**Мартин Хайдеггер**

**Пролегомены к истории понятия времени**

ВВЕДЕНИЕ

ТЕМА КУРСА И СПОСОБ ЕЕ РАЗРАБОТКИ

*§ 1. Природа и история как предметные области наук*

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

Называя эти два понятия — история и природа, — мы, прежде всего, думаем о тех предметных областях, что изуча­ются двумя главными группами опытных наук (естествозна­ние и науки о духе, о культуре, об истории). Нам привычно и мы склонны видеть историю и природу сквозь призму наук, которые их изучают. Но тем самым история и природа оказываются доступны как раз-таки лишь настолько, наско­лько они являются тематическим предметом этих наук. Однако еще не решено, действительно ли некоторая предме­тная область с необходимостью дает нам также то поле действительности, из которого впервые извлекается темати­ка наук. Еще не сказано, что если историческая наука имеет дело с историей, то история, как она понимается в науке, уже и с необходимостью оказывается также и собственно исторической действительностью, — а главное, не сказано, способно ли историческое познание исторической действите­льности однажды усмотреть историю в ее историчности. Может статься, что от возможного способа научного раскры­тия некоторой предметной области с необходимостью остается скрытым что-то существенное, — и даже должно оставаться таковым, если наука желает отвечать своей собственной задаче. В данном случае уже само разделение двух областей может указывать на сокрытость той изначальной и единой взаимосвязи вещей, которую невозможно обрести вновь по­средством вторичного соединения природы и духа в вот-бытии человека.

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

Действительный смысл нынешнего *кризиса наук* показы­вает, что приблизиться к предметным полям невозможно на пути, ведущем через теорию фактически наличных наук. Сегодня о кризисе наук говорят в двояком смысле: во-первых, в связи с тем, что современный человек — и, прежде всего молодежь — считает утраченным изначальное отноше­ние к наукам. Вспоминая дискуссию по докладу *Макса Вебера,* многие действительно отчаиваются по поводу наук и их смысла; позицию *Макса Вебера* считают позицией отчаяния и беспомощности; науке и научной работе хотят вновь придать смысл, и пытаются это сделать, выстраивая то или иное мировоззрение и конструируя на его основе мифическую трактовку наук.

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

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

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

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

Чтобы продемонстрировать это более конкретно, рассмо­трим вкратце несколько отдельных наук, выбранных произ­вольно. Характерные черты имеет кризис в нынешней *ма­тематике,* который в акцентированном смысле называют *кризисом оснований.* Здесь идет борьба между *формализ­мом* и *интуиционизмом.* Вопрос состоит в следующем: образуют ли фундамент математических наук формальные положения, которые просто принимаются в качестве систе­мы аксиом, и из которых затем может быть дедуцированы все прочие положения? *Гильберт* отвечает на этот вопрос утвердительно. Противоположное направление, испытавшее существенное влияние феноменологии, предполагает, что, в конечном счете, первичную данность составляют определенные структуры самих предметов (в геометрии это континуум, данный прежде научных вопросов, поставленных, например, на языке интегральных и дифференциальных определений). Так учат *Брауэр* и *Вейль.* Так в науке, строение которой кажется наиболее крепким, обнаруживается тенденция к новому ее построению на ином, более изначальном фунда­менте.

