiburger Vorlesung. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a/M: Klostermann, 1988. S. 5.

Наталья Бросова

М. Хайдеггер о философии будущего: феноменология Бытия и мышления

Философия выступает одной из главных тем «Очерков философии (О Событии)», «второго главного труда» М. Хайдеггера (F.-W.v. Herrmann); непосредственно ей посвящены девять параграфов[1] этого произведения. Из них пять находятся в первой, вводной, части (Vorblick), где размечается общий горизонт рассмотрения. Простые названия указывают на аспекты и моменты, важнейшие – fragwuerdige, если обратиться к хайдеггеровскому первому главному труду – для осмысления феномена философии: § 14 «Философия и мировоззрение»; § 16 «Философия»; § 17 «Необходимость философии»; § 19 «Философия (К вопросу: кто мы?)»; § 26 «Философия как знание». Следующие два параграфа представлены в третьей части (для которой Хайдеггер выбрал термин спортивной лексики с несомненными платонизирующими коннотациями – Zuspiel, подача, переброска, пас, перепасовка), где идет речь об истории философской мысли: § 93 «Великие философии»; § 102 «Мышление: красная нить ведущего вопроса западноевропейской философии». Два последних, § 258 и § 259, с одинаковым названием «Философия», – в завершающей VIII части. Часть, озаглавленная «Бытие» (Das Seyn), в известном смысле подытоживает уже изложенное, дополняя формулировки, подчеркивая сделанные акценты, поясняя те или иные положения. Философию Хайдеггер рассматривает в продолжение идей «Бытия и времени» через призму собственного весьма своеобразного понимания истории и в контексте радикально переосмысляемого феномена мышления.

Основной характеристикой философии остается вопрошание о бытии. Но теперь Хайдеггер более подробно останавливается на его двойственности, точнее, на двух мыслительных перспекти-

вах такого вопрошания, которые фундируются принципиальным различием Бытия и сущего[2]. В одном случае можно задаваться вопросом только о сущем как о горизонте, в первую очередь попадающем в поле человеческого зрения и также умозрения. Тогда он останется «лишь вопросом о бытии сущего» и будет вновь и вновь возвращаться к своему исходному пункту, т. е. опять к сущему. Это тот самый лейтмотив «западноевропейского мышления бытия, которое называется “философией”, чье понятие изменяется сообразно способу и пути вопрошания о бытии». Ее концептуальное развитие «от Анаксимандра до Ницше» не меняет, по Хайдеггеру, общего направления: она на разные лады истолковывает сущее, все более понимая под ним совокупность налично существующего, пусть в самом широком спектре форм, и все сильнее ставя его в зависимость от познавательных и действенных возможностей человека.

Историческое движение в этом русле есть метафизика. Продолжая ход размышлений, уже намеченный в 1929 г.[3], Хайдеггер определенно характеризует этим названием «всю предшествующую историю философии», а она оказывается, прежде всего и по преимуществу, западноевропейской. В создаваемой примерно тогда же «Истории Бытия» подчеркивается: «Почему западноевропейская философия есть в своей сущности метафизика? Потому что она в сущностной *основе* – “физика”»[4]. Данное обстоятельство придает новое звучание прежним тезисам, от которых Хайдеггер вовсе не отказывается, но изменением ракурса лишь обнаруживает в них иные важные смысловые горизонты[5]. Замечательным здесь оказывается следующее: метафизика с самого начала сосредоточивается на том, что заведомо доступно человеческому познанию и действию, т. е. на том, что соразмерно человеку. Условиям такого ракурса удовлетворяют критерии, заданные самим познанием; Хайдеггер описывает их как логические процедуры конституирования предметности, например выведение понятий, опирающееся на различение общего/единичного, и т. п. Сознание с предугадываемой последовательностью придает им статус внешнего, самостоятельного существования, онтологизируя собственную деятельность.

Для этого же ракурса определяется единственный истинный формат мысли – рациональность, а ее репрезентацией становится наука. Причем если первоначальный импульс гипостазированию рациональности задает, по Хайдеггеру, платонизм, то поворотным

этапом в этом процессе оказывается эпоха Нового времени, которая, занявшись познанием природы, т. е. сосредоточившись на сущем, оставляет бытие полностью без внимания и которая продолжает отзываться в XX в. важнейшими метафизическими стереотипами.

> В [вопросе] истины нововременная и сегодняшняя наука нигде не попадает непосредственно в поле решения относительно сущности Бытия. <...> поскольку в Новое время и *как* Новое время истина утверждается в образе достоверности, а последняя – в форме непосредственно мыслящего себя мышления сущего как представленного предмета, и в утверждении этого утвержденного заключается основание Нового времени, и поскольку эта достоверность мышления разворачивается в организации и занятиях нововременной «науки», оставленность бытия существенным образом обеспечена посредством науки Нового времени, и именно всегда *лишь поскольку* она претендует на то, чтобы быть одним из – или даже *единственным* – всеопределяющим знанием[6].

Однако сложные, накопленные традицией и развиваемые далее рационалистические экспликации метафизики остаются все же «бесхитростными», поскольку избегают начального, предельного различения сущего и собственно Бытия (Seyn), «онтологической дифференции», а значит, они с самого начала дезориентированы[7]. Подступиться к такому различению может мышление, преодолевающее метафизику.

Уже в период «Бытия и времени» и «Феноменологии и теологии» Хайдеггер дифференцирует мышление как собственно духовную деятельность неэмпирического характера (поисковую, вопрошающую) и философию как определенный способ такой деятельности, инаковый по отношению к исторической теологии: «принципиально а-теистическое мышление» versus «исходное толкование бытия человека к Богу». Обе стратегии («путеводные нити») выступают при этом феноменологией (или видами феноменологии) мысли. Но позднее Хайдеггер все более сближает философию с метафизикой, а мышление толкует все более широко, придавая новую трактовку тезису а-теистичности – подчеркивая рационалистический характер исторической теологии и соответственно теизма.

Единственным полем мышления, не философского и не метафизического, а бытийно-исторического, оказывается бинарное метапространство Бытия и сущего, откуда становится возможным соотнесение этих несравнимых разноуровневых измерений[8]:

> Лишь переход в Иное начало, первое преодоление метафизики при необходимом для такого перехода сохранении ее названия представляет это различие его действительному пониманию и тем самым впервые ставит его под вопрос, не какой угодно, а вопрос о том, что наиболее достойно вопрошания. Насколько – для начала внешне и пока полностью в понимании представляющего мышления – различие вводится как «онтологическая дифференция», настолько необходимо начать подступаться к осмыслению этого различения. Потому что из данного, кажущегося скудным и безыскусным «онтологического», т. е. несущего онтологию, различения должно становиться очевидным изначальное богатство и опасность всего опасного для человеческого бытия, для его сущностного укоренения и сущностного уничтожения. Этим различением совершенно открыто маскируется пространство высшего мыслительного риска, который предназначен человеку[9].

Рассматривая метафизику (и философию) как своеобразный и богатый опыт заблуждений, поздний Хайдеггер не считает его пустым или напрасным, хотя и противопоставляет будущему мышлению. Мысль оказывается и сущностью, и образом жизни, и главной задачей человека, но при этом и самостоятельным феноменом Бытия, который в максимальной исторической ретроспективе инициируется двумя противоположными началами.

Здесь чрезвычайно важны оба названных момента – историчность и изначальность философской мысли. Хайдеггер заостряет проведенную в «Бытии и времени» идею двух измерений истории – подлинной, событийной, экзистенциально значимой Geschichte и составляющей ей своего рода параллель Historie, хронологической регистрации отвлеченных равновеликих темпоральных единиц, посредством которых упорядочивают социокультурные процессы: «Сущностное – сегодня и в будущем – схватывание понятия философии (а тем самым также предварительное определение выводимости ее понятия и всех ее

понятий) – и с т о р и ч е с к о е (не историографическое)[10]. “Исторически” означает здесь: принадлежа бытийствованию самого Бытия...»[11] Разумеется, такая историчность не может связываться какой бы то ни было хронологией (тем более коренящейся в религии; хотя, по Хайдеггеру, именно это случилось с западноевропейской философией/метафизикой, она «пропиталась христианством», произошло Verchristlichung der Philosophie). И все же хайдеггеровская историчность обнаруживает своеобразное свойство хронотопа: философия в обеих своих начальных установках возникает в ранней греческой античности, а законченные формы метафизики порождаются западноевропейским сознанием Нового и Новейшего времени, в частности немецким идеализмом.

Так историчность оборачивается изначальностью, т. е. позволяет заметить в традиции философствования некую первооснову, задающую исходный импульс традиции и в дальнейшем поддерживающую ее стратегическое направление. Однако эту первооснову не следует понимать в духе гегелевской абсолютной идеи, которая развивается прогрессивно и диалектически. Хайдеггеровское Начало (Anfang) мышления очень близко греческому αρχή, означая вместе и историко-временную первичность, и некую исходную содержательную основу, и определенный порядок ее развертывания. Существенно, что для своего развития мышление должно вновь и вновь обращаться к своему истоку, Началу, – и такое обращение не будет всего лишь возвратом и повторением[12].

> Хайдеггер описывает это в отдельном § 20 «Начало и изначальное мышление». Начало есть Самоосновывающее Распространение; укореняющееся в прорастающее сквозь него основание; распространяющееся как основывающее и потому не-минуемое. Поскольку каждое Начало не-минуемо, постольку оно должно постоянно возобновляться, попадая в ходе критического рассмотрения в единственность своей изначальности и вместе с тем – своего неизбежного распространения. <...> *Лишь Единственное воз-обновляемо*. Лишь оно имеет в себе основу [той] необходимости, чтобы к нему вновь возвращались и перенимали его изначальность. Здесь воз-обновление не подразумевает наивную поверхностность и невозможность простого наличия *того*

> *же самого* во второй и третий раз. Потому что Начало никогда не может восприниматься как *то же* самое, если оно предрешающее (vorgreifend), и, таким образом, несомое им всякий раз передает иначе, а сообразно с этим определяет воз-обновление себя. Изначальное никогда не есть Новое, ведь то – всего лишь преходящее Вчерашнее. Также Начало отнюдь не есть «Вечное», поскольку именно [Начало] не вы-ведено и не от-ведено из истории[13].

Существенное уточнение, которое касается темы а-теистичности философствующего мышления и сакрального характера Бытия, дается далее в § 23 «Изначальное мышление. Почему – мышление из Начала?» Почему же вообще – Начало?

> Потому что только величайшее свершение, сокровеннейшее Событие может еще спасти нас из рассеивания в функционировании пустых происшествий и манипуляций[14]. Должно свершиться нечто, что откроет нам бытие и возвратит нас в него и тем самым приведет нас к самим себе, к труду и жертве. Но отныне величайшее Событие – всегда Начало, и пусть это Начало последнего Бога. Потому что Начало есть *Потаенное*, исток, который еще не испорчен и не исчерпан, который, всегда уклоняясь, захватывает наиболее широко и так сберегает в себе высшее властвование[15].

Можно сказать, что оба названных Начала равны по значимости, по положению, в некотором смысле они дополняют друг друга; в их истолковании оказывается небесполезным вспомнить аристотелевское различение «того, что первично для нас, но вторично по природе» и «того, что вторично для нас, но первично по природе». Первое (Erste) Начало дает импульс философско-научному логическому рационализму, «калькулирующему» соображению, замыкающемуся на сущем. Другое, совершенно иное (Andere) Начало, нацеленное на Бытие, удерживает одновременно в поле зрения и сущее, и их принципиальную несравнимость, получая тем самым предельный, т. е. подлинный, масштаб для понимания любого сущего.

Бытийно-историческое мышление, исходящее из иного Начала, отмечено, по Хайдеггеру, тремя важнейшими характеристиками, оно: а) не-человечно (un-menschlich), т. е. преодолевает

ограниченность традиционного, особенно современного антропоцентризма; б) без-божно (gott-los), т. е. выходит за пределы не только рационализированной теологии, но и всякого зафиксированного в понятиях или образах представления о божественном; в) оно есть вот-*бытие* (das Da-*sein*), бытийная историчность, понятая из феномена Мгновения. При этом вся история философствующей мысли предстает как специфическая «переброска» (*Zuspiel*) вопросов и проблем между обоими началами.

Своеобразным компасом бытийно-историческому мышлению может служить – вместе с непререкаемым Гельдерлином – ранняя античность. Догадки Парменида, Гераклита, Анаксимандра сохраняют значимость и в настоящее время, потому что Бытие, несмотря на собственную историю, не изменяется в своей природе, изменяется только сущее. Хайдеггер подчеркивает: мышление Бытия (Denken «des» Seyns) в двойственном значении генитива – как мышление его человеком и одновременно как мышление самого Бытия посредством человека – может и должно оставаться, подобно эпохе досократиков, подлинным (echt), простым (schlicht), цельным (einfach) и в такой изначальности сакральным. «Сейчас вопрос о бытии становится вопросом об Истине Бытия. < > Вопрос об Истине Бытия раскрывается в вопросе о Бытии Истины. (Генитив здесь изначально первичен и не может быть передан существующими «грамматическими» генитивами.) Теперь вопрошание о Бытии уже не мыслит более из сущего, но как по-мышление Бытия (Er-denken «des» Seyns) понуждается самим Бытием[16]. Однако бытийная аутентичность мышления представляется задачей будущего; современное философствование, «мышление Перехода», может лишь подготавливать необходимую почву. Несмотря на эсхатологические ноты, Хайдеггер все же оставляет перспективу и человеку, и мышлению, и Бытию: «На метафизике Ницше философия заканчивается. Законченная метафизика, основа планетарного образа мысли, предоставляет остов для упорядочения земли, которое, по-видимому, будет длиться долго. Такое упорядочение не нуждается в философии, потому что она уже заключена в его основе. Но с концом философии вовсе не обязательно кончается мысль, она переходит к какому-то другому началу»[17].

Примечания

[1] «Параграфы» условно, поскольку автор применяет лишь сквозную нумерацию разновеликих текстов, объединяемых в 8 частей. F.-W. von Herrmann обозначает эти текстовые фрагменты как «разделы» (Abschnitte); но в русском переводе «параграф» – при всех оговорках – представляется более подходящим. О структуре произведения см.: *Бибихин В.В.* От «Бытия и времени» к «Beiträge zur Philosophie» // Вопросы философии. 2005. № 4; а также: *Бросова Н.З.* Сакральная тектоника бытия // Историко-философский ежегодник'2000. М., 2001.

[2] На важность этого различения указывалось еще в «*Бытии и времени*», когда обосновывалась необходимость вновь поставить вопрос о бытии, и далее при описании Dasein как единственного сущего, способного задаться вопросом о бытии (также и вопросом о смысле бытия и т. д.). См.: *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 1986. S. 3, 6. В «Очерках» Хайдеггер уже последовательно различает Бытие (Seyn) и бытие сущего (Sein).

[3] В докладе «Что такое метафизика?» говорится: «Философия – то, что мы так называем – есть приведение в движение метафизики, в которой философия приходит к себе самой и к своим настоятельным задачам...» (*Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 26. Далее – «Время и бытие»).

[4] *Heidegger M.* Die Geschichte des Seyns. Frankfurt a/M, 1994. S. 6 (далее – GA 69). На этот и на ряд других, тщательно подобранных собственных текстов Хайдеггер не раз ссылается в «Очерках...», показывая, что его внимание постоянно сосредоточено на неких фундаментальных вопросах, осмысливаемых по-разному, но круг которых, как было им заявлено еще в докторской диссертации 1915 г., ограничен. Фокусирующим пространством этих вопросов является философия.

[5] «Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие» («Время и бытие». С. 26). А во введении к «Что такое метафизика?» (1949) философ почти повторяет: «Пока человек остается разумным живым существом, animal rationale, он метафизическое живое существо, animal metaphysicum» (Там же. С. 28). Принципиальным нюансом оказывается то, что теперь уже в контексте открытой хайдеггеровской полемики с декартовско-кантовским рационализмом animal rationale выявляет – подобно метафизике – свой уклоняющийся от бытия («онтический» в языке «Бытия и времени») характер.

[6] *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt a/M, 1989. S. 141 (далее – GA 65). Более детально проблема научной рациональности излагается в § 75 «К осмыслению науки»; § 76 «Тезисы о “науке”»; § 77 experiri – experientia – experimentum – «Experiment» – εμπειρία – опыт (Erfahrung) – испытание (Versuch); § 78 experiri (εμπειρία) – «выпытывать» («erfahren»); § 79 «Точная наука и эксперимент»; § 80 experiri – experientia – experimentum – «Experiment». Самодовлеющий характер рациональности обнаруживает себя в том, что «решающим в нововременном “эксперименте”, проверке как испытании, является не “аппаратура” как таковая, а постановка вопроса, т. е. понятие природы» (GA 65. S. 166). О том, каким оказалось решение вопроса, Хайдеггер говорил в докладе 1938 г. «Время картины мира»: понятие природы трансформировалось в универсальную схему мироотношения и, что важнее, мировосприятия, в «картину мира» – феномен, не известный всей предшествующей традиции мысли.

[7] В «Очерках...» Хайдеггер обстоятельно обосновывает свое сакраментальное положение о неспособности науки мыслить, которое фактически присутствует уже в работах о метафизике, созданных в 1929–1930 гг., где за философией признается приоритетный – сравнительно с наукой – способ осмысления и понимания. Теперь же в научном познании подчеркивается его стратегическая установка на количественную сторону познаваемого, на исчисляемость (широко трактуемую как расчет вообще, также прогнозирующий, в этом смысле – метод), на прикладную результативность. Эту способность расчета, рациональную комбинаторику Хайдеггер противополагает осмысляющему мышлению, впрочем, без излишнего уничижения первой, лишь с объяснением особой значимости последней; почему и оказывается, что «наука не мыслит»: дело науки – рассчитывать, а не мыслить. Значительная часть этих обоснований опробована в ряде докладов, статей и лекционных курсов по науке и технике, которые Хайдеггер писал и читал в конце 30-х годов, например в лекциях 1940 г., на основе которых был составлен текст «Европейский нигилизм» (в: [«Время и бытие»]; также см. примеч. 6). Но гораздо бóльший резонанс получили послевоенные хайдеггеровские работы, куда также включались рассмотрения и аргументация из «Очерков...», начиная с «Письма о гуманизме» (1946), «Поворот» (1949), «Вопрос о технике» (1953), «Наука и осмысление» (1953) (Там же).

[8] Их полярность и вместе с тем неразрывная связь варьируют уже обозначенную ранее тему, в т. ч. оппозиции онтологического-онтического, изложенную в «Бытии и времени».

[9] GA 65. S. 423–424.

[10] Перевод В.В. Бибихина при всех оговорках относительно «историографического» представляется наиболее приемлемым.

[11] Ibid. S. 421.

[12] Мысль, которую Хайдеггер высказал еще в известной дискуссии с Кассирером (1925): вернуться к вопросам Платона не значит повторить его ответы; позже (1957) он выразил это классической фразой – происхождение постоянно остается/отзывается будущим, Herkunft aber bleibt stets Zukunft (“Aus einem Gespraech von der Sprache”) (*Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. Frankfurt a/M, 1985).

[13] GA 65. S. 55.

[14] Ср. известное, вызвавшее недоумение и дискуссии высказывание из хайдеггеровского интервью журналу «Spiegel» (1966): «Только Бог еще может нас спасти...»

[15] GA 65. S. 57.

[16] Ibid. S. 428.

[17] «Время и бытие». С. 28.

Майке Зигфрид

Либеральная ирония Ричарда Рорти и концепция некантианского космополитизма

В основу настоящего эссе положена публичная лекция «Либеральная ирония Ричарда Рорти и концепция некантианского космополитизма», прочитанная 15 марта 2011 г. в Российском государственном гуманитарном университете. Я бы хотела выразить благодарность профессору Молчанову за приглашение прочитать лекцию, равно как и за возможность опубликовать перевод данного текста.

Введение: почему Ричард Рорти?

Прежде чем перейти к обсуждению выдвинутой Рорти концепции либеральной иронии и его концепции некантианского космополитизма, следует пояснить, в какой мере такого рода обсуждение значимо в контексте актуальных проблем современной философии. По моему мнению, занимаемая Рорти позиция является одной из наиболее интересных и провокативных из тех, которые могут быть представлены в рамках современных философских и политических дискуссий, поскольку он пытается совместить радикальную антиэссенциалистскую интерпретацию человека с надеждой на реализацию совершенно особой идеи космополитизма, характеризуемой им как «космополитизм без эмансипации»[1].

Соответственно, его отношение к достижениям просвещения и Канта как одного из его ключевых представителей достаточно амбивалентно: с одной стороны, Рорти подчеркивает важность концепции и словаря просвещенческого рационализма

для зарождения либеральной демократии и секулярной культуры. С другой стороны, он называет этот словарь препятствием на пути прогресса демократических обществ, поскольку в качестве словаря, оперирующего традиционными различениями между «абсолютизмом» и «релятивизмом», «рациональностью» и «иррациональностью» он – в специфическом смысле – репрезентирует «фундаменталистскую» точку зрения[2]. «Фундаменталистский» в данном случае означает притязание дать окончательное философское обоснование всех практик и институтов, лежащих в основе западных либеральных демократий и представляющих их.

В этом эссе я бы хотела предложить интерпретацию и анализ данной провокативной характеристики Просвещения в качестве движения, имеющего и своих именитых сторонников, и критиков в современной философии[3]. Прежде чем перейти к рассмотрению собственной позиции Рорти, будет полезно кратко охарактеризовать кантовскую позицию по отношению к космополитизму, равно как и две другие философские концепции XVIII и XIX вв., проливающие свет на решающие моменты развития [этой проблематики] после Канта и представляющие большой интерес для более глубокого понимания тех теоретических взглядов, которых придерживается Ричард Рорти. Я имею здесь в виду не Г.В.Ф. Гегеля, Ч. Дарвина, Ф Ницше или Дж. Дьюи – философов, чья значимость весьма часто подчеркивается Рорти, но идеи Фридриха Шиллера и Макса Штирнера.

Кантовская идея «всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»

Хотя работа Канта очень сложна и содержит множество проблем, которые необходимо рассмотреть, для того чтобы представить адекватную интерпретацию кантовского понятия космополитизма, все же очевидно, что предметом его философии является идея единого фундаментального принципа, позволяющего построить модель «всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», а именно [идея] человеческого разума. Очевидно, что, рассуждая о космополитизме и филантропии, Кант последовательно

делает своим предметом человеческий род, который способен к гармоничному устроению мира.

Обратившись к знаменитому эссе Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», впервые опубликованному в Берлинском ежемесячном журнале в 1784 г., мы найдем наиболее точную характеристику кантовской идеи исторического развития, исторической *реализации* человеческого разума в следующем утверждении, которое выступает в качестве «второго основоположения»: «Природные задатки человека (как единственного разумного существа на земле), направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивиде, а в роде»[4].

В принципе конечной целью этого развития была бы реализация такого мирового устройства, где все *подлинные* конфликты и какие бы то ни было трагические ситуации исчезли бы благодаря применению разума. Однако такого рода состояние не следует смешивать с тотальным преодолением плюрализма и индивидуальности точек зрения, моделей поведения и т. д. Скорее, оно означает осознание и признание того обстоятельства, что существует единая внеисторическая универсальная человеческая способность, обеспечивающая строгое разграничение между легитимной структурой власти, которая настаивает на невоенном разрешении конфликтов, и применением одного лишь голого насилия, принуждающего к заключению временного мира.

Философское развитие после Канта: Фридрих Шиллер и Макс Штирнер

Как я пыталась показать вначале, Рорти стремится преодолеть главным образом [именно] рационалистическую концепцию Просвещения. Это предполагает, очевидно, открытие альтернативных человеческих способностей, которые могли бы содействовать реализации космополитизма, причем в большей мере, чем предполагаемая сила «чистого разума». Хорошо известно, что Шиллер, хотя он и был большим поклонником Канта, хотел модифицировать кантовскую концепцию морали,

подчеркивая важность эстетического опыта для морального воспитания. В своих работах по этике и эстетике он пытался преодолеть кантовское строгое различение между долгом и склонностью, развивая кантовскую идею красоты как символа морального добра.

Шиллер пишет в «Письмах об эстетическом воспитании» (1795), в конце XXI письма: «Не просто поэтически допустимо, но и философски правильно, когда красоту называют нашим вторым творцом. Ибо, хотя она дает нам человечность лишь в возможности, предоставляя нашей свободной воле осуществить эту возможность в той или другой мере, все же красота имеет нечто общее с нашей первоначальной созидательницею, природою, которая тоже дарует нам лишь возможность человечности, пользование же ею предоставляется нашему собственному волевому определению»[5].

Легко видеть, что Шиллер, хотя он и проповедует своего рода примирение между сферой разума и сферой чувств, все же является весьма правоверным кантианцем. Его программа образования основывается на тех же традиционных различениях между природой и разумом, необходимостью и свободой, и ясно, что Шиллер верит в идею универсальной человеческой природы, видя в ней движущую силу морального прогресса[6].

Другой современник Канта, Иоганн Готфрид Гердер, в «Письмах о прогрессе человечества» фактически выдвигает предположение, что идея человеческого *рода* может оказаться в высшей степени сомнительной по той причине, что филантропия как любовь к роду в целом является нереализуемым идеалом[7]. Тем самым, согласно Гердеру, попытка сфокусироваться на идее *человеческого рода* может, в частности, привести к мизантропии и стать препятствием на пути прогресса человечества. Важность индивидуальности, которую Гердер, как кажется, стремится подчеркнуть этим замечанием, была затем эксплицитно выдвинута на первый план мыслителями-романтиками. Как показывает в своей интерпретации феномена подлинности канадский философ Чарльз Тейлор, именно идея подлинной самости со своей собственной «мерой» для [принятия] моральных решений является одной из важнейших идей романтиков, испытавших на себе влияние не только Гердера, но и Жан-Жака Руссо[8].

Тем не менее очевидно, что философы романтической эпохи не стремились к изоляции индивида от общества; они не проповедовали радикальный индивидуализм. В качестве автора, поставившего пред собой именно эту цель – артикулировать позицию крайнего индивидуализма, на философскую сцену вышел Макс Штирнер с книгой «Единственный и его собственность», опубликованной в 1845 г. Эта книга начинается знаменитым положением «Я основал свое дело на ничто»[9], выражающим фундаментальное отчуждение не только от общества как объединения людей, но и от всех «великих» идеалов Просвещения, характеризуемого Штирнером как всего лишь «призрак» (*Spuk*) идеалов свободы, гуманности, справедливости (сюда же можно было бы добавить космополитизм, филантропию и т. д.). Соответственно, для Штирнера концепция единого человеческого рода есть лишь «призрак», и Штирнер нападает на все формы либерализма, которые предполагают идею эмансипации, основанную на допущении человеческой природы в качестве сущности, определяющей каждого человека. Следующая цитата очень хорошо иллюстрирует радикальную антиэссенциалистскую позицию Штирнера: «Я говорю: хотя ты есть и нечто большее, чем еврей, большее, чем христианин и т. д., но ты также есть и нечто большее, чем человек. Все это лишь идеи, ты же – нечто живое. Разве ты стремишься к тому, чтобы когда-нибудь стать “человеком как таковым”?»[10]

Таким образом, идея фиксированной «человеческой природы» потеряла свою привлекательность для Штирнера, и многие философы после него развивали эту концепцию неуловимой и гибкой человеческой природы: Ницше с его характеристикой человека как «неопределенного животного» («nicht-festgestelltes Tier»)[11], Фрейд, показывающий, что не существует разума как важнейшей способности, Хайдеггер с его дескрипцией историчности вот-бытия, Сартр, рассматривающий человеческое бытие в его особом «метастабильном» состоянии. Ричард Рорти прямо ссылается на эти концепции, подчеркивая, что любое развертываемое нами само-описание есть само-созидание, что любой человеческий акт воображения артикулируется с помощью определенного словаря, который является словарем особого языка, культуры и эпохи. Соответственно, Рорти

отвергает любые концепции либерализма, предполагающие, что политический прогресс имеет рациональное устройство и что предлагаемая ими политическая программа имеет прочное философское основание, которое позволяет ей в большей мере, чем другим, соответствовать человеческой природе и человеческим потребностям. Очевидно, что отказ Рорти от любых форм «прогрессивного либерализма» очень близок [по духу] штирнеровской антиэссенциалистской критике того, что именуется им «гуманистическим либерализмом» (*humaner Liberalisms*)[12]. Но если обратить внимание на те выводы, которые Штирнер делает из своей позиции, и на особый тон книги «Der Einzige und sein Eigentum», можно заметить значительные различия между его философским подходом и концепцией Рорти: тон Штирнера явно полемический, почти агрессивный, он очень напоминает ницшеанский стиль письма. Ясно, что точка зрения, подобная той, которой придерживается Штирнер, легко может привести к нигилизму, пессимизму, цинизму, [то есть] позициям, отрицающим возможность создания системы политических взглядов, «либеральной утопии», как ее понимает Рорти. Но как возможно после великой «де-девинизации» человека – после отбрасывания всех абсолютов, всех универсалий – сформулировать какую бы то ни было идею космополитизма вообще?

«Либеральная утопия» Рорти: отказ от рационализма без риска мизантропии

Для того чтобы стало возможным совместить радикальный историзм и номинализм с надеждой на реализацию глобального либерального сообщества, Рорти вводит персонаж «либеральной иронической героини». Он описывает ее (либеральная ироническая героиня является женщиной) как человека, постоянно сомневающегося в словаре, используемом ею для того, чтобы объяснить и обосновать свои действия, убеждения etc., поскольку она знает о случайности этого словаря. В книге «Случайность, ирония и солидарность» (1989) Рорти определяет «ироническую героиню» как личность, обладающую

тремя качествами: «1) У нее есть постоянные и радикальные сомнения относительно используемого ею в настоящее время конечного словаря, поскольку подверглась воздействию других словарей, словарей, рассматриваемых как конечные людьми или книгами, с которыми ей доводилось сталкиваться; 2) она отдает себе отчет в том, что никакой аргумент, сформулированный в рамках используемого ею словаря, не может ни подтвердить, ни опровергнуть этих сомнений; 3) в той мере, в какой она философски осмысляет свою собственную ситуацию, она не считает свой словарь более близким к реальности, чем другие словари, не считает, что он соприкасается с чем-то, что находится за его пределами» (CIS, 73).

Как *либеральная* ироническая героиня придерживается того мнения, что жестокость – это худшее, что можно совершить, особенно жестокость в смысле унижения, т. е. игнорирования или даже полного отрицания самоописаний других людей[13]. Хотя Рорти предлагает строго разграничивать приватное и публичное, его концепция иронического либерализма показывает, что эти сферы остаются связанными друг с другом и в его философии: очевидно, что ироническая героиня, как она характеризуется Рорти, *должна* предпочитать либеральное общество, поскольку последнее гарантирует каждому возможность описывать самого себя таким способом, каким он или она хочет, и действовать в соответствии с этим самоописанием в той мере, в какой это не ущемляет чьих-либо интересов.

Следуя описаниям Рорти, мы обнаруживаем привлекательную, возможно даже непротиворечивую интерпретацию либеральной демократии и идеальной личности, живущей в этой политической системе. Но как эта идея в целом может быть распространена на весь мир, почему ее распространение необходимо? Это лишь концепция западной культуры – концепция, являющаяся не слишком древней и, возможно, даже до сих пор не реализованная сколько-нибудь удовлетворительно во всех западных странах. Прежде всего, я хотела бы рассмотреть ответ Рорти на вопрос, *как* эта идея может быть распространена на другие культуры. Затем я попытаюсь рассмотреть вопрос, действительно ли его концепция «космополитизма без эмансипации» является убедительной.

Следующая цитата позволяет составить общее представление о том, в чем Рорти видит перспективу развития демократического дискурса. В «Случайности, иронии и солидарности» он утверждает: «Нам необходимо переописать либерализм, видя в нем скорее надежду на то, что культура в целом может быть “поэтизирована”, чем просвещенческую надежду на то, что она может быть “рационализирована” или “сциентизирована”» (CIS, 53). Что это означает – поэтизировать культуру? Во-первых, Рорти еще раз хочет подчеркнуть то обстоятельство, что сами культуры являются творениями, совокупностями случайных самоописаний конечных человеческих существ. Далее он, по-видимому, полагает, что изначально именно творчество поэтов, а не философов или ученых может способствовать реализации космполитической точки зрения. В эссе «Хайдеггер, Кундера и Диккенс» Рорти сравнивает два типа «рассказчиков»: философа и теоретика, пытающегося дать окончательное описание исследуемых им вещей, и писателя-романиста, стремящегося представить многообразие различных точек зрения, взглядов, способов поведения, не занимая при этом центральную позицию. Философа, как он характеризуется Рорти, совершенно не интересует индивидуальное, писателя-романиста, напротив, не интересуют какие бы то ни было сущности или абсолюты[14]. Таким образом, романы учат нас терпимости; этот вид повествования заставляет нас обратить внимание на самоописания других людей и на их страдания в том случае, если эти самоописания игнорируются или ставятся под угрозу. То, что Рорти, по-видимому, имеет в виду, можно теперь охарактеризовать как новую, модифицированную версию шиллеровской программы морального воспитания. Конечно, Рорти подверг бы критике кантианство Шиллера, но он, несомненно, был бы сторонником его идеи о том, что поэзия (в более широком смысле этого слова) могла бы в социальном плане быть полезнее философии (в узком рационалистическом смысле). Из вышесказанного становится ясно, что точка зрения Рорти на толерантность, согласно которой последней нас учит чтение Набокова и Оруэлла, а не чтение Канта, апеллирует к способности глубоко чувствовать и сопереживать[15].

Некоторые критические замечания относительно концепции Рорти и заключительный обзор

Хотя изложенную выше концепцию можно рассматривать как значительный вклад в современные дискуссии относительно специфических достоинств философии и литературы, эта воспитательная и нравственная программа порождает ряд вопросов. Я бы хотела сосредоточиться на одном из этих возможных вопросов, исходя из которого я в заключение рассмотрю наиболее проблемные аспекты «космополитизма без эмансипации» Рорти, а также попытаюсь предложить возможное решение этих проблем.

Один из проблемных моментов нравственной программы Рорти заключается, как кажется, в допущении, что романы вроде «1984» или «Хижины дяди Тома» понимаются по меньшей мере *аналогичным* образом во всех культурах, что они не интерпретируются радикально различным образом. Было бы трудно вообразить человека, которого бы не тронула судьба дяди Тома или Уинстона Смита, но все же очевидно, что концепция Рорти предполагает читателя, по меньшей мере желающего идти на контакт с иными, быть может радикально новыми перспективами, действительно могущими изменить его или ее мировоззрение. Таким образом, даже Рорти не может отказаться от идеи чего-то объединяющего [всех] людей вне зависимости от того, к какой культуре они принадлежат, либо он должен признать, что распространение терпимости в результате чтения романов возможно только в обществах с достаточным количеством либеральных иронических героинь. Однако такого рода общества не нуждаются в том, чтобы открывать для себя идеал толерантности, поскольку он ими уже очень хорошо усвоен.

Фактически Рорти называет «признание всеобщей восприимчивости к унижению» «единственной социальной связью» (CIS, 91) между людьми и говорит о «наложениях» убеждений и желаний представителей различных культур друг на друга (см.: CWE, 213). С другой стороны, он называет конечные словари культур и даже отдельных личностей «несоизмеримыми», но, очевидно, не хочет интерпретировать их как «непереводимые», как

изолированные «острова» на манер Жана-Франсуа Лиотара (см.: CWE, 217). Таким образом, в рамках концепции Рорти возникает серьезное напряжение: он стремится предложить радикальную антиэссенциалистскую идею космополитизма, но всякий раз, когда он очерчивает пути ее реализации, он отсылает к понятиям, связанным с идеей *гармонизации*, являющейся краеугольным камнем теорий «либеральных метафизиков», таких как Юрген Хабермас[16]. Кроме того, Рорти говорит об успешной коммуникации и переводе, консенсусе, частичных совпадениях и подобиях различных культур. Но как можно усмотреть подобия, не имея исходную точку сравнения? Как возможно «хвалить парламентскую демократию и государство всеобщего благосостояния» на основе «сравнений с предполагаемыми конкретными альтернативами» (CWE, 211) без надежной меры, без фиксированной системы ценностей, позволяющей нам предпочитать одну политическую систему и отвергать другие?

По моему мнению, существует лишь два способа совместить идею плюральности точек зрения на глобальной основе с надеждой на реализацию космополитизма: либо признается существование универсального высшего принципа (разума, чувственности), делающего возможным согласование этих точек зрения, либо мы должны признать, что распространение на весь мир космополитической идеи как западного концепта есть акт «империализма». Последнюю альтернативу не следует излишне драматизировать, ассоциируя это действие с жестокостями войны или пыток.

[Предлагаемая] Рорти стратегия поиска пути, лежащего между этими альтернативами, заключается в сравнении политической деятельности с мелкими [повседневными] заботами, такими как обнаружение источников воды, починка велосипеда или сборка кресла (см.: CWE, 215). Но очевидно, что реализация политических проектов, например создание прочных [социальных] институтов, существенно отличается от таких маленьких повседневных задач. Исайя Берлин, один из учителей Рорти, заявляет в «Двух понятиях свободы» (1958), что политические конфликты являются в большинстве случаев столкновениями разных систем ценностей, различных систем *целей*[17]. Но если цели различны, то не имеет смысла спорить об адекватных *средствах* их достижения. Таким образом, решение политических проблем не может

быть описано как [достижение] согласия относительно подходящих средств, как, по-видимому, предполагает Рорти. Хотя он сам называет свою программу *утопией*, он [в то же время] определяет ее как политическую *концепцию*.