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

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

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

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

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

*§ 2. Пролегомены к феноменологии истории* *и природы*

*на путеводной нити истории* *понятия времени*

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

Поначалу этот путь кажется странным, или, во всяком случае, окольным, однако это впечатление исчезает, как только мы хотя бы самым поверхностным образом вспомним, что историческая действительность, как и действительность природы, суть связи процессов, протекающих *во времени,* что такова их традиционная трактовка. В естествознании, и, прежде всего в физике как основной естественной науке, *измерение времени* составляет один из основных моментов определения предмета. Исследование исторической действи­тельности совершенно немыслимо без *хронологии,* порядка времени. История и природа — в самой поверхностной формулировке — имеют временной характер. Этой времен­ной действительности в целом обычно противопоставляют *вневременные* предметы, которые являются темой, напри­мер математических исследований. Наряду с этими вневре­менными предметами математики известны *надвременные* — вечные — предметы метафизики или теологии. В этом уже — совершенно схематично и грубо — проявляется то обстоятельство, что время представляет собой *единый* "ин­декс", различающий и отграничивающий предметные облас­ти вообще. Понятие времени раскрывает для нас способ и возможность такого разграничения универсальной сферы сущего. Это понятие так или иначе — в зависимости от стадии его формирования — становится путеводной нитью для вопроса о бытии сущего и о его возможных регионах; однако эта его принципиальная роль не получает отчетливого осознания, вследствие чего оно используется довольно грубо, и возможности, заложенные в ориентации на это понятие, остаются нереализованными. Таким образом, понятие вре­мени — это совершенно особое понятие, связанное с *основ­ным вопросом философии,* тем более что это вопрос о *бытии* сущего, о действительности действительного, о ре­альности реального.

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

В свою очередь история понятия времени — в силу его фундаментального значения — тоже оказывается совершен­но особым историческим рассмотрением, что определяет и его способ. Историю понятия времени можно было бы представить как собрание мнений о времени и формулировок его понятия. Можно было бы ожидать, что на основе доксографического обзора понятий времени мы сумеем понять само время и тем самым обретем почву для характеристики особых сфер временной действительности — истории и при­роды. Однако и самые основательные собрания мнений о времени останутся слепы, если предварительно не прояснен тот сквозной вопрос, на который должны ответить эти исторические сведения. История понятия времени никоим образом не дает понимания самого времени; более того, как раз-таки предварительно выработанное понимание феноме­на времени впервые позволяет уяснить его прежние понятия.

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

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

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

*§ 3. План курса*

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

*Первая часть:* Анализ феномена и выработка понятия времени.

*Вторая часть:* Раскрытие истории понятия времени.

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

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

*Первая глава:* Становление и первый прорыв феномено­логического исследования.

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

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

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

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

*Второй раздел:* Выявление самого времени.

*Третий раздел:* Понятийная интерпретация.

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

*Во-первых:* Теория времени А. Бергсона.

*Во-вторых:* Понятие времени у Канта и Ньютона.

*В-третьих:* Первое понятийное открытие времени у Аристотеля.

В ходе самого рассмотрения станет ясно, почему мы рассматриваем в истории понятия времени именно эти три главных этапа: потому что они представляют собой те точки, в которых осуществлялось относительное преобразование понятия времени. Я говорю "относительное", потому что в своей основе понятие времени, как его сформировал *Арис­тотель,* оставалось неизменным. *Бергсон* действительно попытался перейти через это понятие к более изначальному. Этим оправдано специальное рассмотрение его теории в рамках проблемы исторического понятия времени. В основе же, т.е. в аспекте категориального фундамента, который предпосылается теорией *Бергсона,* — качество, последова­тельность — она остается традиционной, т.е. оставляет вещи на своих местах.