Возможно, Рорти не следовало исключать из своих рассуждений о политической сфере философов постмодерна, таких как Жак Деррида, Мишель Фуко и Жан-Франсуа Лиотар. В этом случае он, возможно, построил бы теорию, более близкую к *теории гегемонии* Шанталя Муффе и Эрнесто Лакло, нежели к *теории консенсуса* Юргена Хабермаса. Муффе и Лакло определяют радикальную демократию как политическую систему, позволяющую выражать радикально противоположные точки зрения и не стремящуюся элиминировать феномен власти. Но тогда Рорти вынужден был бы занять более скептическую позицию в отношении идеи космополитизма вообще[18].

Тем не менее в эссе Рорти «Космополитизм без эмансипации», равно как и в других его эссе, есть некоторые указания на то, каким образом концепция мирного глобального сообщества, не имеющая окончательного философского обоснования, может быть реализована неимпериалистическим образом. Выход мог бы заключаться в создании нового словаря, который бы отличался от традиционного словаря либеральных демократий в большей мере, чем словарь Рорти, и который был бы новым не только для других культур, но и для его собственной западной культуры. Конечно, невозможно *создать* такой словарь так же, как можно изобрести новый инструмент: если бы такой словарь был возможен, на его формирование потребовалось бы значительное время. Таким образом, разрешение противоречия в концепции Рорти заключалось бы в отказе не только от «нарративов эмансипации», но и от надежды на то, что история западных либеральных демократий будет воспринята как «нарратив морального прогресса» во всем мире.

Единственный нарратив, который мог бы содействовать реализации идеи космополитизма, был бы нарративом, разделяемым всем человечеством. Конечно, остается сомнительным, можно ли создать такой нарратив, не апеллируя к традиционным идеям особой человеческой природы и человеческого достоинства. Но, быть может, в будущем будут изобретены новые словари, предо-

ставляющие новые возможности для такого объединения людей по всему миру, которое не предполагало бы их принадлежности к одной доминирующей культуре[19]. Эссе Рорти «Рациональность и культурное различие» заканчивается следующим утверждением, выражающим как раз такую надежду: «Действительная работа по построению мультикультурной глобальной утопии, как я полагаю, будет проделана людьми, которые в течение ближайших нескольких столетий распутают [подобно клубкам] каждую из различных культур, превратив их в многообразие составляющих их тончайших нитей, и затем сплетут эти нити с не менее тонкими нитями из других культур, позволяя тем самым осуществиться [принципу] рациональности как [принципу] многообразия в единстве. Получившийся таким образом гобелен при удачном стечении обстоятельств будет чем-то, что сейчас мы едва ли можем себе представить – культурой, в которой современная американская и индийская культура будут считаться достойными внимания не в большей мере, чем в наше время таковыми считаются культуры Гараппы и Карфагена».

Перевод с англ. М.А. Белоусова

Примечания

[1] См.: *Rorty R.* Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard // Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge, 1991. S. 211–222; в дальнейшем CWE.

[2] См.: *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, 1989. P. 44; в дальнейшем CIS.

[3] К числу первых относится Юрген Хабермас, интерпретирующий Просвещение как «незавершенный проект», который должен быть скорректирован и дополнен; см. его замечания в «Der philosophische Diskurs der Moderne» (впервые опубликовано в 1988 г.); «постмодернистские» философы, такие как Мишель Фуко, тем не менее весьма скептически относятся к идеалу эмансипации, по меньшей мере если он интерпретируется как подлинное освобождение человека; см.: *Foucault M.* L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté // Concordia. Revista international de filosofia. 1984. Nr. 6. P. 99–116.

[4] *Kant I.* Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Kant I. Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften. Hamburg, 1999. S. 3–19; 5. Русский перевод дается по изданию: *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Метафизические начала естествознания. М.: Мысль, 1999. С. 941 (Прим. перев.).

[5] *Schiller F.* Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen // Schiller F. Sämtliche Werke. B. 5. Auf Grund der Originaldrucke hrsg. von G. Fricke und H.G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, 3. Auflage, München, 1962. S. 570–670; 636.

[6] См. ряд эссе Шиллера об идее всеобщей истории, особенно эссе «Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde»; См. немецкое издание: *Schiller F.* Universalhistorische Schriften. Frankfurt a/M; Leipzig, 1999.

[7] См.: *Herder J.G.* Briefe zur Beförderung der Humanität. B. 1, Berlin; Weimar 1971. P. 196.

[8] См.: *Taylor C.* The Ethics of Authenticity. Cambridge, Mass.; L., 1991. P. 25–29.

[9] См.: *Stirner M.* Der Einzige und sein Eigentum, neue Ausgabe. Berlin, 1924. S. 22.

[10] См.: Ibid. S. 133.

[11] См.: *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse // Nietzsche F. *S*ämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. B. 5. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München, 1999. S. 9–243; 81.

[12] См.: CIS, 91 и *Stirner M.* Der Einzige und sein Eigentum. S. 130.

[13] См.: CIS, 74. Здесь Рорти пользуется формулировкой Юдит Шкляр «Жестокость – худшее, что можно совершить».

[14] См.: *Rorty R.* Heidegger, Kundera and Dickens // Rorty R. Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1991. P. 66–82.

[15] См.: *Rorty R.* «Contingency, Irony, and Solidarity», Ч. 3: Жестокость и солидарность (особенно гл. 7 Касбимский парикмахер: Набоков о жестокости и гл. 8 «Последний интеллектуал в Европе: Оруэлл о жестокости»).

[16] См.: CIS, 62–69, а также анализ Рорти [концепции] Юргена Хабермаса в: *Rorty R.* Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy // Rorty R. Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge, 1998. P. 307–326.

[17] См.: *Berlin I.* Two Concepts of Liberty // Berlin I. Liberty. Oxford, 2008. P. 166–217; 167f.

[18] См.: *Mouffe C.* On the Political. L.; N.Y., 2005; подзаголовок в немецком переводе «Wider die kosmopolitische Illusion» (Frankfurt a/M, 2007).

[19] *Rorty R.* Rationality and cultural difference // Rorty R. Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3. P. 186–201. Культура означает «просто набор общих способов действия», а рациональность для Рорти «в грубом приближении означает то же, что и толерантность».

ПУБЛИКАЦИИ

Лестер Эмбри

Предисловие к публикации перевода на русский язык эссе Дориона Кэрнса «Разум и эмоции»

В первый год учебы в аспирантуре Гарвардского университета Дорион Кэрнс получил стипендию, для того чтобы иметь возможность учиться в Европе, где он в первую очередь посетил Гуссерля, который предложил ему сразу же приступить к изучению «Логических исследований». Кэрнс учился у Гуссерля два года. Затем, в 1932 г., он снова вернулся в Германию на полтора года, чтобы завершить свою диссертацию «Философия Эдмунда Гуссерля», которая была опубликована в издательстве Шпрингер в 1933 г. Арон Гурвич рассказывал мне, что Гуссерль однажды выразился так: «Вот будущее американской феноменологии».

Проблемы со здоровьем и Великая депрессия не позволили Кэрнсу найти подходящее место работы в академической сфере. Во время Второй мировой войны он пошел добровольцем на службу в Военно-воздушные силы, дослужился до чина майора, получил медаль за заслуги как следователь по делам военнопленных во время итальянской кампании, но был демобилизован по инвалидности из-за туберкулеза. Найти работу было все еще трудно и после госпиталя, но в 1954 г. Альфред Шюц пригласил его в Новую школу социальных исследований в Нью-Йорке. В Новой школе Кэрнс читал курсы по истории философии Нового времени и свой знаменитый цикл из шести курсов по феноменологии Гуссерля. Он сказал мне однажды, что в 1950 г. все американские феноменологи могли бы поместиться в его гостиной. В 1960 г. он перевел «Картезианские медитации», а в 1969 г. «Формальную и трансцендентальную логику». Посмертно были изданы его словарь «Как переводить Гуссерля» и «Беседы с Гуссерлем и Финком». В последние годы Фред Кэрстен, Ричард Занер и я (все

мы были его студентами) издали также 14 эссе из его наследия и среди них «Разум и эмоции».

Важность последнего эссе состоит в том, что обычно, как в конкретных науках, так и в философии, эмоции рассматривают как противоположность разуму, как воплощение иррационального. Но уже Гуссерль в «Идеях I» 1913 г. со всей определенностью полагал, что эмоциональные и аффективно-ценностные переживания могут быть обоснованы и тем самым рациональны. Это эссе «о разуме в сфере эмоций» типично для Кэрнса: речь идет не об интерпретации текстов, но о рефлективном анализе феноменов. Значимость этого эссе состоит по меньшей мере в том, что это хороший пример феноменологической работы, а не разговора о феноменологии.

Дорион Кэрнс

Разум и эмоции

1

Хотя название этого эссе «Разум и эмоции», его было бы точнее назвать «Разум в сфере эмоций». Цель статьи показать, что разум присутствует также в эмоциональной сфере, и до некоторой степени прояснить его природу. Эта тема была выбрана по следующим соображениям. Очевидно, что разум проявляет себя более в сфере убеждений, чем в сфере эмоций. Природу разума легче понять в сфере убеждений. Более того, сходство и различие между убеждениями и эмоциями таковы, что как только мы проясним до некоторой степени природу разума в сфере убеждений, то нам будет легче найти разум в эмоциональной сфере и прояснить его природу. Соответственно, нашей вводной темой будет «Убеждение и разум в сфере убеждений». Мы будем развивать эту тему только в той степени, которая необходима для нашей конечной цели.

Позвольте мне сначала сформулировать два вывода, которые я надеюсь сделать правдоподобными. Довольно часто разум и эмоции противопоставляются друг другу: или разум представляется

как враг эмоций, или возносят эмоции, принижая разум. Однако на самом же деле они вовсе не являются противоположностями. Напротив, некоторые эмоции *сами по себе* более рациональны, чем другие. Более того, они более рациональны, аналогично тому, как некоторые убеждения более рациональны, чем другие. В любой сфере рациональность – это только идеал. Но приближение к идеалу может быть осуществлено не только в сфере убеждений, но также и в сфере эмоций. Если эти тезисы могут быть доказаны, то они являются немаловажными. Во всяком случае они существенны для современной дискуссии и для обсуждения давних проблем общей теории ценностей и теоретической этики. Что касается современной дискуссии, наши выводы, грубо говоря, находятся в согласии с теми, кто утверждает, что ценностные суждения основаны на эмоциональных установках. Но мы решительно не согласны с теми, кто продолжает утверждать, что если эмоция – это наилучшее основание для ценностного суждения, то тогда ни одно ценностное суждение не может быть признано истинным.

Значимость наших выводов для теории ценностей может быть определена более точно следующими соображениями. Всякая не скептическая теория ценностей упрочивается или опровергается вместе с тезисом, что о некоторых вещах нам известно, что они, по крайней мере в возможности, являются благом. Но этот тезис, в свою очередь, упрочивается или опровергается вместе с тезисом, что некоторые эмоции близки к рациональности. Поэтому утверждение, что некоторые эмоции близки к рациональности, является существенным для всякой прочной не скептической теории ценностей.

Но коль скоро это является существенным для всякой прочной не скептической теории ценностей, этот тезис существен также для всякой не скептической теории этики. Если определить этику как теорию моральных ценностей, то это будет логическим следствием. Если, с другой стороны, вы определяете этику как теорию моральных *обязательств,* тогда не скептические теории этики будут упрочиваться или отвергаться вместе с утверждением, что мы *должны* стремиться к определенному положению дел, или, если угодно, с утверждением, что стремление к действительности определенных вещей есть рациональное стремление, или стремление в соответствии с «практическим разумом». Но эти утверждения, как мне кажется, упрочиваются или теряют силу

вместе с тезисом о том, что некоторые предпочтительные эмоции являются рациональными.

Итак, достаточно о значимости выводов, которые я постараюсь сделать правдоподобными.

Я должен заранее предупредить вас, что наше разъяснение природы эмоционального разума будет достаточно ограниченным. Мы рассмотрим только формальную структуру простых чувств относительно самых обычных вещей (хотя, конечно, наши элементарные открытия будут иметь более широкое значение). Более того, наши незначительные открытия будут выявлять новые проблемы, которые мы не будем пытаться рассматривать.

После этих предварительных размышлений мы теперь обращаемся к нашей вводной (изначальной) теме «Убеждение (Belief) и разум в сфере убеждения».

2

Слово «убеждение» – это название как для убежденности (believing), так и для того, в чем убеждены. Мы будем использовать это слово как обозначающее убежденность. Но слово «убежденность» используется как в узком, так и в широком смысле. Убежденность в узком смысле *противопоставляется* знанию. Но знание, хотя оно и нечто большее, чем *просто* убежденность, *есть* убежденность. Когда мы нечто знаем, мы в этом убеждены. Мы будем понимать убежденность в широком смысле, который применим как к знанию, так и к *просто убежденности*.

Существуют различные модусы убеждения. Некоторые виды убежденности обладают простой определенностью; другие более или менее неопределенны; тогда как иные – это убежденности, определенность которых восстановлена, возможно, после периода времени, когда они были неопределенными. Затем, в противоположность всем этим позитивным модусам, мы находим различные виды скепсиса (disbelievings); некоторые из них обладают определенностью, другие – неопределенностью в различной степени. Но, несмотря на противоположность, убеждение и скепсис имеют родовое подобие – как мы видим, если сравнить, с одной стороны, убежденность и скепсис, а с другой стороны, эмоцию или воление.

Теперь мы должны будем обратиться к роду, который включает в себя как убежденность, так и скепсис. Поступая так, мы будем использовать выражение «убежденность в самом широком смысле». Относительно убежденности в широком смысле убежденность в строгом смысле – это позитивная убежденность, а скепсис можно было бы назвать «негативной убежденностью». Нужно отметить, что то, что мы называем позитивной убежденностью, противоположно скепсису; в то время как определенная убежденность – это противоположность неопределенной убежденности.

Еще одно терминологическое замечание. В английском языке существует различие между *убежденностью* и *убежденностью в чем-то* (believing in). Мы говорим просто об убежденности относительно [истинности] утверждения (believing a proposition). С другой стороны, мы говорим об убежденности в [существовании] индивидуальной вещи. Мы говорим: «Конан Дойль был убежден [верил], что существуют привидения»; с другой стороны, мы говорим: «он был убежден в существовании привидений» [верил *в* привидения]. Конечно, оба утверждения эквивалентны: если одно истинно, то и другое истинно; если одно ложно, то другое также ложно. Но убежденность, что существуют привидения, не совсем тождественна убежденности в существовании привидений. Объект убежденности первого – это утверждение о привидениях. Объект убежденности второго – сами привидения. И так как привидения более фундаментальны, чем утверждения о них, то и убежденность (или скепсис) относительно существования привидений является более фундаментальным, чем любое утверждение о них. В самом деле это можно выразить в самой общей форме: убежденность или скепсис в [существовании] индивидуальной вещи являются более фундаментальными, чем убежденность в каком-либо утверждении.

Мы будем избегать некоторых затруднительных усложнений, концентрируя наше внимание на убеждениях более фундаментального вида, а именно на убеждениях в [существовании] индивидуальных вещей. И ради дальнейшего упрощения мы особенно сконцентрируемся на простых определенных позитивных убеждениях в [существовании] индивидуальных вещей различного вида. Среди них, возможно, простейшие – это чисто физические вещи, т. е. такие конкретные целостности, как палки

или камни, а также индивидуальные части, качества, отношения и другие определенности таких конкретных целых. В соответствии с этим давайте сфокусируем наше внимание на еще более узкой сфере: на простых определенных убеждениях в [существовании] повседневных физических вещей. Ограничивая таким образом поле нашего настоящего исследования, мы не обязательно лишаем наши ответы более широкого применения.

И теперь мы готовы принять во внимание *разум*. Мы задаем следующий вопрос: когда убежденность в [существовании] отдельной физической вещи как обладающей специфической определенностью *рациональна*?

Как бы мы ни упрощали наше исследование, мы не можем дать на этот вопрос простой ответ. Наш ответ должен быть соотнесен с определенными условиями (qualified). Убежденность в [существовании] вещи как обладающей той или иной определенностью – таков наш ответ – имеет *prima facie* рациональность, когда она не только убежденность, но также и *восприятие* такой вещи – ее восприятие в качестве представленной в аспекте этой специфической определенности. Например, убежденность, что существует нечто, обладающее красной поверхностью, – это *prima facie* рациональная убежденность, когда она есть убежденность-видение вещи, обладающей красной поверхностью.

Ответ имеет определенные границы. Он устанавливает условие, и не для абсолютной рациональности, но для *prima facie*, или презумптивной рациональности. Более того, наш ответ устанавливает не необходимое, но только достаточное условие для презумптивной рациональности.

Давайте рассмотрим эти пункты отдельно. Такая убежденность имеет только *prima facie* рациональность, потому что действительное восприятие чего-либо как обладающего той или иной представленной определенностью не исключает возможности восприятия той же самой вещи с другой представленной определенностью, которая будет несовместима с той, которая представлена *сейчас*. То, что мы действительно видим вещь как обладающую представленной красной поверхностью, не исключает того, что можно видеть ту же самую поверхность как голубую. Когда имеет место такое конфликтующее восприятие, презумция рациональности в первом убеждении может быть ослаблена или

даже уничтожена. И так как всегда существует возможность такого уничтожения, мы должны сказать, что рациональность первого убеждения – это *только* prima facie, или презумптивная рациональность. Будет ли на самом деле уничтожена презумпция рациональности в убеждении посредством конфликтующей перцепции или нет, зависит от того, какое из двух восприятий «лучше» (и насколько лучше). Чем «лучше» *восприятие*, тем сильнее презумпция рациональности *в убежденности*. (Существует возможность установить условия, которые дают преимущество одному восприятию над другим. Однако если мы будем это делать сейчас, то это затемнит нашу основную линию мысли.)

Во всяком случае, если презумпция рациональности в отдельном убеждении уничтожается, то это потому, что более сильная презумпция рациональности присоединяется к конфликтующему убеждению.

И факт состоит в том, что редко столкновение одного чувственного восприятия с другим приводит к неразрешенному конфликту в разуме. В целом и в течение больших промежутков времени подавляющее большинство чувственных восприятий на самом деле *подкрепляют* друг друга; в то время как ничтожное меньшинство, которое не согласуется с ними (и часто друг с другом), лишается доверия без всякой надежды вновь обрести свой статус. Будем благодарны тому, что опыт протекает для нас в значительной степени в этом гармоническом стиле, и пока не будем спрашивать, *почему* он так протекает. В то же самое время не будем забывать, что в той мере, в какой дело касается убеждения [в существовании] *определенного предмета*, всегда в принципе существует возможность, что презумптивная рациональность убеждения в этом может оказаться *только* презумптивной.