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

ПОДГОТОВИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ

СМЫСЛ И ЗАДАЧА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

ГЛАВА I

**Становление и первый прорыв феноменологического исследования**

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

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

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

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

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

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

а) ПОЗИЦИЯ ПОЗИТИВИЗМА

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

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

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

b) НЕОКАНТИАНСТВО — ВТОРОЕ ОТКРЫТИЕ КАНТА В ТЕОРИИ НАУКИ

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

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

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

В шестой книге своей "Логики" — "О логике моральных наук" — *Дж. Ст. Милль* пытается перенести метод естест­вознания в сферу исторических наук. *Дильтей* уже в моло­дости убедился как в невозможности такого переноса, так и в необходимости позитивной теории науки, построенной на основе самих наук. Он видел, что для того, чтобы решить задачу философского понимания исторических дисциплин, необходимо осмыслить их предмет, ту действительность, которая является их собственной темой, необходимо вы­явить базовую структуру этой действительности, которую он назвал *"жизнью".* Так от позитивной задачи, поставленной совершенно самостоятельно и по-новому, он пришел к нео­бходимости *психологии, науки о сознании,* но не в смысле естественнонаучной психологии и не в рамках теоретико-по­знавательной задачи — он пришел к задаче раскрыть саму "жизнь" как базовую действительность истории в ее струк­турах. Главное в *дилътеевской* постановке вопроса — это не теория наук, но стремление увидеть действительность исторического и на этой основе прояснить способ и возмож­ности интерпретации. Правда, он поставил этот вопрос не так радикально; его мысль тоже движется в рамках вопросов того времени, поэтому вместе с вопросом о действительности, изучаемой историческими науками, он ставит и вопрос о структуре самого познания. Некоторое время эта постано­вка вопроса доминировала, и работа "Введение в науки о духе" (1883) в значительной мере ориентирована на теорию науки.

d) ТРИВИАЛИЗАЦИЯ ДИЛЬТЕЕВСКОЙ ПОСТАНОВКИ ВОПРОСА ВИНДЕЛЬБАНДТОМ И РИККЕРТОМ

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

Позитивное в работе *Дильтея* — это направленность на саму действительность, которая является темой историче­ских наук. Эта постановка вопроса обусловила особое место *Дильтея* в философии второй половины XIX в. — полярно противоположное по отношению к *Марбургской школе,* потому что он остался свободен от *догматического канти­анства* и, стремясь к более радикальной мысли, пытался философствовать, исходя только из самих вещей. Правда, традиция, как и современная ему философия, были слишком сильны, чтобы эта своеобразная натура могла уверенно идти по прямому пути. Он часто колебался, временами собствен­ная работа виделась ему в свете традиционной философии его времени, ориентированной совершенно иначе. Но элеме­нтарный инстинкт его собственной постановки вопроса вновь и вновь прорывался наружу. Эти колебания показывают, что он не пришел к собственному методу и к подлинной поста­новке вопроса. Однако решающее значение имеет то, что он, опередив традиционную философию, совершил прорыв в подлинную предметную область. Оценить это по достоинству философы смогут лишь тогда, когда освободятся от тради­ционных масштабов, доминирующих в нынешней научной философии, когда увидят, что главное в философии — это не борьба направлений и школ, столь характерная для научной философии конца XIX в., и не стремление утвер­дить свою позицию в противовес другой позиции; когда поймут, что дело не сводится к тому, чтобы, восприняв из традиции ту или иную точку зрения, вновь обработать вещи посредством традиционных понятий; ибо главное в филосо­фии — раскрыть новые области, сами предметные области, и посредством продуктивного образования понятий сделать их достоянием науки. Именно в этом состоит критерий научной философии, но отнюдь не в способности конструи­ровать системы, опираясь лишь на произвольную обработку воспринятого из истории понятийного материала. Сегодня в философии вновь оживает тенденция к построению систем, однако в этом нет никакого смысла, который был бы проди­ктован предметной проработкой проблем; эта тенденция имеет чисто традиционалистский характер, как и возобнов­ление философии *Канта:* через *Канта* философия идет к *Фихте* и *Гегелю.*

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

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

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

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

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

Правда, *неокантианство* очень резко выступило против естественнонаучной психологии, но это не помешало тому, что психология была возведена в ранг основной филосо­фской науки как самим естествознанием *(Гелъмгольц),* так и философией. Если познание есть акт сознания, то теория познания возможна лишь тогда, когда душевная жизнь, сознание, даны предметно и научно изучаются — "научно", т.е. в духе метода естествознания.

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

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

α) ФРАНЦ БРЕНТАНО

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

Выход из традиции ему указал *Декарт.* Так у *Брентано* обнаруживается своеобразное смешение *аристотелевско-схоластического* философствования и современной поста­новки вопроса у *Декарта.* Его философская работа тоже нацелена на построение науки о сознании; однако главное в *брентановской* "Психологии с эмпирической точки зрения" (1874) состоит в том, что он впервые позволил себе не переносить естественнонаучный метод, метод физиологии, в сферу исследований душевной жизни. Направление его мы­сли характеризует тезис его габилитационной работы (1866): Vera methodus philosophiae non alia est nisi scientia naturalis. "Подлинный философский метод — это метод естественных наук и никакой другой". Но было бы неверно толковать этот тезис в смысле требования распространить метод естествознания на философию; напротив, этот тезис гласит: философия должна действовать в своей сфере точно так же, как и естественные науки, т.е. она должна черпать свои понятия из самих *своих* вещей. Этот тезис — не прокламация грубого переноса естественнонаучной методики в сферу философии: наоборот, он исключает естественнона­учную методику и требует, чтобы философия действовала так же, как в своей сфере действуют естественные науки — принципиальным образом сообразуясь с характером соотве­тствующих вещей.

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

Он попытался выработать основоположения науки о со­знании, о переживаниях, о психическом в широчайшем смысле, исходя из того, что факты должны приниматься так, как они даны в этой сфере. Он начал не с теорий о душевном, о самой душе, о связи душевного с физиолого-биологическим: прежде всего он прояснил, что нам дано, когда мы говорим о психическом, о переживаниях. Его главный труд — "Психология с эмпирической точки зрения" (1874) — разделен на две книги; в первой книге речь идет о психологии как науке, во второй — о психических феноме­нах вообще. Здесь *"эмпирическое"* означает не "индуктив­ное" в смысле естественных наук, но "предметное", "не конструктивное". Таким образом, в первую очередь необхо­димо охарактеризовать сами психические феномены, упоря­дочить их многообразие в соответствии с их основными структурами; отсюда — задача *"классификации". "Класси­фикация"* означает деление, упорядочивание пред-данных фактов. Упорядочивание всегда осуществляется, как приня­то говорить, с той или иной точки зрения. Точка зрения — это то, на что направлен мой взгляд, ввиду чего я провожу в некоторой предметной области определенные различия. Направления взгляда, или точки зрения, могут быть разли­чными. Я могу упорядочить пред-данное многообразие предметов, имея в виду какую-нибудь придуманную схему; я могу вообразить, будто все процессы вообще протекают изнутри вовне или извне вовнутрь, а затем поделить психические феномены с этой точки зрения. Во-вторых, точка зрения берется из предметной области, которая как-то связана с той областью, которую я упорядочиваю: тогда я упорядочиваю психические процессы, имея в виду отношения в области физиологического. Так, были попытки трактовать мышление и волю cooбразно процессам в моторных нервах. В-третьих, можно действовать так, чтобы аспект, в котором упорядочи­ваются соответствующие факты, сам был почерпнут из этих фактов, чтобы принцип не прилагался к фактам, но извле­кался из них самих. Именно этой максиме следует *Брентано* в своей классификации: "упорядочивание переживаний должно быть естественным", в ту или иную классификацию должно попасть то, что входит в нее по своей природе. Здесь *"природа"* означает "то, что усмотрено из него самого и таким, как оно есть". Классификация, если это действите­льная классификация, может быть осуществлена только "на основе предварительного знания объектов", "на основе изу­чения предметов"[[1]](#endnote-1). Для того, чтобы упорядочить предметы сообразно их содержанию, я заранее должен иметь предста­вление об этих предметах, об их основных структурах. Таким образом, встает вопрос: какова природа психических феноменов в их отличии от физических? Этот вопрос *Брентано* ставит в первой книге "Психологии". Он говорит, что психические феномены отличаются от всех физических, пре­жде всего тем, что им присуще нечто предметное. Поэтому если в сфере психических феноменов существуют внутрен­ние различия, то они должны относиться к этой базовой структуре присущности, это должны быть различия в том, каким образом для переживаний что-то является предметом. Эти различия, в соответствии с которыми для разных пере­живаний имеется что-то предметное — представленное в представлении, утверждаемое в суждении, желаемое в же­лании, — эти различия образуют главные классы в сфере психических феноменов. Эту базовую структуру психическо­го, которая состоит в том, что всякому переживанию прису­ще нечто предметное, *Брентано* называет *интенциональным внутренним существованием.*

*Intentio* — термин из схоластики, означающий то же, что *направляться на нечто. Брентано* говорит об интенциональном внутреннем существовании предмета. Всякое переживание направляется на нечто, причем — соответственно своему характеру — различным образом. Представить себе что-то способом представления — это иная само-направлен­ность, нежели судить о чем-то способом суждения. *Брентано* намеренно подчеркивает, что уже *Аристотель* положил эту, как он говорит, точку зрения в основу изучения психи­ческих феноменов, и что затем этот феномен интенциональности был воспринят в схоластике.