В конечном итоге рациональное убеждение или скепсис (определенное или неопределенное, как это случается) может быть таким убеждением, рациональность которого устанавливается всеми возможными соответствующими восприятиями, и каждое играет свою роль. Но невозможно для всех них быть актуальными; и поэтому *абсолютная* рациональность убежденности в существовании отдельной физической вещи как обладающей той или иной определенностью – это нечто идеальное, нечто, что не может быть реализовано, хотя может быть реализовано прибли-

жение к идеалу, и существует рациональный метод улучшения этого приближения.

На этом мы завершаем объяснение того, что мы подразумеваем, когда говорим, что мы определили условия не для абсолютной, но для *prima facie* рациональности. Мы сами сказали, что мы установили не необходимое, но *только достаточное условие* для такой рациональности.

Для того чтобы разъяснить второй пункт, рассмотрим, к примеру, обычное яблоко. Когда мы его просто видим, мы убеждены в его существовании в качестве чего-то такого, что имеет не только эту представленную форму и эту представленную поверхность определенного цвета, но и *не представленный вкус* определенного вида. Вкус *вообще не представлен*. Тем не менее моя убежденность в [существовании] видимой вещи как имеющей вкус яблока не является *иррациональной*. Она не противоречит убежденности в чем-то представленном. И мне бы очень не хотелось назвать ее нерациональной, хотя я едва ли могу сказать точно, в чем состоит ее презумптивная рациональность. Во всяком случае, если эта убежденность в самом деле обладает презумптивной рациональностью, эта рациональность имеет более низкий уровень, чем *prima facie* рациональность моей убежденности в [существовании] вещи как имеющей определенную форму и цвет. Моя убежденность в существовании вещи как имеющей вкус яблока достигнет того же самого уровня *prima facie* рациональности, только если мы попробуем эту вещь на вкус, и вкус яблока будет *представлен*. В самом деле мне кажется, что *prima facie* рациональность убежденности в том, что представлено, есть *prima facie* рациональность наиболее высшего порядка, который только можно вообразить.

Кроме таких случаев, как убежденность в представленном вкусе яблока, существуют другие случаи презумптивной рациональности, которые рангом ниже, чем высший тип. И без длинных рассуждений, которые были бы необходимы для большей точности, мы можем сказать, что убежденность в сфере ясного воспоминания, основанного на восприятии, и даже убежденность, основанная на свидетельстве человека, которому можно доверять, – это убежденность, которая имеет презумптивную рациональность, хотя и низшего порядка. Я упоминаю эти случаи не просто для того или даже в основном для того, чтобы предупредить возражение, что

проблема рационального убеждения была рассмотрена слишком просто. Я упоминаю их в основном потому, что аналогичные случаи и проблемы существуют и в сфере эмоций.

Мы будем иметь удобный случай расширить некоторые из наших утверждений об убежденности вообще и рациональной убежденности в частности при рассмотрении нашей основной темы, к которой мы теперь и переходим.

3

Эмоции, настроения, страсти, аффекты, чувства составляют класс более разнообразный, чем класс убеждений даже в широком смысле. В самом деле, как показывает разнообразие упомянутых названий, не сразу становится очевидным, что класс эмоций представляет собой единый род. К счастью, у нас нет необходимости рассматривать проблемы, которые возникают в этой связи. Мы будем иметь дело не со специфическим материальным содержанием эмоций, но с их формальными структурами.

Как бы ни были разнообразны вещи, которые можно было бы назвать эмоциями или квазиэмоциями, по крайней мере многие из них схожи в одном аспекте: они внутренне характеризуются тем, что относятся или направлены на то или иное. Более того, в этом отношении они подобны убеждениям. Точно так же, как убежденность относительно чего-то есть убежденность в чем-то, так и любовь – это любовь к *чему-то*, а ненависть – ненависть к *чему-то*. Конечно, объект эмоций может быть неопределенным. Можно, например, бояться «неизвестно чего». И опять-таки в отношении своего объекта эмоция может быть в высшей степени целостной (inclusive) или меняющейся. Можно испытывать радость от вселенной или скуку от каждой вещи, которая имеет место. И когда мы принимаем в расчет такие крайние случаи, то класс эмоций, которые *относятся* к чему-либо, оказывается более широким, чем можно было бы ожидать.

Более того, из этих направленных эмоций некоторые аналогичны убеждениям в другом и коррелятивном аспекте. Едва ли нужно указывать на то, что убежденность в широком смысле – это или позитивная убежденность, или скепсис, или, можно

также сказать, убежденность – это или принятие, или отвержение соответствующих объектов. И как часто указывают их названия в повседневной жизни, многие *эмоции* аналогичным образом существуют в антитетических парах. В самом деле даже там, где нет прямой противоположности, направленные эмоции, как правило, можно описать как приемлющие или отвергающие, как позитивные или негативные, а в случае *смешанной* эмоции часто можно различить позитивные или негативные компоненты.

В заключение мы можем отметить третий пункт аналогии между убеждением и эмоцией, еще не утверждая, что сохраняется формальная аналогия между убеждениями и *всем тем*, что может быть названо эмоцией. Подобно убежденности и скепсису, направленные эмоции могут быть более или менее *определенными* в приятии или отвержении своих объектов. Чувство одобрения, например, может быть *определенным* одобрением, или же в той или иной степени *неопределенным* одобрением. Я не говорю здесь об определенности или неопределенности как о том, что присуще *природе* одобренной вещи: я говорю об определенности или неопределенности самого *одобрения*. Конечно, внутренняя неопределенность *эмоционального* одобрения может быть мотивирована неопределенностью природы одобряемой вещи, т. е. она может быть мотивирована соответствующей неопределенностью убеждения. Но эта мотивация не является необходимой; в самом деле убежденность в том, что вещь такова, может быть совершенно определенной, но все же одобрение ее в качестве таковой может быть *неопределенным*.

Если в самом деле существуют эмоции или чувства, подобные эмоциям, которые совершенно лишены объектов, мы не будем их касаться в нашем последующем исследовании. Относительно них все же может быть поставлен вопрос о том, могут ли они быть некоторым образом «рациональны», но он не может быть рассмотрен в нашем контексте. Мы ограничим наше внимание теми эмоциями или квазиэмоциями, которые относятся к чему-то способом приятия или отвержения, или, как мы будем говорить, *позитивным* или *негативным* способом. Более того, чтобы облегчить сравнение между эмоцией и убеждением в аспекте уже выделенных черт последнего, мы сконцентрируемся на несмешанных позитивных эмоциях, которые как эмоции обладают простой

определенностью. И по той же причине, так как мы рассматриваем только убеждения относительно отдельных повседневных физических вещей, мы будем рассматривать только такие эмоции, которые относятся к вещам такого же рода. В какой мере наши утверждения будут иметь более широкое применение, на этот вопрос мы не будем пытаться ответить (хотя я рискну предположить, что по крайней мере некоторые из них имеют силу для всех направленных эмоций вообще).

Давайте теперь зададимся следующим вопросом: существуют ли обстоятельства, при которых такое отношение к некоторой повседневной физической вещи, когда она нам нравится, когда мы получаем от нее удовольствие или когда мы восхищаемся ею, имеет свойство, аналогичное рациональности рациональной убежденности в ее существовании? Свойство, которое, быть может, имеет родовое сходство с рациональностью в сфере убеждений и которое поэтому также может быть обозначено как рациональность?

Напомним, что мы определили условие, при котором убежденность в [существовании] вещи как имеющей ту или иную определенность, характеризуется *prima facie* рациональностью, или презумптивной рациональностью *высшего порядка*. Существуют ли обстоятельства, при которых отношение к вещи, когда она нам нравится, характеризуется тем, что могло бы быть названо «презумптивной рациональностью высшего порядка»?

Я полагаю, что существует: отношение к вещи, когда она нравится, имеет *презумптивную* рациональность и, более того, презумптивную рациональность *высшего порядка* как раз в том случае, когда эта привлекательная для нас вещь *представлена,* и определенность, из-за которой вещь нравится, также *представлена*, как *ее* определенность.

Так, например, когда нам нечто нравится за его определенный цвет, то эта эмоция имеет презумптивную рациональность высшего порядка только тогда, когда вещь и ее определенный цвет сами представлены. Если, с другой стороны, цвет вещи не представлен, если вещь смутно дана как имеющая тот или иной цвет, то отношению к ней, когда она нравится из-за ее цвета, недоставало бы презумптивной рациональности. Если мы находим нечто в темноте, это нечто может действительно нам понравиться из-за его цвета, даже если мы его подразумеваем, но не видим. Но такое

«нравится» не имело бы презумптивной рациональности, которая характеризует отношение, когда нам нечто нравится из-за *ясно представленного цвета*.

Но здесь существует возможность неоднозначности. Предположим, что мне нравится что-то за его цвет. Тогда, если мое «нравится» одного рода, оно имеет *prima facie* рациональность высшего порядка только, если вещь и ее цвет ясно представлены в действительном восприятии. Если, с другой стороны, мое «нравится» другого рода, оно имеет презумптивную рациональность высшего порядка безотносительно к тому, представлены ли ясно вещь и ее цвет в действительном или *воображаемом* восприятии. В первом случае отношение «нравится» – это отношение к вещи как предположительно существующей с определенным цветом; во втором случае предположение существования не имеет значения для отношения «нравится». Если, предположим, вещь и ее цвет представлены в восприятии и если это восприятие окажется не заслуживающим доверия, тогда презумптивная рациональность отношения «нравится» не ослабевает во втором случае. Например, если мне понравилась птица из-за ее цветного оперения, и птица оказалась иллюзией, я мог бы по праву сказать: «Существует она или нет, это была прекрасная птица». Отношения «нравится» принадлежат к общему роду, который иногда называют эстетическим, но я сомневаюсь в универсальной применимости такого обозначения. Мне может нравиться вымышленная личность за ее храбрость, но мое отношение «нравится» в этом случае – это не эстетическая оценка, но моральное одобрение. С другой стороны, если мне нравится портик потому, что его колонны достаточно мощные, но не настолько мощные, чтобы нести каменную крышу; моя оценка в самом деле является эстетической, но (как указал Шопенгауэр) моя высокая оценка может исчезнуть, если окажется, что здание на самом деле сделано из papier maché. (В данном случае кажется более точным сказать, что исчезла бы prima facie рациональность моей оценки, так как в конце концов моя оценка могла бы еще сохраняться, но как иррациональная оценка.)

Конечно, здесь требуется более детальный анализ. Но по крайней мере кажется уже ясным, что существует разница между prima facie отношением «нравится», презумптивная рациональность которого зависит от действительного восприятия объекта,

и отношением «нравится», презумптивная рациональность которого зависит только от некоторого вида представленности его объекта. Допуская, что существует такая разница между отношениями «нравится», мы упростим нашу следующую проблему, рассматривая только те отношения «нравится», рациональность которых не зависит от действительного восприятия, но может быть равным образом основана на ясной фантазии объекта, который нравится.

Мы указали на то, что даже в случае такого отношения «нравится» рациональность только презумптивна. Почему она только презумптивна? Если рациональность отношения «нравится», основанная фактически на перцептивной презентации привлекательной вещи в аспекте той определенности, из-за которой она нравится, если, я повторяю, эта рациональность будет не затронута, даже если вся вещь в целом окажется иллюзией, тогда почему эта рациональность только презумптивна?

Она является только презумптивной потому, что, когда представленная вещь нравится из-за ее какой-то определенности, это не исключает возможности, что она не будет нравиться из-за той же самой определенности. Так, если цвет вещи представлен, а не просто слепо подразумевается, то отношение «нравится» имеет презумптивную рациональность. Но та же самая вещь может, тем не менее, не нравиться, и именно из-за ее представленного цвета, при других обстоятельствах или кому-то другому. В этом случае отношение «не нравится» основано на презентации, оно тоже имеет презумптивную рациональность. И так как это «не нравится» относится к той же самой вещи, которая нравится, и это «не нравится» относится к тому же самому качеству, из-за которого она нравится, то «не нравится» вступает в конфликт с «нравится», и презумптивная рациональность в первом или во втором случае (или, возможно, в обоих) ослабевает.

Но еще хуже следующее: в принципе существует возможность, что противоположные презумпции рациональности (и каждая высшего порядка) будут нейтрализовать друг друга, и в результате ни отношение «нравится», ни отношение «не нравится» не смогут подкрепить свои первоначальные притязания. Осознание этой возможности может привести нас в отчаяние, если мы хотим приблизиться к идеалу рациональности в эмоциональной

сфере. Мы должны набраться мужества, однако если мы вспомним, что в точности аналогичная возможность существует в сфере убеждений. Ибо в этой области точно так же возможно *в принципе*, что презумптивные рациональности высшего порядка будут полностью нейтрализовать друг друга, в результате ни убеждение, ни скепсис не смогут подкрепить свое prima facie притязание быть разумными. Например, природа наших чувственных восприятий могла бы быть такой, что на протяжении долгого периода ни одна из не меняющихся установок убеждения или скепсиса не могла бы быть рационально подкрепленной. Тем не менее факт состоит в том, что большинство наших чувственных *восприятий* взаимно подкрепляются; и, таким образом, в случае наших убеждений в [существовании] чувственно воспринимаемых вещей первоначальные презумпции рациональности в целом подтверждаются и подкрепляются.

Если мы еще раз вернемся в сферу эмоций и изучим такие отношения «нравится», которые имеют презумптивную рациональность, мы найдем, что в случае презумпции высшего порядка истинная противоположность ни в коем случае не является правилом. И мы найдем также, я полагаю, что в той мере, в какой истинно противоположные презумпции этого порядка имеют место, они редко нейтрализуют друг друга.

Если существует немало людей, которые не согласны со мной в этом пункте, то существует и немалое число обстоятельств, которые могли ввести их в заблуждение.

Во-первых, они могут не понимать истинную суть вопроса. Вопрос не касается *всех* конфликтов между «нравится» и «не нравится», любовью и ненавистью, высокой и низкой оценкой, одобрением и неодобрением. Он касается только тех конфликтов, которые существуют между противоположными установками, каждая из которых (как это может случиться) – это предпочтение или отвержение той же самой вещи как имеющей одну и ту же определенность. Если А нравится музыкальный отрывок за его гармонию, а В этот отрывок не нравится за его оркестровку, то это можно назвать разногласием, но разногласием такого вида, с которым мы здесь не имеем дело. Более того, вопрос касается только тех конфликтов, которые существуют между противоположными установками, причем обе основаны на презентации объекта и его

определенности, из-за которой он получает, с одной стороны, одобрение, а с другой – неодобрение. Если высокая оценка музыки со стороны А основана на слышании и постижении ее созвучий, в то время как низкая оценка со стороны В основана на мнении кого-то другого, что эти созвучия банальны, то это в самом деле конфликт, но такого рода, с которым мы не имеем дела.

Во-вторых, я сам мог быть введен в заблуждение из-за сверхупрощений, которых в самом деле трудно избежать вначале, но которые я теперь должен попытаться исправить.

Вернемся к нашему основному примеру. Возможно ли, чтобы нечто нравилось при одних обстоятельствах за его представленный цвет или за его представленный сладкий вкус, в то время как при других обстоятельствах та же самая вещь не нравилась бы из-за того же самого цвета или вкуса? Я говорю: «Тот же самый цвет и вкус», и эти слова указывают на сверхупрощение. Ибо похоже на то, что вещь получает одобрение не за сам этот ее представленный цвет, но за этот представленный цвет на *определенном фоне цвета*, в то время как она не нравится из-за этого ее цвета на другом фоне. Подобно этому, когда вещь нам нравится за ее сладкий вкус, она нам нравится не за саму эту сладость, но за сладость, представленную на определенном, так сказать, вкусовом фоне. И вполне вероятно, что вещь нам не нравится из-за ее представленного сладкого вкуса, если имеет место существенно другой вкусовой фон. В одном случае блюдо нравится из-за представленной сладости на одном фоне, в другом случае оно не нравится из-за представленной сладости на другом фоне. Короче, представленные свойства, из-за которых вещь нравится в одном случае и не нравится в другом случае, взятые конкретно, суть различные свойства. Здесь у нас нет конфликта между противоположными установками, каждая из которых относится к чему-то, имеющему одно и то же свойство.

В добавление к этому мы можем заметить, что у нас здесь есть другое основание аналогии между сферой эмоций и сферой убеждений. Так же как свойство, от которого зависит, нравится или не нравится нам вещь, включает в себя фон, так и свойство, от которого зависит убежденность или скепсис в отношении к этой вещи, обладает фоном. Например, нельзя просто сказать, что [существование] чего-то такого, что воспринимается как плавающая

рыба, заслуживает или не заслуживает доверия; [существование] чего-то, что воспринимается как рыба, плавающая в воде аквариума, заслуживало бы доверия; существование чего-то, воспринимаемого как рыба, плавающая в воздухе этой комнаты, доверия не заслуживало бы. То есть в первом случае убежденность имела бы презумптивную рациональность. Во втором случае скепсис имел бы презумптивную рациональность.

Но давайте вернемся к нашей главной теме: когда мы распозна́ем, что представленные *определенности*, благодаря которым вещи нравятся или не нравятся, не являются изолированными качествами, но являются определенностями, которые включают в себя фон, то мы найдем, что истинные конфликты между эмоциональными установками, которые имеют презумптивную рациональность высшего порядка, менее часто встречаются, чем можно было бы предположить.

Прежде чем оставить эту тему, нужно сказать, что так как я рассматривал эмоциональные установки по отношению к *реальным вещам*, я упомянул только *реальные* естественные фоны. Если мы бросим беглый взгляд на идеальные события культуры, мы также найдем, что когда они представлены и когда они нравятся за их представленные определенности, последние не обладают изолированными свойствами, но свойствами, видимыми на определенном культурном фоне. Так, например, в случае прослушивания музыкальной композиции представленные определенности, благодаря которым она высоко или низко оценивается, не являются только ей присущими свойствами, но скорее свойствами, присущими тем определенностям, которые мы узнаем (путем сравнения) на фоне других музыкальных композиций, которые в той или иной степени также знакомы слушателю. Природа этого фона создает различие в том, что *слышится*, и, следовательно, различие отношений «нравится» или «не нравится», которые основаны на презумптивной рациональности.

Я не буду развивать эту тему. Я полагаю, что ее простое упоминание указывает на другой способ рассмотрения, который подтверждает мою общую позицию: в случае презумпций рациональности, которые относятся к высшему порядку, истинный конфликт является исключением – исключением как в области чувств, так и в области убеждений.

Несомненно, остается истиной, что отношение «нравится» представленной вещи, которая имеет некоторые представленные определенности, не исключает отношение «не нравится» к этой же представленной вещи, которая имеет совершенно такую же определенность. И, следовательно, мы должны сказать, что истинное рациональное отношение «нравится» или «не нравится» должно быть установлено точным взвешиванием всех отношений «нравится» и «не нравится», которые обладают такой же презумптивной рациональностью высшего порядка. Короче говоря, истинные рациональные отношения «нравится» или «не нравится» являются идеалом. Несомненно, мы не должны ожидать, что они будут реализованы без подлинных конфликтов, вследствие которых некоторые презумптивные рациональности, пусть даже высшего порядка, оказываются *только* презумптивными, потому что они вступают в конфликт с другими презумпциями, которые не только имеют тот же самый статус, но и сильнее их. «Сильнее» в том смысле, что представления, на которых основаны некоторые эмоции и которые придают им презумптивную рациональность, являются, так сказать, «лучшими» представлениями, чем те, на которых основаны противоположные эмоции. И точно так же, как мы сказали, что чем лучше восприятие, тем сильнее презумпция рациональности в убеждении, то теперь мы должны с уверенностью сказать: чем лучше представление, тем сильнее презумпция рациональности в отношении «нравится».

Когда мы рассматривали рациональность убеждения, я избегал обсуждения условий, при которых одно восприятие лучше, чем другое. Теперь, однако, хоть что-то должно быть сказано о том, что именно делает одно представление лучше, чем другое, и делает его лучше в том смысле, что усиливает презумпцию рациональности в эмоции, которая основана на этом представлении.

Очевидно, то, что здесь имеет значение, это представленность именно той определенности, из-за которой вещь оценивается высоко или низко. Представлены ли другие определенности вещи хорошо или плохо, не имеет значения. И в общем мы можем сказать, что преимущество представления зависит от степени его ясности и полноты. Для нас полнота более значима: мы видели, что определенности, из-за которых вещь нравится или не нравится, высоко или низко оценивается, включают в себя фон. Следовательно, су-

щественное преимущество представления будет частично зависеть от полноты, с которой представлен этот фон. Так, возвращаясь к предыдущему примеру, преимущество представления тех определенностей, из-за которых музыкальное произведение оценивают высоко или низко, будет частично зависеть от той степени, с какой слушателю представлен музыкальный фон других композиций.

Осуществление приближения к рациональности своих собственных чувств по отношению к вещам предполагает, что мы отдаем должное чувствам других. Это означает, что, если я намереваюсь осуществить в себе более ясное рациональное чувство по отношению к чему-либо, я должен поставить себя на место другого и вообразить, что вижу вещь так, как увидел бы ее он. Воображая себя как *видящего* вещь, как будто я – это другой, я могу также вообразить чувство по отношению к вещи, которое я мог бы иметь, если бы я был этим другим. Но для того чтобы надлежащим образом определить его и мои чувства, необходим следующий шаг. Я должен свести оба чувства к одному и тому же уровню. Это можно попытаться сделать двумя способами. Первый способ: я мог бы стремиться сделать себя самого действительно похожим на другого, насколько это возможно, чтобы действительно видеть вещь почти как он. Этот метод имеет серьезные недостатки. Ему можно следовать только в некоторых случаях. И ни в одном случае он не может привести к полному успеху. А во многих случаях даже частичный успех был бы катастрофичным.

Второй метод сведения обоих чувств к одному уровню состоит в фантазийном представлении, что мой собственный опыт был бы не моим, но опытом другого. Посредством этого метода ставят свой собственный опыт и опыт другого в одно и то же отношение к своему действительному Я (self). Теперь оба опыта находятся на одной и той же плоскости и на одном и том же расстоянии. Нужно признать, что и этот метод имеет свои недостатки. Но из двух доступных методов он лучший.

Мы не будем дальше рассматривать метод актуализации чувств, которые приближаются к тому, чтобы быть рациональными. Я упомянул об этом только для того, чтобы показать, что такой метод *существует*, и тем самым упрочить презумпцию, что в самом деле может быть реализовано даже еще большее приближение к идеалу рациональности.

В заключение позвольте мне перечислить основные пункты, которые я попытался выделить.

1. Подобно убеждениям, по крайней мере некоторые эмоции направлены на объекты.

2. Среди таких направленных эмоций по крайней мере некоторые являются, подобно убеждениям, позитивными или негативными, т. е. такими, которые нечто признают или отвергают в отношении своих объектов.

3. Среди таких признающих или отвергающих эмоций некоторые основаны на презентативном сознании своих объектов.

4. Те, которые основаны на презентации своих объектов в отношении определенностей, из-за которых они высоко или низко оцениваются, имеют презумптивную, или prima facie, рациональность высшего порядка.

5. Эмоциональная рациональность аналогична презумптивной рациональности убежденности в чем-то представленном.

6. Истинный конфликт между эмоциями, имеющими презумптивную рациональность высшего порядка случается, видимо, не чаще, чем среди убеждений, имеющих презумптивную рациональность высшего порядка.

7. Рациональность любой действительной эмоции только презумптивна; абсолютная рациональность как в сфере эмоций, так и в сфере убеждений – это нереализуемый идеал.

8. Тем не менее можно больше и больше приближаться к идеалу рациональности как в эмоциональной сфере, так в сфере убеждений.

Перевод с англ. К.В. Молчанова по изданию: Dorion Cairns Reason and Emotion // Husserl Studies. 2000. Vol. 17. № 1. P. 21–33.

Светлана Шолохова

Предисловие переводчика к «Размышлениям о лжи» А. Койре

Русский читатель знаком с Александром Владимировичем Койре и как с философом науки[1], и как со специалистом по вопросам религии[2], и, более того, как с автором одного из самых важных исследований по русской философской мысли XIX в.[3] Русский по происхождению, Койре прожил большую часть своей жизни в Париже и потому работал и писал по-французски, а затем, проводя каждые полгода в Принстоне, и по-английски. Его богатое наследие начало переводиться на русский язык лишь в последние два десятилетия, что, к сожалению, не позволяет нам пока еще в полной мере оценить разносторонность и глубину 50 лет философской работы.

Текст, перевод которого мы предлагаем вам в настоящем издании, занимает особое место не просто в ансамбле сочинений Александра Койре, но и в истории философии XX в. в целом. Во-первых, сюжет, разворачивающийся вокруг вопроса об отношении между ложью и политикой, с одной стороны, уникален среди сочинений по философии науки и религии, однако с другой – отнюдь не случаен для Койре. Политическая ангажированность, проявившая себя уже после событий 1905 г. и превратившаяся в то, что сегодня, возможно, уместнее назвать политической сознательностью, будет сопровождать Койре на всем его пути. Идет ли речь об его знакомстве с философией и математикой в Гёттингене, участии в Первой мировой войне, докторской диссертации, посвященной философии Бёме, или активной работе над теоретическими научными проблемами в Соединенных Штатах и в Париже, работа Койре вдохновляется прежде всего желанием возможности совместной работы историков, философов и ученых, целью

которой он видел «сохранение гуманистических ценностей»[4]. Во-вторых, упомянутая нами особенность предлагаемого текста обусловлена как его историческим положением – «Размышления о лжи» выходят в свет в 1943 г. – так и его предметом, которым стал этот переломный и трагичный момент XX столетия[5].

«Является ли сущностным бессилие истины, а обман – сущностью политики?»[6] Это один из тех вопросов, необходимых, но неизбежно вводящих нас в «неловкое положение», которые Ханна Арендт поднимет через 25 лет в статье «Нью Йоркера», сегодня, возможно, более известной, чем «Размышления» Койре. Именно Арендт в 60-е годы прошлого столетия привлекла внимание философского сообщества к необходимости переосмысления проблемы лжи и ее роли в современной политике. Целью Арендт было изобличение политической деятельности как основанной и, более того, возможной благодаря тому предпочтению, которое в ней отдается лжи перед истиной. Одновременно с тем размышления Арендт касались новых техник лжи, позволяющих отличить ложь современную, т. е. ту ее форму, которая она приобрела в XX в., от лжи традиционной.

Нам остается лишь вслед за Жаком Деррида задаваться вопросом, является ли отсутствие в работе Арендт каких-либо ссылок на текст Койре знаком того, что этот текст был ей неизвестен[7]. Родство проблематики и, в частности, некоторых утверждений касательно специфики современной лжи не может не удивить читателя. Так, например, тот факт, что определяющим для политической лжи XX в. является ее направленность на массы, а также тот факт, что главным средством манипуляции становятся публичные, медийные средства, Арендт считает ключевыми для понимания современных политических технологий. Однако мы находим подобное замечание и у Койре, для которого массовость и тотальность современной политической лжи являются не только характеристиками, но факторами, влияющими на уровень и содержание ложных политических агитаций.

Интересно, что как для Койре, так и для Арендт возможность лгать предстает как «загадочная»[8] и «удивительная»[9] способность человека создавать то, чего нет – создавать новый мир, изменяя мир уже существующий. Именно это прагматистское измерение, используемое тогда, когда ложь становится принципом всякой

деятельности, является наиболее опасным с точки зрения Койре. Опасным постольку, поскольку, с одной стороны, истина теряет всякий приоритет и растворяется в релятивистском понимании истинного, определяемом в зависимости от поставленных целей; с другой стороны, постольку, поскольку расчет на успех лживых публичных высказываний предполагает определенное понимание человека. Речь идет о новой антропологии, отталкивающейся от предположительно существующей разницы между людьми, а именно между массой и элитой, т. е. теми, кто мыслит, и теми, кому остается лишь слушать и выполнять.

Несмотря на сходство, которое существует между работами Арендт и Койре, не следует упускать из вида их различную направленность, обусловленную различными определениями понятия лжи. В отличие от Арендт, Койре не противопоставляет ложь истине факта, которую она, следуя классической традиции, противопоставляет истине разума[10]. Сопоставление лжи и фактичности оставляет на втором плане рассуждений Арендт то, что Деррида в свою очередь называет интенциональной направленностью лжи. Согласно ему, ложь противопоставляется не истине, но правдивости. Такое же понимание лжи мы находим и у Койре: именно желание обмануть другого, заставить его поверить в то, что, как известно обманывающему, не является правдой, и есть конституирующий фактор лжи[11]. Действительно, если мы остаемся в рамках различения истины и лжи, а не лжи и правдивости, то мы сталкиваемся со следующим вопросом: не позволяет ли культивируемое тоталитарными режимами презрение к истине как к единственно возможной Истине выйти им за рамки понятий истины и лжи? Не стоит ли в таком случае отказаться, например, от понятия лжи применительно к технике пропаганды? Эти вопросы глубоко волнуют Койре, так как сама их постановка грозит разрывом между политическим и этическим, а значит, как отмечает Деррида, и постановкой проблемы лжи исключительно в эпистемологических рамках[12]. Поэтому ответ, который дает Койре, однозначен и отрицателен. Речь не идет в данном случае о преодолении концептуального различения истины и лжи, но о приоритете, который окончательно и бесповоротно отдается последнему. Приоритете, который уклоняется от религиозных и философских принципов и находит свое оправдание в нормах

так называемой общественной морали, которая, отличая «нас» от «них», делает ложь допустимой и даже необходимой там, где «другие» угрожают «нашему» благополучию.

Койре подчеркивает, что он не ставит своей задачей в тексте проведение феноменологического, как он его называет, анализа лжи, предметом которого было бы изучение «места» лжи в «структуре человеческого бытия». Его задача – размышление о современной политической лжи, не сводящееся к абстрагированному от реальности анализу лжи как «теоретической возможности», размышление, важным элементом которого является описание конкретных социальных групп, в которых ложь является правилом и добродетелью. Оставив в стороне неоднозначное определение феноменологического анализа в тексте Койре, отметим, что это описание не включает в себя ни исследование способности убеждения, используемой в политической агитации, ни написание истории лжи. Отметим, однако, что в той мере, в какой одним из ключевых моментов «Размышлений» является анализ техники пропаганды тоталитарного режима, нам остается лишь удивляться вместе с Деррида отсутствию термина «идеология»[13], без которого трудно проблематизировать и понятие доверия, и лжи самому себе.

Тем не менее несмотря на то множество вопросов, которые остаются неупомянутыми или без ответа после прочтения этого скромного по своим размерам текста, мы не можем остаться равнодушными к проницательности его автора. Актуальность «Рассуждений» в вопросах, касающихся функционирования современной политической лжи, объясняется тезисом самого Койре, согласно которому политика немыслима без лжи постольку, поскольку человеку сущностно свойственно лгать. Что несет с собой это утверждение? И чем определяется это отношение между ложью и политикой? Койре был одним из первых, кто смог в решающий момент ответить на эти вопросы, не потерявшие и сегодня свой смысл. Современная политическая реальность сменила маску, но не отказалась от принципов, рожденных XX веком.

Перевод с франц. С.А. Шолоховой

Примечания

[1] См.: *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с фр. Я. Ляткера. 2-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2003; *Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М.: Логос, 2001.

[2] См.: *Койре А.* Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии 16 века. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994.

[3] См.: *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Пер. с фр. А.М. Руткевича. М.: Модест Колеров, 2003.

[4] A. Koyre: Orientation des recherches et projets d'enseignement, présentés par Alexandre Koyré à l'Assemblée des Professeurs du Collège de France reproduit dans: A. Koyre: De la mystique à la science: cours, conférences et documents. 1922–1962, édités par Pietro REDONDI. P.: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 131.

[5] Мы ссылаемся на издание: *Koyré A.* Reflexions sur le mensonge. P.: Editions Allia, 1996, 1998, 2004. Впервые текст был опубликован в Нью-Йорке в первом номере журнала «Renaissance», издаваемом Свободной школой высших исследований.

[6] Цит. по фр. изданию: *Arendt H.* Vérité et politique // La crise de la culture. P.: Gallimard; Collection «Idées», 1972. P. 290.

[7] *Derrida J.* Histroire du mensonge. Prolégomenes. P.: L'Editions de l'Herné, 2005. P. 82.

[8] *Arendt H.* Op. cit. P. 319.

[9] *Koyré A.* Reflexions sur le mensonge. P. 8.

[10] Несмотря на заимствование классической терминологии, одной из главных целей Аренд является критика а-историчности и формальности кантовского понимания истины и лжи, а вместе с ним и категорической обязательности быть правдивым. См.: *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.

[11] Факт, отмеченный еще Аристотелем. См.: *Аристотель.* Метафизика. D 29 1024b–1025a; ссылка по: *Derrida J.* Histroire du mensonge. Prolégomenes. P. 12.

[12] *Derrida J.* Op. cit. P. 89–90.

[13] Ibid. P. 106.

Александр Койре

Размышления о лжи

Никогда не лгали так, как в наше время. Ни так нагло, ни так систематично и постоянно. Кто-то, возможно, скажет, что в этом нет ничего особенного, что ложь стара как мир или по крайней мере как человек, mendax ab initio[1]; что политическая ложь родилась вместе с самой цивилизацией и что история постоянно нас ей учит; и, наконец, если не углубляться в прошлое, что лживая пропаганда Первой мировой войны и предвыборная ложь последовавшей за ней эпохи достигли таких уровней и установили такие рекорды, которые будет очень трудно превзойти.

Пожалуй, все это верно. Или почти все. Безусловно, человек определяется речью, а последняя вводит возможность лжи, и не в обиду Порфирию будет сказано, лгать в гораздо большей степени свойственно человеку, чем смеяться. Верно и то, что политическая ложь существовала всегда, а правила и техники того, что когда-то называли демагогией, а сегодня пропагандой, были систематизированы и кодифицированы тысячи лет назад[2]. И, безусловно, именно плоды этих техник, пропаганда позабытых и покоящихся в пыли империй все еще обращаются к нам сегодня с высоты стен Карнака и скал Анкары.

Несомненно, человек лгал всегда. Лгал самому себе. И другим. Лгал ради удовольствия – удовольствия реализовывать эту удивительную способность «говорить то, чего нет», и создавать собственным словом мир, единственным автором и причиной которого является он сам. Лгал также, чтобы защитить себя: ложь – это оружие. Оружие, предпочитаемое низшим и слабым[3], который, обманывая противника, самоутверждается перед ним и мстит ему[4].

Однако мы не собираемся проводить феноменологический анализ лжи, изучать то место, которое она занимает в структуре человеческого бытия: это составило бы том. Мы бы хотели поразмышлять немного о лжи современной, в особенности о современной политической лжи. Так как, несмотря на ту критику, которая будет сделана в наш адрес, и ту, которая исходит от нас самих, мы все же убеждены в том, что в этой области, quo nihil antiquis[5],

современная эпоха, или, точнее, тоталитарные режимы, ввели серьезные новшества.

Инновация, наверное, не тотальна, и тоталитарные режимы лишь довели до конца некоторые тенденции, установки и техники, которые существовали задолго до них. Нет ничего абсолютно нового в этом мире, все имеет свои истоки, свои корни и свое начало; и всякий феномен, понятие и тенденция, доведенные до конца, изменяются и трансформируются в нечто принципиально другое.

Итак, мы настаиваем на том, что никогда не лгали так, как в наше время, и что никогда не лгали столь массово и столь тотально, как сегодня.

Никогда не лгали так... действительно, день за днем, час за часом, минута за минутой потоки лжи изливаются на мир. Речь, текст, газета, радио... весь технический прогресс поставлен на службу лжи.

Современный человек – и здесь мы снова имеем в виду человека в эпоху тоталитарного режима – купается во лжи, дышит ложью, и подчинен лжи[6] в каждый миг своей жизни.

Что касается качества современной лжи – мы хотим поговорить об интеллектуальном качестве – его изменение обратно пропорционально росту ее объема. Впрочем, это само собой разумеется. Современная ложь – именно эпоха, в которой она существует, ее и отличает – создается массово и для массы. А всякая массовая продукция, всякая продукция, в особенности интеллектуальная массовая продукция, предназначенная для массы, вынуждена снижать свои *стандарты*. И если нет ничего более изощренного, чем техника современной пропаганды, то и нет ничего более топорного, чем содержание ее утверждений, которые изобличают абсолютное и тотальное презрение к истине. И даже к простому правдоподобию. Презрение, которое соответствует (как считают те, кто его испытывают) умственным способностям тех, к кому оно обращено.

Возникает вопрос – и над этим вопросом действительно задумывались, можно ли в таком случае говорить о «лжи». Действительно, понятие «ложь» предполагает понятие истины, противоположностью и отрицанием которой она является, так же как понятие ошибочного предполагает понятие верного. Но официальные философы тоталитарных режимов единогласно говорят о том, что понятие объективной истины, одной для всех, не имеет никакого

смысла и что критерием «истины» является не ее универсальная ценность, но ее соответствие духу расы, нации или класса, ее расовая, национальная или социальная полезность. Продолжая и доводя до конца биологические, прагматистские и националистские теории истины, довершая таким образом то, что очень верно было названо «предательством интеллектуалов», официальные философы тоталитарных режимов отрицают ценность, присущую мысли, которая для них является не светом, а оружием. Ее цель, ее функции, говорят они нам, не в том, чтобы открывать нам реальность, т. е. то, что есть, но в том, чтобы помочь нам изменить эту реальность, преобразовать ее, ведя нас к тому, чего нет. Поэтому, как это было известно с давних пор, миф зачастую предпочтительнее науки, а риторика, адресованная чувствам, – доказательств, адресованных разуму.

Поэтому в своих публикациях (даже в тех, которые считаются научными), в своих выступлениях и, естественно, в своей пропаганде представители тоталитарных режимов редко обременяют себя объективной истиной. Будучи сильнее, чем сам всемогущий Бог, они изменяют на свой лад настоящее и даже прошлое[7]. Исходя из этого, можно было бы сделать вывод – и его иногда делали, – что тоталитарные режимы находятся по ту сторону истины или лжи.

Мы же полагаем, что это не так. Различие между истиной и ложью, воображаемым и реальным, остается вполне действительным даже внутри концепций тоталитарных режимов. То, что изменилось, – это место и роль: тоталитарные режимы основаны на примате лжи.

Место лжи в человеческой жизни весьма любопытно. Правила религиозной морали, по меньшей мере в том, что касается мировых религий, в особенности тех, что берут свои истоки в библейском монотеизме, строго и безоговорочно осуждают ложь. Впрочем, это понятно: их Бог, будучи Богом света и бытия, с необходимостью является также и Богом истины. Следовательно, лгать, т. е. говорить то, чего нет, деформировать истину и скрывать бытие – это грех. И грех очень серьезный: грех гордости и грех против духа; грех, который отдаляет нас от Бога и который противопоставляет нас Ему. Слово праведника, так же как и божественное слово, может и должно быть исключительно словом истины.

Философские морали, кроме некоторых крайне строгих случаев (к примеру, у Канта или Фихте), являются, вообще го-

воря, гораздо более снисходительными. Более человечными. Бескомпромиссные в том, что касается позитивной и активной формы лжи, suggestio falsi, они гораздо менее принципиальны в отношении ее негативной и пассивной формы: suppressio veri. Им известно, что, согласно пословице, «не всякую истину стоит говорить». По крайней мере не всегда. И не всем.

В гораздо большей степени, чем морали в основе своей исключительно религиозные, философские морали принимают в расчет то, что ложь выражается в словах[8] и что всякое слово обращено к кому-то[9]. Лгут не «в воздух» [в пространство]. Лгут – как и говорят или не говорят правду – кому-то. Но если истина действительно «кормилица души», то она прежде всего кормилица сильных душ[10]. Для других же она может быть опасна. По меньшей мере в чистом виде. Она даже может их ранить. Необходимо ее дозировать, смягчать, прикрывать. Кроме того, необходимо учитывать последствия ее использования, учитывать, что она может принести тем, кому она будет сказана.

Таким образом, нет общего морального обязательства говорить правду всем. И все не имеют права требовать этого от нас[11].

Нормы общественной морали, морали реальной, которая находит выражение в наших нравах и которая фактически управляет нашими действиями, гораздо более трусливы, чем правила философской морали. Вообще говоря, эти нормы осуждают ложь. Все знают, что лгать – это «нехорошо»[12]. Но это осуждение далеко не абсолютно. Запрет далек от того, чтобы быть всеобщим. Есть случаи, когда ложь допустима, разрешена и даже желательна.

И снова анализ, двигающийся в этом направлении, мог бы далеко нас увести. Grosso modo можно констатировать, что ложь допустима, пока она не мешает нормальному функционированию социальных отношений, пока она «никому не навредила»[13]. Она разрешена, пока она не разрывает социальную связь, объединяющую группу, т. е. пока она осуществляется не внутри группы, «нас», а вне ее: мы не обманываем «своих». А что касается других[14]... в конце концов, не потому ли они «другие»?

Ложь – это оружие. Следовательно, ее использование в борьбе является законным. Было бы даже глупым не делать этого. Однако при условии использовать ее только против врагов и не оборачивать ее против друзей и союзников.

Поэтому, вообще говоря, можно лгать противнику и обманывать врага. Существует мало таких обществ, как, например, маори, которые настолько благородны, что запрещают использование военных хитростей. Еще меньше существует таких, как квакеры или ваххабиты, которые настолько религиозны, что запрещают любую ложь в отношении другого, чужака, противника. Практически везде считается, что дезинформация[15] допустима во время войны.

Ложь не является рекомендованной в мирных отношениях. Однако (поскольку иностранец является потенциальным врагом) правдивость никогда не считалась главным качеством дипломатов.

Ложь более или менее допускается в торговле: здесь также порядки навязывают нам границы, которые имеют тенденцию становиться все более и более узкими[16]. Тем не менее самые строгие принципы торговли с легкостью допускают ложь, которая используется в рекламе.

Ложь остается, таким образом, допустимой и принятой. Но исключительно допустимой и принятой. В некоторых случаях. Исключением остается война, во время которой использовать ложь становится правильно и хорошо.

Но что если война из состояния исключительного, эпизодического и проходящего превратилась бы в состояние постоянное и нормальное? Очевидно, что ложь из исключительного случая тоже стала бы нормальной, а социальная группа, которая видела бы и ощущала бы себя окруженной врагами, в любой момент, не колеблясь, использовала бы против них ложь. Истина для своих, ложь для других – это стало бы правилом, вошло бы в обычаи рассматриваемой группы.

Далее. Завершим разрыв между «мы» и «они». Преобразуем фактическую враждебность в неприязнь в некотором роде сущностную, фундированную в самой природе вещей[17]. Сделаем наших врагов угрожающими и могущественными. Очевидно, что любая группа, помещенная в мир неустранимых и непримиримых противников, увидела бы пропасть между ними и собой. Пропасть, которую никакая связь, никакое социальное обязательство не могли бы преодолеть[18]. Кажется очевидным, что для такой группы ложь – ложь для «других», разумеется, – не была бы ни просто допустимым поступком, ни даже элементарным руководством для общественного поведения, но она стала бы обязательной и превра-

тилась бы в добродетель. А неуместная истинность, неспособность лгать, вместо того чтобы быть благородным принципом, стала бы недостатком, признаком слабости и недееспособности.

Анализ, очень краткий и отнюдь не полный, который мы только что провели, не является – ему до этого очень далеко – простым диалектическим упражнением, абстрактным изучением абсолютно теоретической возможности. Совсем наоборот: нет ничего более конкретного и реального, чем социальные группы, схематическое описание которых мы попытались набросать. Не составит труда дать и даже приумножить количество примеров обществ, умственная структура которых по разным показателям демонстрирует главные черты или, лучше сказать, главные нарушения, которые мы только что обозначили[19].

Итак, те показатели, которые мы проследили в нисходящем порядке, выражают, как нам кажется, действие трех факторов.

1. Степень удаленности и противостояния между рассматриваемыми группами. От естественной враждебности к чужаку, потенциальному и даже реальному врагу далеко до священной ненависти, которая вдохновляет сражающихся в религиозных войнах[20]. А от последней так же далеко до биологической жестокости, которая руководит участниками войн расового уничтожения.

2. Соотношение сил, т. е. степень опасности, которая угрожает группе со стороны соседей-врагов. Ложь, как мы уже говорили, – это оружие. И в особенности оружие более слабого: хитрость не используется против тех, кто будет раздавлен без особого риска; наоборот, хитрят для того, чтобы избежать опасности[21].

3. Уровень частоты контактов между группами противников и их членами. Действительно, если эти группы, сколь бы враждебными они ни были, никогда не входят в контакт (разве что на поле битвы), если члены одной группы никогда не встречаются с членами другой, у них будет – помимо военных хитростей – очень мало случаев, чтобы лгать другим. Ложь предполагает контакт, она предполагает и требует обмена.

Последнее замечание обязывает нас продолжить анализ. Отнимем у нашей группы возможность существовать автономно. Окунем ее целиком во враждебный мир посторонней группы, погрузим ее в центр враждебного общества, с которым она находится в ежедневном контакте: очевидно, что для рассматриваемой группы

способность лгать станет тем нужнее и достоинство лжи будет тем ценнее, чем больше будет увеличиваться и возрастать интенсивность внешнего давления, напряжения между «мы» и «они», «их» неприязнь к «нам», «их» угрозы по отношению к «нам».

Представим крайнюю ситуацию: пусть враждебность будет абсолютной и тотальной. Очевидно, что социальная группа, перемены в которой мы пытаемся проследить, оказывается вынужденной исчезнуть. Исчезнуть фактически или, применяя в совершенстве технику и оружие лжи, исчезнуть в глазах других, ускользнуть от своих противников и скрыться под покровом тайны от угрозы с их стороны.

Теперь все наоборот: ложь для нашей группы, ставшей тайной группой[22], будет больше чем добродетелью. Она станет условием существования, ее привычным, фундаментальным и главным модусом бытия.

В связи с самим фактом тайны некоторые характерные черты, присущие любой социальной группе как таковой, окажутся ярко выраженными и выходящими за любые рамки. Так, например, любое сообщество создает более или менее проницаемую и преодолимую границу между собой и другими. Любое сообщество сохраняет к своим членам привилегированное отношение, устанавливает между ними определенную степень единства, солидарности, «дружбы». Любое сообщество придает необыкновенную важность сохранению границ, отделяющих нас от «них», и, следовательно, защите символических деталей, которые в некотором роде формируют ее содержание. Любое сообщество, по крайней мере любое живое сообщество, рассматривает принадлежность к группе как привилегию и честь[23] и видит в верности сообществу долг со стороны всех его членов. И, наконец, любое сообщество, поскольку оно укрепляется и достигает определенных размеров, предполагает определенную организацию и определенную иерархию.

Эти черты усугубляются в тайном обществе: граница, продолжая оставаться в определенных условиях преодолимой, становится непроницаемой[24]. Доступ в сообщество превращается в необратимый акт посвящения[25]. Солидарность превращается в страстную и исключительную преданность. Символы приобретают сакральную ценность. Верность сообществу становится высшим, иногда даже единственным долгом его членов. Что касается иерархии, стано-

вясь секретной, она также приобретает абсолютную и сакральную ценность. Дистанция между уровнями возрастает, авторитет становится безграничным, а подчинение perinde ac cadaver – правилом и нормой отношений между членами группы и ее руководителями.

И более того. Всякое тайное общество (которое может быть обществом доктрины или обществом действия), секта или заговор (впрочем, границу между этими двумя типами обществ достаточно трудно обозначить: общество, сконцентрированное на какой-либо деятельности, является или практически всегда становится обществом какой-либо доктрины), является обществом тайны или даже тайн. Мы хотим сказать, что даже в случае общества действия, как, например, гангстерская банда или кулуарный заговор, которое отнюдь не располагает какой-либо тайной или эзотерической доктриной, секреты которой оно было бы обязано охранять, скрывая их от глаз непосвященных, само существование такого сообщества оказывается неразрывно связанным с сохранением тайны и даже двойной тайны: во-первых, тайны ее существования, во-вторых, тайны ее целей и деятельности.

Из этого следует, что высший долг члена тайного общества, поступок, в котором выражается его преданность и верность этому обществу, поступок, которым утверждается и подтверждается его причастность к группе, состоит парадоксальным образом в сокрытии самого его *факта*[26]. Скрывать то, что есть, и для этого изображать то, чего нет, – таков, следовательно, модус существования, который всякое тайное общество неизбежно навязывает своим членам.

Скрывать то, что есть, изображать то, чего нет... Это предполагает, очевидно, не говорить (никогда) то, что думаешь, и то, во что веришь, и говорить (всегда) обратное. Фактически для любого члена тайного общества слово является лишь средством утаивать свою мысль.

Таким образом, все, что говорится, – ложно. Всякое слово, по меньшей мере всякое публично произнесенное слово, является ложью. Только то, что не говорят, или то, что по меньшей мере открывают только «своим», является или может быть истинным[27].

Следовательно, истина всегда эзотерична и скрыта. Она всегда недоступна для публичного, вульгарного и профанного. И даже для того, кто посвящен не полностью.

Всякий член тайного сообщества, заслуживающий своей роли, имеет о ней полное представление. Именно поэтому он никогда не поверит тому, что он услышит на публике от человека из своего собственного сообщества. И в особенности он никогда не примет за истину нечто, что будет публично объявлено его руководителем. Так как не к нему будет обращаться его руководитель, но к «другим», к тем «другим», которых он должен ослеплять, оставлять в дураках и обманывать[28].

Таким образом, и это еще один парадокс, именно в отказе верить тому, что говорится и объявляется, выражается доверие члена тайного сообщества своему руководителю.

Нам, наверное, могли бы возразить, что наш анализ, каким бы верным он ни был, отходит в сторону. Тоталитарные правительства, увы, подобны тайным обществам, окруженным грозными и могущественными противниками и вынужденным в силу этого искать защиты во лжи, вынужденным прятаться и скрываться[29]. И даже «единые партии», которые составляют основу тоталитарных режимов, не могут, скажут нам, иметь ничего общего с сообществами заговорщиков: ведь они действуют среди бела дня. Поэтому их цель, состоящая далеко не в том, чтобы закрыться и отгородиться от других, но в том – и цель эта явная и очевидная, чтобы поглотить всех этих «других», объединить и охватить всю нацию (или расу) целиком.

К тому же можно было бы оспорить и связь, которую мы хотим установить между тоталитаризмом и ложью. Можно было бы сослаться на то, что, вместо того чтобы прятать и скрывать цели, близкие и далекие от их действий, тоталитарные правительства всегда провозглашали их urbi et orbi (на что ни у одного демократического правительства никогда не хватало смелости) и что смешно обвинять во лжи кого-нибудь, кто, например, как Гитлер, объявил публично (и даже написал черным по белому в «Mein Kampf») программу, которую затем он реализовывал пункт за пунктом.

Все это, пожалуй, верно, но лишь отчасти. Именно поэтому те возражения, которые мы только что сформулировали, не кажутся нам хоть сколько-нибудь решающими.

Действительно, Гитлер (так же как и другие главы тоталитарных государств) публично объявил всем свою программу

действий. Но как раз потому, что он знал, что в нее не поверят «другие», его заявления не были приняты всерьез непосвященными. Именно говоря им истину, он был уверен, что обманет и усыпит бдительность своих противников[30].

Здесь действует старая макиавеллиевская техника лжи второго уровня, самая извращенная из всех, в которой сама истина становится безупречным и простым инструментом дезинформации[31]. Очевидно, что эта «истина» не имеет ничего общего с истиной.

Верно и то, что ни государства, ни тоталитарные партии не являются тайными обществами в прямом смысле этого слова и что они действуют публично. И как раз посредством публичности они являются в буквальном смысле слова *заговорами среди бела дня*. В этом и состоит нововведение, о котором мы говорили ранее.

Заговор среди бела дня – новая и любопытная форма сообщества, нацеленного на действие, присущая эпохе демократии, эпохе цивилизации масс, не окруженной угрозой и, следовательно, не нуждающейся в том, чтобы скрываться. Как раз наоборот: будучи вынужденной действовать на массы, завоевывать массы, объединять и организовывать массы, она нуждается в том, чтобы показываться на свет и даже концентрировать этот свет на самой себе и в особенности на своих руководителях. Члены одного и того же сообщества не нуждаются в том, чтобы прятаться, наоборот, они могут афишировать свою причастность к сообществу, «партии», они могут делать его видимым и узнаваемым другими и даже ими самими с помощью внешних знаков, эмблем, значков, ношения повязок или даже формы, с помощью ритуальных действий, совершаемых на публике. Но поскольку они являются членами тайного общества (и несмотря на то что, как мы только что сказали, заговор среди бела дня неизбежно стремится стать организацией масс), они сохранят дистанцию между собой и другими. Принятие внешних признаков причастности к «партии» лишь подчеркнет оппозицию и сделает более четкой границу, которая отделяет их от окружающих. Верность сообществу останется главной добродетелью для его членов. Внутренняя иерархия «партии» будет иметь вид и структуру военной организации, а правило non servatur fides infidelibus будет соблюдаться еще более тщательно. Так как, если заговор среди бела дня и не является *тайным* обществом, то тем не менее он представляет собой общество *тайны*.

Победа, т. е. успех заговора, не уничтожит те характерные черты, которые мы указали. Она ограничится ослаблением одних, но зато усилит другие и, в частности, укрепит чувство превосходства нового правящего класса, его убежденность в причастности к элите, аристократии, абсолютно отделенной от массы[32].

Тоталитарные режимы являются не чем иным, как подобного рода заговорами, имеющими свой исток в ненависти, страхе и зависти; заговорами, питаемыми желанием мести, доминирования и грабежа. Это заговоры, которые преуспели или, лучше сказать (и это важно), *частично* преуспели: преуспели в том, чтобы заставить признать себя в своих странах, завоевать власть, захватить государство. Но которые, однако, не преуспели (пока еще) в том, чтобы реализовать поставленные перед собой цели[33], и которые поэтому они продолжают замышлять.

Можно было бы задаться вопросом о том, не является ли понятие заговора среди бела дня противоречием in adjecto. Заговор предполагает тайну и секрет. Как он может совершаться среди бела дня?

Безусловно, всякий заговор предполагает тайну, тайну, которая непосредственно касается его целей. Целей, которые он должен скрыть как раз для того, чтобы быть в состоянии их достигнуть, и которые известны только тем, кто «в» заговоре. Но заговор среди бела дня не составляет никакого исключения из этого правила, так как (и мы только что это сказали), не будучи тайным обществом, он тем не менее является обществом тайны.

И все-таки каким образом общество подобного рода, т. е. общество, которое действует публично, которое стремится к организации масс и пропаганда которого адресована массам, было бы способно сохранить тайну? Вопрос является совершенно легитимным. Но ответ не настолько труден, насколько это может показаться сначала. Более того, он прост, поскольку есть только один способ хранить тайну: не раскрывать ее или раскрывать ее только тем, относительно кого мы уверены, – элите посвященных.

Следовательно, логично, что в заговоре среди бела дня эта элита, единственная, кто осведомлен на счет реальных целей заговора, формируется руководителями и ведущими членами «партии». И поскольку последняя осуществляет публичные действия и руководители ее действуют публично и обязаны

публично излагать свою доктрину, а также создавать публичный дискурс и делать публичные заявления, следовательно, сохранение тайны предполагает постоянное применение правила: всякое публичное высказывание является криптограммой и ложью. Ею является и теоретическое высказывание, и политическое обещание; и официальная теория[34] или религия, и требование, закрепленное договором.

Non servatur fides infidelibus остается главным правилом. Посвященные это знают. Посвященные и те, кто достойны ими быть. Они понимают, расшифровывают и различают то, что скрывает истину.

Другие – противники, масса, включая массу, примыкающую к сообществу, – принимают публичные заявления за истину и тем самым проявляют себя недостойными узнать тайную истину и стать частью элиты.

Посвященные, члены элиты, посредством знания, интуитивного и непосредственного[35], понимают сокровенную и глубокую мысль руководителя, знают тайные и реальные цели движения. Поэтому их отнюдь не смущают противоречия и беспочвенность его публичных заявлений: они *знают*, что их целью является обман массы, противников, «других», и они восхищаются руководителем, который так хорошо применяет и использует ложь. Что касается других, тех, которые верят, они показывают своим доверием свою нечувствительность к противоречиям, неподверженность сомнениям и неспособность мыслить.

Установка, которую мы только что описали, свойственная всем тоталитарным режимам и в особенности, разумеется, тоталитарному режиму par excellence, т. е. гитлеровскому режиму[36], явно предполагает понятие человека, антропологию. Но принципиальное отличие тоталитарной антропологии от антропологии демократической и либеральной состоит отнюдь не в опрокидывании ценностей, каковое, унижая мысль, ум, разум, поставило бы на вершину человеческого бытия темные, «теллургические» силы инстинкта и крови.

Тоталитарная антропология скорее настаивает на важности, на роли и примате действия. Но она ни в коем случае не презирает разум[37]. Или по меньшей мере то, что она презирает или, точнее, ненавидит – это исключительно его высшие формы, интуитив-

ный разум, теоретическая мысль, *нус*, как его называли греки. Что касается разума дискурсивного, разума рассуждающего и рассчитывающего, она никоим образом не пренебрегает его ценностью[38]. Как раз наоборот. Она ставит его так высоко, что отказывает в нем большинству смертных. В тоталитарной антропологии человек не определяется мыслью, разумом, суждением как раз потому, что, согласно ей, абсолютное большинство людей лишены его. Впрочем, можно ли в этом случае продолжать говорить о человеке? Нет. Так как тоталитарная антропология не признает существование человеческой сущности, единой и общей для всех[39], для нее не существует разницы в степени между одним человеком и «другим человеком», но существует разница в природе. Старое греческое определение, которое определяет человека как *zoon logicon*, основано на двусмысленности: не существует необходимой связи между логосом-разумом и логосом-словом, как нет и общей меры для человека как животного разумного и человека как животного говорящего. Так как животное говорящее является прежде всего животным легковерным, а животное легковерное – это как раз то, которое не думает[40].

Для тоталитарной антропологии мысль, т. е. разум, различие между верным и ложным, решение и суждение – это вещи очень редкие и мало распространенные в мире. Это дело элиты, а не массы. Что касается последней, она ведома или, лучше сказать, сломлена под действием инстинкта, страсти, чувств и озлобленности [ressentiment]. Она не умеет думать. Или хотеть. Она умеет только подчиняться и верить[41].

Она верит всему, что ей говорят. Лишь бы ей это говорили достаточно настойчиво. И только бы потворствовали ее страстям, ненависти и страхам. Таким образом, бесполезно стараться остаться по эту сторону границ правдивости: наоборот, чем больше, чем массовее, чем резче лгут, тем больше поверят и скорее последуют. Бесполезно также и стараться избежать противоречия: масса никогда не заметит его. Бесполезно пытаться согласовывать то, что говорят одним, с тем, что говорят другим: никто не поверит тому, что говорится другим, и все поверят тому, что говорится *именно им*[42]. Бесполезно добиваться когерентности: у массы нет памяти[43]. Бесполезно скрывать от нее истину: она совершенно неспособна ее воспринять. Бесполезно

даже скрывать от нее то, что ее обманывают: масса никогда не поймет, что речь идет о ней, что речь идет о приемах, которые применяются к ней[44].

Именно на эту антропологию опирается пропаганда членов заговора среди бела дня, и успех, который она одерживает, объясняет совершенно нечеловеческое презрение сторонников тоталитарного режима – мы имеем в виду членов элиты, которая в курсе, – к массе[45], как к массе противников, так и к массе единомышленников. К массе, т. е. ко всем, кто им верит и кто за ними идет, а также к тем, кто, не следуя за ними, все же им верит. Мы не собираемся оспаривать обоснованность этой установки. Она нам кажется достаточно легитимной. С другой стороны, представители и руководители тоталитарных режимов имеют все возможности, чтобы судить об интеллектуальной и моральной ценности их единомышленников и их жертв.

Мы ограничимся простой констатацией того, что если успех заговора сторонников тоталитарного режима может считаться экспериментальным доказательством их антропологической доктрины, а также идеальной эффективности основанных на ней методов обучения и образования, то это доказательство ценно только для их стран и их народов. Оно не имеет ценности для других, особенно для демократических стран, которые, будучи исключительно недоверчивыми, показали себя неподдающимися тоталитарной пропаганде, так как в этих странах эта пропаганда, хотя она и поддерживалась локальными заговорами, в конечном счете смогла обмануть только одну партию, которая называла себя «социальной элитой». Таким образом (и это последний парадокс, который по сути таковым не является), именно народные массы этих как будто вырождающихся и слабеющих, согласно самим принципам тоталитарной антропологии, демократических стран оказались принадлежащими к высшей категории человечества и состоящими из мыслящих людей, в то время как именно тоталитарные псевдоаристократии представляют собой категорию низшую, категорию людей легковерных и немыслящих.

Перевод с фр. С.А. Шолоховой

Примечания

[1] Букв. [человек], лгущий с самого начала. Койре создает выражение mendax ab initio, соединяя латинское выражение ab initio (с начала) и глагол mendax (как в Mendax in uno, mendax in omnibus – Солгавший в одном лжет во всем) (Прим. перев.).

[2] Уже в диалогах Платона, и особенно в «Риторике» Аристотеля, мы находим важный анализ психологической структуры и, следовательно, техники, пропаганды.

[3] Обманывая своего противника или своего господина, более слабый оказывается «сильнее», чем он.

[4] Обман – это также унижение, что объясняет зачастую беспричинную ненависть со стороны женщин и рабов.

[5] «В отношении которой у древних не было ничего подобного» (Прим. перев.).

[6] Тоталитарный режим сущностно связан с ложью. Поэтому во Франции никогда не лгали так, как тогда, когда, провозгласив движение к тоталитарному режиму, маршал Петен заявил: «Я ненавижу ложь!»

[7] Необходимо изучить с этой точки зрения преподавание истории тоталитарных режимов и их инвариантов. Новые учебники по истории во французских школах могли бы предоставить широкое поле для размышлений.

[8] Понятие «слово» взято в данном случае в самом широком смысле выражения и предложения. Очевидно, что можно лгать и не открывая рта.

[9] Религиозные нормы морали делают истину обязательной по отношению к Богу, но не к людям. Они запрещают лгать «перед Богом» (devant Dieu) и «людям» (aux hommes).

[10] Это представление иногда встречается даже в религиозных нормах морали. Du lait aux enfants, du vin aux adultes [цитата из Павла].

[11] Мы должны говорить правду тем, кого уважаем – равным себе или превосходящим нас. И наоборот, отказ в истине предполагает отсутствие уважения, почтения.

[12] «Джентльмен не врет». Правдивость – это аристократическая добродетель, связанная с понятием чести. Для раба – это не добродетель, но долг, обязательство.

[13] Лицемерие общепринятых форм общественного поведения: учтивость, вежливость и др. не являются ложью.

[14] «Свои» имеют право на истину, а «другие» – нет.

[15] В значении обмана.

[16] Слова «торговец» и «лжец» были когда-то синонимами. «Не обманешь – не продашь» – гласит старая славянская пословица. Сегодня принято, что для торговца «честь – лучшая политика».

[17] Лучший способ довести оппозицию до конца – это сделать ее биологической. Не случайно фашизм стал расизмом.

[18] Состояние войны – это нормально... Враждебность внешнего мира... Таковы постоянные идеи, которые тоталитарные общества внушают своим народам.

[19] Приведем для примера то, как тренируется лгать молодой спартанец или молодой индиец, менталитет маррана или иезуита.

[20] Именно менталитет [психология] религиозной войны отражает знаменитую формулу: non srvatur fides infidelibus.

[21] Ложь – это оружие; оно не используется, если нам не угрожают и если мы не пытаемся избежать опасности. Из этого следует, что сообщество примет правило лгать, только если, будучи более слабым, оно будет атаковано или преследуемо. Если же – нет, то изменений не происходит, даже в случае джайнистской секты и Парси. Сформированное общество является абсолютно и строго закрытым.

[22] Изучение тайного общества обычно пренебрегалось социологией. Пожалуй, мы знаем относительно хорошо тайные общества Экваториальной Африки; зато мы не знаем ничего или почти ничего о тайных обществах, которые существовали и существуют в Европе. Или, если даже иногда мы знаем их историю, остается неизвестной типологическая структура этих обществ, важность которой признавал практически только Зиммель.

[23] Конечно, существуют такие группы, как, например, сообщества париа, которые сами рассматривают причастность к сообществу как несчастье или бесчестие. Эти группы в итоге, как правило, исчезают. Но пока они существуют, они рассматривают любой побег как предательство.

[24] Классический тип тайного общества – это группа, в которую получают доступ через обряд посвящения, имеющий обычно несколько ступеней. Тайные общества, предполагающие передачу причастности к ней по наследству, тоже существуют, однако они очень редки, и, кроме того, эти группы также предполагают обряды посвящения. По сути, в этих обществах именно посвящение является тем, что передается по наследству или закрепляется по праву наследства.

[25] Группы посвященных не обязательно являются тайными обществами.

[26] Дело обстоит совершенно иначе в сообществе религиозной или открытой политической пропаганды, сообществе, участники которого принимают или ищут жертву, чтобы засвидетельствовать свою веру, для которых жертва является средством пропаганды и действия.

[27] Поэтому необходимо тщательно отличать публичное заявление от передачи более или менее тайной и полной эзотерической истины для посвященных или кандидатов в посвященные.

[28] Верить эзотерическим данным и утверждениям – значит свидетельствовать о самой недостаточности посвящения, дисквалифицировать себя.

[29] Известно, однако, до какой степени тоталитарные режимы культивируют у своих союзников и своих народов психологию преследуемого праведника, избранного народа, окруженного миром врагов, которые ущемляют его права и угрожают его существованию: характерное разворачивание реальной ситуации, которое питает приступы неполноценности тоталитарных государств.

[30] Техника лжи второго уровня, как это прекрасно известно, широко использовалась бисмарковской дипломатией. Ее использование одновременно с использованием простой лжи, целью которой было спутать противника, характеризует тоталитарную дипломатию.

[31] Дезинформация противников; зато «свои», посвященные и те, кто заслуживает ими быть, находят в этом объявление и выражение истины.

[32] Можно назвать ее «аристократией лжи», если эти слова вяжутся друг с другом. На самом деле элита лжи является с необходимостью лживой элитой, какократией, но отнюдь не аристократией.

[33] Для тех, кто умеет читать: цель подчинить весь мир ясно сформулирована в «Mein Kampf».

[34] Теория – это тоже пропаганда, распространяемая, правда, непосвященными, которые в нее верят.

[35] Для посвященного или для того, кто считает себя таковым, устанавливается некоторого рода мистический контакт между ним и руководителем.

[36] Итальянский фашизм, хотя tempor prior, является лишь слабым подобием, если не карикатурой, на гитлеровский тоталитаризм.

[37] Она презирает человека, а точнее, тоталитарного человека cf. *Avord R.* Tyrannie et mépris des homes // France Libre. 1942. № 16.

[38] Как это возможно? Тоталитаризм, который официально (т. е. предположительно и ложно) дискредитирует разум и рациональную

систему, отдавая приоритет видимости и органическим связям, фактически запускает самый жесткий механизм.

[39] Между членами элиты и остальными людьми, homo sapiens и homo credulus, для тоталитарной антропологии существует столько же различия, сколько для гностической антропологии между материальными и воздушными или в аристотелевской антропологии между свободным человеком и рабом.

[40] Животное мыслящее стремится к мышлению; животное легковерное – к уверенности.

[41] Credere, obedire, combatterre – таков долг народа. Мышление – удел вождя.

[42] Техника такой лжи действует согласно принципу «Вот крылья у меня – я птица! Я мышь и из мышей природных» (Пер. А. Измайлова; Прим. перев.). Ее преимущество в том, что она возбуждает ложное доверие, которое равноценно (в эмоциональном плане) ложному посвящению, которое дает обманутым (ложное) удовлетворение верить, что они – исключение, что они посвящены в «тайну», испытывать чувство превосходства и, следовательно, удовольствия, видя, что «другие» поддаются лжи.

[43] «Итальянцы – это скандинавы», – объявил однажды Муссолини, после того как в течение нескольких лет он публично и письменно высмеивал гитлеровский расизм.

[44] Именно поэтому Гитлер мог излагать свою теорию лжи в «Mein Kampf». Очень немногие из его читателей поняли, что он говорил о них.

[45] Понятие массы приобретает, таким образом, смысл в некотором роде качественный и функциональный: «масса» определяется неспособностью мыслить, а последняя проявляется и обнаруживается и посредством того факта, что масса верит доктринам, учениям, обещаниям фюрера, дуче и других вождей тоталитарных режимов. Очевидно, что взятое в этом смысле понятие «масса» более не обозначает социальную категорию, но категорию интеллектуальную и то, что члены «массы» отбираются зачастую из «социальной элиты».

Резюме

В.И. Молчанов

Чувства разума и Apriori телесности

В статье проводится различие, во-первых, между чувствами разума и ощущениями, или чувственностью, во-вторых, между чувствами разума и эмоциями. Чувства разума особое измерение самого разума, что позволяет поставить под вопрос традиционные разделение «познавательной способности» на разум, рассудок и чувственность, а также разделение сферы психических феноменов на три класса – на представления, суждения и эмоции.

Ставится вопрос об истоках чувств разума, которые следует искать в связи телесности и суждений, телесности и познания. В этом аспекте кантовская аналогия между ориентацией в пространстве и ориентацией в мышлении открывает новые возможности. Инверсия этой аналогии позволяет сравнить определенное, и притом фундаментальное чувство разума с определенным и притом фундаментальным телесным чувством, а именно: чувство очевидности с чувством равновесия.

Ключевые слова: Чувства, разум, телесность, суждение, очевидность, равновесие.

З.А.Сокулер

Эмоции и разум при свете дня и в ночи бытия:
к интерпретации учения Э. Левинаса

Цель статьи – исследовать мотивы и особенности левинасовской трактовки трансценденции. Для Левинаса, в акте трансценденции человек выходит за собственные пределы – но не к бытию, не к Богу, а к другому человеку. Это связано с тем, что, для Левинаса, присутствует в мире не Бог, а лишь оставленный им след: лицо другого, беспричинная доброта, иногда проявляемая людьми по отношению друг к другу. На материале талмудической лекции «По ту сторону воспоминания» показывается, что мотивы идеи отсутствия Бога уходят в неразрешимость проблемы теодицеи. Утверждается, что в понятиях пассивности, близости, для-другого, Левинас предлагает некую трансцендентальную структуру эмоций.

Ключевые слова: эмоции, разум, познание, трансценденция, il y a, пассивность, близость, другой, телесность

Д. Моран

Гуссерль, Катц, Мерло-Понти:
переплетение и «двойное ощущение»

В статье рассматривается феномен двойного ощущения и его роль в феноменологии тела и телесности у Гуссерля Катца и Мерло-Понти. Автор показывает, что Мерло-Понти, особенно в посмертно опубликованной работе «Видимое и невидимое» (1964, в дальнейшем VI), расширяет и существенно перетолковывает анализируемый Гуссерлем феномен «двойного ощущения» (Doppelempfindung), т. е. прикосновения одной руки к другой. По Гуссерлю, этот феномен свойствен исключительно осязанию и выражает приоритет осязания перед зрением в структуре живого органического тела (Leib). Фактически, Мерло-Понти отвергает оба этих тезиса Гуссерля. Для него рефлексивность и двойственность ощущения характерны для всех пяти чувств.

Отказ Мерло-Понти от гуссерлевского тезиса о приоритете осязания перед зрением и его собственный тезис об универсальном характере рефлексивности чувств нуждаются в тщательном анализе.

Приступая к его осуществлению, я прежде всего уделю особое внимание той роли, которую сыграли в формировании вышеуказанной позиции Мерло-Понти исследования бывшего студента и коллеги Гуссерля в Геттингене Дэвида Катца (1884–1953), возможно, главного новатора в психологии зрения и осязания в двадцатом веке, подвергшего детальному эмпирическому исследованию сходство и различие зрительных и тактильных ощущений в 1920-е годы. Собственные исследования Мерло-Понти в значительной мере опираются на Катца, в особенности его более ранний анализ пространственного восприятия в Феноменологии восприятия (1945).

Ключевые слова: Гуссерль, Катц, Мерло-Понти, телесность, тело, двойное ощущение, феноменология, осязание.

О. В. Марченко

Память сердца. Ex libris

Предлагаемая статья посвящена символике сердца у В.И. Иванова, П.А. Флоренского и В.Ф. Эрна. Речь идет о написанном Флоренским некрологе «Памяти Владимира Францевича Эрна» (1917), с эпиграфом из «Cor Ardens» Вяч. Иванова. Некоторые аспекты и скрытые смыслы этой «мистико-магической новеллы», в частности различия в исходном биографическом и личностно-мистическом опыте, становятся более понятны, если читать ее вместе со стихотворениями Вяч. Иванова «Блаженный Брат!» и «Свершается церковь...», и особенно с воспоминаниями Флоренского «Детям моим» (1916).

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, Павел Флоренский, Владимир Эрн, символ, сердце, память, солнце, свет, платонизм, аполлоническое, дионисийское, бездна.

Н. В. Мотрошилова

Эдмунд Гуссерль о «чистой геометрии»:
новый тип исторического понимания науки

В статье предпринимается одна из редких в Российской феноменологии попыток проанализировать часть знаменитого сочинения позднего Гуссерля «Кризис...» с точки зрения его типологическо-

исторической теории происхождения математических (главным образом геометрических) наук, которая является частью его более общего подхода к истории науки, взятой в ее соотношении с «жизненным миром» (Lebenswelt).

Ключевые слова: история геометрического знания, жизненный мир (Lebenswelt), феноменологический вопрос о происхождении науки.

М.А. Белоусов

Феноменология и наука о человеческой природе: к гуссерлевской интерпретации Юма

В статье рассматривается гуссерлевская интерпретация Юма. Гуссерль видит в Юме предшественника феноменологии, который почти вступает в область феноменологического анализа, но, ослепленный сенсуализмом, упускает возможность раскрыть ее в полной мере. В статье описываются основные моменты гуссерлевского понимания и критики Юма и дается краткий обзор некоторых ключевых философских проблем, общих для гуссерлевской феноменологии и юмовской науки о человеческой природе.

Ключевые слова: Гуссерль, Юм, феноменология, наука о человеческой природе, сознание, натурализм, конституирование.

Л. Тенгели

Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля: два основоположения метафизики

В конце «Картезианских размышлений» Гуссерль набрасывает идею феноменологической метафизики, противопоставляя последнюю «метафизике в привычном смысле», т.е. «исторически вырожденной дисциплине, совершенно не соответствующей изначальному смыслу метафизики как “первой философии”». В противоположность метафизике в традиционном смысле феноменологическая метафизика исследует «проблемы случайной фактичности». Другими словами, она исходит из некоторых «исходных» или «изначальных фактов», которые отличаются от обычных фактов тем, что Гуссерль называ-

ет «необходимостью факта». В данной статье демонстрируется, что упомянутый термин в феноменологической метафизике отсылает к необходимости, близкой по смыслу гипотетической необходимости у Аристотеля, но отличающейся от последней своим перформативным характером. Этот особый вид необходимости можно рассматривать как ответ феноменологии на поставленный Кантом и Юмом вопрос о том, каким образом можно отличить метафизические положения как от аналитических, так и от эмпирических.

Ключевые слова: метафизика, первая философия Аристотеля, феноменология, гипотетическая необходимость, перформативная необходимость.

Д. Харт

у Аристотеля Гуссерль и Фихте (в связи с лекциями Гуссерля «Фихтевский идеал человечества»)

Выражаемое Гуссерлем отношение к Фихте, похоже, зависит от аудитории. Вопрос, обсуждаемый в статье, состоит в том, может ли философия представлять собой теорию кризиса или апокалипсиса. Тема Da-sein у Фихте, Хайдеггера и Гуссерля особенно интересна для метафизики или феноменологической философии. Сущность сознания в плане соотношения нерефлексивого и ясного в нем представлена посредством метафоры света. Затронуты протодоксические ингредиенты нерефлексивного самосознания и время-сознание Я. Дана критика Гуссерлем фихтевского репрезентационализма, но указывается также, что оба мыслителя могли бы присоединиться к «высшему реализму». Отмечается влияние Фихте на Гуссерля в отношении телеологической структуры сознания и критики кантовской этики. Обсуждается гуссерлевская оценка фихтевской теории высшей моральности и религии.

Ключевые слова: Гуссерль, Фихте, немецкий идеализм, трансцендентальный феноменологический идеализм, Бруно Баух, Рихард Хенигсвальд, философия кризиса, Da-Sein, свет, телеологическая этика, высший реализм, идеал, высшая моральность.

Н.А. Артеменко

Хайдеггеровская «потерянная» рукопись 1922 г.: на пути к «Бытию и времени»

Задача, которую мы ставим себе, вполне определенная: показать, что Аристотель оказал на Хайдеггера гораздо большее влияние, чем любой другой философ.

Имеет смысл показать действительно аристотелевский характер феноменологического пути раннего Хайдеггера, пути, который привел его к публикации Бытия и времени. Впрочем, Хайдеггер и сам неоднократно отмечал, что его обновленное открытие Аристотеля было решающим для генезиса Бытия и времени и для развития его собственного феноменологического метода. Мы обращаемся к т. н. «потерянной» рукописи Хайдеггера – «Феноменологические интерпретации Аристотеля» – и рассматриваем несколько ключевых аспектов этой рукописи.

Данная рукопись, как ни один другой текст, позволяет вскрыть сложные переплетения между Гуссерлем, Хайдеггером и Аристотелем и проникнуть так сказать вглубь развития хайдеггеровского мышления. Примечательно, что именно на основании этой рукописи Хайдеггер получил должность профессора в Марбурге.

Можно сказать, что в 1922 г. в этой небольшой работе обоснованно и полно были заявлены многие тематические рубрики «Бытия и времени» (более того, отдельные части этой рукописи можно соотнести с отдельными разделами «Бытия и времени»), а также отчасти выработан философский словарь «Бытия и времени», состоящий из таких понятий как Sorge, Besorgen, Umwelt, Umgang, Umsicht, Bedeutsamkeit, Dasein, Existenz, das Man, Verfallen и т. д.

Ключевые слова: феноменологическая герменевтика, деструкция, фактическая жизнь, бытие, Dasein, фактичность, подвижность падения, Аристотель.

С.А. Коначева

Фактичный жизненный опыт в плену концептуальной схемы: хайдеггеровская интерпретация Августина как начало деструкции онто-теологии

В статье анализируется хайдеггеровский лекционный курс «Августин и неоплатонизм». Выделяется ключевой момент хайдеггеровской интерпретации Августина: несовместимость раннехристианского фактичного жизненного опыта и концептуальных схем неоплатонической онтологии. Критика теоретического подхода рассматривается как поиск нового пути философствования, который берет начало в фактичной жизни.

Ключевые слова: фактичная жизнь, концептуальная схема, онтология, неоплатонизм, метафизика.

Н. З. Бросова

М. Хайдеггер о философии будущего: феноменология Бытия и мышления

В статье анализируется одна из основных проблем «второго главного труда» М. Хайдеггера, Очерков философии (О Событии), – проблема философии; Хайдеггер рассматривает ее в продолжение идей Бытия и времени. При этом новый акцент получают темы мышления и истории. Философское вопрошающее мышление, как и феномен истории, фундируется принципиальным различием бытия и сущего. Концентрация на проблематике сущего, характерная для всей западной философской мысли, выражает себя в истории метафизики. Задача философии будущего заключается, по Хайдеггеру, в поисках способов вопрошания о бытии.

Ключевые слова: философия, метафизика, бытие, мышление, история.

М. Зигфрид

Либеральная ирония Ричарда Рорти и концепция некантианского космополитизма

В статье обсуждаются некоторые из центральных мотивов политической философии американского неопрагматиста Ричарда Рорти (1931–2007). В центре внимания автора – попытка Рорти совместить радикальное антиэссенциалисткое понимание человека с политической идеей «космополитизма без эмансипации». Для того чтобы проанализировать эту провокативную концепцию, автор тематизирует принципиальное отличие полхода Рорти от некоторых традиционных идей, особенно высказанных Иммануилом Кантом, Фрдрихом Шиллером и Максом Штирнером. В заключение выдвинутая Рорти идея «либеральной утопии» сопоставляется с альтернативными концепциями, представленными в современной политической философии.

Ключевые слова: космополитизм, ирония, либерализм, рационализм, утопия.

Abstracts

Victor Molchanov

Feelings of reason and Apriori of human body

In this paper I make a distinction, first, between feelings of reason and sensations and second, between feelings of reason and emotions. Feelings of reason is a particular dimension of the reason itself; it calls into to question the traditional division of mind into intellect and sensations as well as the division of mental phenomena into three classes: representations, judgments, and emotions. The searching for the origins of feelings of reason leads to the connection of human body and judgments, body and cognition. In this aspect Kant's analogy between the orientation in space and orientation in thinking opens new ways. The inversion of this analogy let us compare a fundamental feeling of reason and a basic body's ability, namely evidence and equilibrium.

Keywords: feelings, reason, human body, judgment, evidence, equilibrium&

Zinaida Sokuler

Emotions and reason by day light and in the darkness of being: Interpretation of Levinas

The aim of the article is to account for the reasons of Levinas' treatement of the transcendency. For him, the transcendency is a mouvement of a human being towards another human being, not towards a Being or a God. This can be explained by Levinas statements that God was passed away in the time immemorial and there are only

his trace in the world, this trace being a Face of the Other or a human kindness towards the Oher. From the Talmudic Lecture «Beyond the Memory» we demostrate that the reasons of the idea of God absence is the insolubility of the theodicy problem. We try to state that Levinas' concepts «passivity», «proximity», «for-the-Other» present a transcendental structure of emotions.

Keywords: emotions, reason, transcendency, il y a, passivity, proximity, transcendention, the Other, embodiment.

Dermot Moran

Husserl, Katz, Merleau-Ponty, Intertwining and the 'Double Sensation'

The article deals with the phenomenon of double sensation and its role in phenomenology of body and embodiment in Husserl, Katz and Merleau-Ponty. In this paper I shall argue that Merleau-Ponty, especially in his posthumously published Le Visible et l'invisible, expands and significantly reinterprets the phenomenon of the 'double sensation' (Doppelempfindung), i.e. one hand touching the other, discussed by Husserl and which Husserl claims belongs exclusively to touch and indicates a priority of touch over sight in the composition of the living organic body (Leib). In fact, Merleau-Ponty rejects both of Husserl's theses. For him, reversibility and doubling of sensation are characteristic of all five sensory modalities.

Merleau-Ponty's departure from Husserl on the priority of touch over sight and on the universality of the reflexivity of the senses needs to be charted carefully. By way of opening up this path, I shall highlight the role of an important intermediary who points the way for Merleau-Ponty, namely, Husserl's own former student and colleague at Göttingen, David Katz (1884-1953), perhaps the most innovative psychologist of colour and touch of the twentieth century, who explored in great empirical detail the parallels and differences between the senses of sight and touch during the nineteen-twenties and on whom Merleau-Ponty relies heavily especially in his earlier discussion of spatial perception in his Phénoménologie de la perception (Phenomenology of Perception 1945).

Keywords: Husserl, Katz, Merleau-Ponty, embodiment, body, double sensation, phenomenology, touch.

Oleg Marchenko

The memory of heart. Ex libris

The present article is devoted to the symbolism of heart in Vyacheslav Ivanov, Pavel Florensky and Vladimir Ern. The paper deals with Florensky's obituary "In memory of Vladimir Frantsevich Ern" (1917), accompanied with the epigraph from Ivanov's Cor Ardens. Certain aspects and implications of this «mystical-magical novella», particularly the difference in original biographical and personal mystical experience, will become more evident if it is read along with Ivanov's poems "Blazhenny Brat!..." and "Svershayetsa tserkov..."), and especially with Florensky's memoirs "To my children" (1916).

Keywords: Viacheslav Ivanov, Pavel Florensky, Vladimir Ern, symbol, heart, memory, sun, light, Platonism, the apollonian, the dionysiac, abyss.

Nelly Motroshilova

Edmund Husserl on “pure geometry”:
a new type of historical understanding of science

The article undertakes one of the rare attempts in the russian phenomenological literature to analyse the part of late Husserl’s famous work "The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology" from the point of view of his tipological = historical theory of the origin of the mathematical (mostly geometrical) sciences, which was a part of more general attitude to the history of science in its relation to "life-word" (Lebenswelt).

Keywords: the history of geometrical knowledge; the life-word (Lebenswelt); the phenomenological question abont the origine of sciences.

Mikhail Belousov

Phenomenology and the science of human nature:
to the husserlian interpretation of Hume

The article deals with Husserl’s interpretation of Hume. Husserl gives Hume the credit for being a forerunner of phenomenology, who almost enters its domain, but, blinded by the sensualism, fails to discover it to the full extent. The article describes the focal points of Husserl’s

understanding and critique of Hume and provides a short overview of some crucial philosophical problems, shared by husserlian phenomenology and humean science of human nature.

Keywords: Husserl, Hume, phenomenology, science of human nature, consciousness, naturalism, constitution.

László Tengelyi

Necessity of a fact in Aristotle and Husserl: two foundations of vetaphysics

At the end of his Cartesian Meditations, Husserl has outlined the idea of a phenomenological metaphysics, carefully distingushing it from "metaphysics in the customary sense", i. e. from "a historically degenerate metaphysics which by no means conforms to the sense with which metaphysics, as 'first philosophy', was instituted originally". In opposition to metaphysics in the traditional sense, phenomenological metaphysics is centered around the "problems of contingent facticity". In other terms, it is based on certain "original" or "primitive facts", which are distinguished from ordinary facts by being characterized by what Husserl calls "the necessity of a fact". In the present paper, it is shown that, in phenomenological metaphysics, this term refers to a necessity that is comparable to Aristotelian hypothetical necessity, but differs from it by being performative in nature. This particular kind of necessity can be considered as the answer of phenomenology to Hume's and Kant's question of how metaphysical statements can be separated from both analytical and empirical ones.

Keywords: metaphysics, Aristotelian first philosophy, phenomenology, hypothetical necessity, performative necessity.

James G. Hart

Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on 'Fichte's Ideal of Humanity

Husserl's expressed attitudes toward Fichte seem to depend on the audience. The question is treated of whether philosophy may itself present a crisis or apocalyptic theory. The topic of Da-Sein in Fichte,

Heidegger and Husserl is of special interest for the metaphysics of phenomenological philosophy. The essence of consciousness in terms of its non-reflective and diaphanousness along with the metaphor of light are presented. The proto-doxastic ingredients of non-reflective self-awareness and the I's time-consciousness are touched upon. A Husserlian critique of Fichte's representationalism is given but also noted is that they both might subscribe to a "higher realism." The influence of Fichte on Husserl in terms of the teleological structure of consciousness and the critique of Kant's ethics is indicated. Husserl's appreciation of Fichte's theory of higher morality and religion are discussed.

Keywords: Husserl, Fichte, German Idealism, Transcendental Phenomenological Idealism, Bruno Bauch, Richard Hönigswald, Crisis-philosophy, Da-Sein, Light, teleological ethics, higher realism, the Ideal, higher morality.

Nataly Artyomenko

Heidegger's "lost" manuscript 1922: on the way to "Being and Time"

Our purpose is rather limited: to state briefly that Heidegger's reading of Aristotle has influenced him more profoundly than any other thinker.

It is worth to show the Aristotelian character of Heidegger's early phenomenological pathway, a pathway that led to the publication of SZ. Heidegger itself claimed on many occasions that his discovery of Aristotle was decisive for the genesis of SZ and the development of his own phenomenological method.

Our claim is that a careful investigation of Aristotle was a necessary and critical part of Heidegger's phenomenological project. We examine briefly the recovered lost manuscript - Heidegger's 1922 introduction to a projected book on Aristotle – "Phaenomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)".

This essay more than any other capsulize the Husserl-Aristotle-Heidegger interconnection and offers a remarkable opportunity to gain insight into the development of Heidegger's thought. It was on the basis of the Aristotle manuscript that Heidegger obtained his first academic position in Marburg. In this text, in the context to his retrieval of

Aristotle, Heidegger already lays out in programmatic form of the key components of SZ.

It is indeed fascinating and informative that so many of the sections of SZ were already so cogently and compactly presented here in outline form. Already in place in 1922 was much of the philosophical vocabulary of SZ, words like Sorge, Besorgen, Umwelt, Umsicht, Bedeutsamkeit etc.

Keywords: phenomenological hermeneutics, destruction, factical life, being, Dasein, facticity, the movement of fallenness, Aristotle.

Svetlana Konacheva

Factical life vs conceptual framework: Heideggers's interpretation of Augustine as the beginning of destruction of onto-theology

The article deals with Heideggers's lecture course "Augustine and Neoplatonism". The key moment of Heideggers's interpretation of Augustine is explicated: the incompatibility of Christian factical experience of life and conceptual framework of Neoplatonic ontology. The criticism of theoretical approach is considered as search of a new way of philosophy which originates in factical life.

Keywords: factical life, conceptual framework, ontology, Neoplatonism, metaphysics.

Nadezhda Brosova

M. Heidegger on Philosophy of the Future: Phenomenology of Being and Thinking

The article analyzes one of the main problems of the "second major work" of M. Heidegger, "Contribution o Philosophy (From Enowning)", – the problem of philosophy per se; Heidegger contemplates philosophy, rethinking the ideas of his most important wok, "Being and Time". In the course of this process he makes a new emphasis on such topics as thinking and history. The philosophical questioning of thinking as wel as of history is founded on the principal difference between Being and Existing. The concentration on the problem of Existing is very typical for

all Western philosophy – this attitude can be clearly seen in the history of metaphysics. The future mission of philosophy, according to Heidegger, should be to find the right way of asking questions about Being.
Keywords: Philosophy, Metaphysic, Being, Thinking, History.

Meike Siegfried

Richard Rorty's Liberal Ironist and the Vision of a Non-Kantian Cosmopolitanism

This essay discusses some of the central motifs of the political philosophy of the American neopragmatist Richard Rorty (1931–2007). The focus is on his attempt to combine a radical antiessentialistic notion of the human being with the political idea of a "cosmopolitanism without emancipation". In order to examine this challenging conception, this paper contrasts Rorty's approach with selected ideas of the philosophical tradition, especially of Immanuel Kant, Friedrich Schiller and Max Stirner. Finally, Rorty's ideal of a "liberal utopia" is brought into a discussion with alternative conceptions of contemporary political philosophy.
Keywords: cosmopolitanism, irony, liberalism, rationalism, utopia.

Сведения об авторах и переводчиках

Артеменко Наталья Андреевна – канд. филос. наук, старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета

Белоусов Михаил Алексеевич – канд. филос. наук, преп. Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

Бросова Наталья Зиновьевна – д-р филос. наук, профессор Белгородского государственного университета (Белгород)

Зигфрид Майке – научный сотрудник Высшей школы прикладных наук и искусств (Гёттинген, Германия) и преподаватель Фолькванг Университета искусств (Эссен, Германия)

Коначева Светлана Александровна – д-р филос. наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

Иващук Ольга Федоровна – д-р филос. наук, профессор Южного федерального университета (Ростов-на-Дону)

Марченко Олег Викторович – д-р филос. наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

Молчанов Виктор Игоревич – д-р филос. наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

Моран Дермот – профессор Университета Колледжа Дублина (Ирландия)

Мотрошилова Нелли Васильевна – д-р филос. наук, профессор, завсектором современной западной философии Института философии РАН

Орлова Анастасия Евгеньевна – аспирант Учебно-научного центра феноменологической философии

Скоробогатов Алексей Николаевич – канд. математ. наук, профессор Империал Колледж (Лондон, Англия)

Сокулер Зинаида Александровна – д-р филос. наук, профессор Московского государственного университета

Тенгели Ласло – профессор эмеритус Вуппертальского университета (Германия)

Харт Джеймс – профессор эмеритус Университета Индианы (США)

Шестова Евгения Александровна – аспирант Учебно-научного центра феноменологической философии

Шолохова Светлана Андреевна – докторант Университета Брюсселя (Бельгия)

Contents

Reason and Feelings

Victor Molchanov
Feelings of reason and Apriori of human body 11

Zinaida Sokuler
Emotions and reason by day light and in the darkness of being: Interpretation of Levinas 32

Dermot Moran
Husserl, Katz, Merleau-Ponty, Intertwining and the 'Double Sensation' 58

Oleg Marchenko
The memory of heart. Ex libris 112

Phenomenology in historical perspective

Nelly Motroshilova
Edmund Husserl on "pure geometry": a new type of historical understanding of science 131

Mikhail Belousov
Phenomenology and the science of human nature: to the husserlian interpretation of Hume 172

László Tengelyi
Necessity of a Fact in Aristotle and Husserl: two foundations of metaphysics 190

James G. Hart
Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on 'Fichte's Ideal of Humanity' 209

Nataly Artyomenko
Heidegger's "lost" manuscript 1922: on the way to "Being and Time" 251

Svetlana Konacheva
Factical life vs conceptual framework: Heideggers's interpretation of Augustine as the beginning of destruction of onto-theology 291

Nadezhda Brosova
M. Heidegger on Philosophy of the Future: Phenomenology of Being and Thinking 303

Meike Siegfried
Richard Rorty's Liberal Ironist and the Vision of a Non-Kantian Cosmopolitanism 313

Publications

Lester Embree
Foreword to the publication 329

Dorion Cairns
Reason and Emotion 330

Svetlana Sholokhova
Traducter's foreword to A. Koyre's Reflections on lies 348

Alexandre Koyre
Reflections on lies 353

Abstracts 379

Contributors 386

Научное издание

Ежегодник
по феноменологической философии
[III]

Художественный редактор *М.К. Гуров*
Технический редактор *Г.П. Каренина*
Корректоры: *Л.П. Бурцева, О.К. Юрьев*
Компьютерная верстка *Н.В. Москвина*

Подписано в печать 18.02.2013
Формат 60×84 1/16
Усл. печ. л. 22,0
Уч.-изд. л. 20,2
Тираж 500 экз. Заказ № 26

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8-499-973-42-06