Имея в виду эту базовую структуру психических феноме­нов, *Брентано* различает среди способов само-направленности на тот или иной предмет три основных класса психических отправлений: во-первых, представление в смысле соответст­вующего переживания, во-вторых, суждение, в-третьих, ин­терес. "Мы говорим о представлении всегда, когда что-то показывается"[[2]](#endnote-2), — всегда, когда что-то просто дано, когда это просто-данное воспринято. Представление в широчай­шем смысле — это простое обладание чем-то как наличным. Суждение *Брентано* интерпретирует как "принятие в каче­стве истинного или отвержение в качестве ложного"[[3]](#endnote-3). В отличие от голого обладания чем-то как наличным, суждение представляет собой определенное отношение к представлен­ному как таковому. Третьему классу *Брентано* дает разные наименования: интерес, любовь, душевное движение. "По нашему мнению, этот класс должен охватывать все психи­ческие явления, которые не входят в первые два класса"[[4]](#endnote-4). Он подчеркивает, что эти акты заинтересованности не имеют собственного названия. Впоследствии стали говорить также "оценка", или лучше "ценностное отношение".

На путеводной нити этого основного деления психических переживаний *Брентано* пытается выделить базовую струк­туру представления, суждения и душевного движения. *Осно­вной тезис,* выдвинутый *Брентано* в связи с соотношением этих феноменов, гласит: *Всякий психический феномен ли­бо сам представляет собой представление, либо базируется на представлении.* "Такое представление образует основу не только суждения, но равным образом и желания, и любого другого психического акта. Ничто не может стать предметом суждения, если оно не представлено, но точно так же оно не может стать предметом желания, надежды или страха"[[5]](#endnote-5). Тем самым простое обладание чем-то как налич­ным получает функцию базового отправления. Суждение, заинтересованность возможны лишь тогда, когда что-то представлено — то, о чем мы судим, чем интересуемся. *Брентано* не ограничивается одним описанием, но пытается критически отграничить это деление от традиционного. Под­робнее мы на этом останавливаться не будем.

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

β) ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

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

Сначала он занимался, говоря традиционным языком, логикой математики. Но темой его размышлений была не только теория математического мышления и познания, но — и прежде всего — анализ структуры математического предмета — числа. Защитив габилитационную работу о понятии числа[[6]](#endnote-6), *Гуссерль* в конце восьмидесятых годов получил доцентуру в Галле у *Штумпфа,* старшего ученика *Брентано.* Построенная на основе дескриптивной психологии *Брентано,* эта работа оказалась действительным исследованием вещей. Но вскоре вопросы распространились на сферу при­нципов, и исследования вплотную приблизились к *фундаме­нтальным понятиям мышления вообще* и предметов вооб­ще; сформировалась задача *научной логики,* и вместе с этим началось осмысление методических средств и путей коррек­тного исследования предметов логики. Это означало более радикальное понимание того, что было задано дескриптив­ной психологией *Брентано,* и в то же время — более принципиальную критику смешения психолого-генетической постановки вопроса с логической, которое имело место в тогдашней философии. Эта работа над фундаментальными предметами логики занимала *Гуссерля* более двенадцати лет. Первые результаты этой работы составляют содержание двухтомного труда, который вышел в 1900-1901 гг. под названием *"Логические исследования".* Появление этого труда означало первый прорыв феноменологического иссле­дования. Он стал *основополагающей книгой феноменоло­гии.* Внутренняя история возникновения этого труда — это история непрерывного отчаяния, и она не входит в нашу тему.

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

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

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

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

При всей их фундаментальности, "Логические исследова­ния" не являют каких-либо откровений, которые помогли бы одолеть нужды духа, и т.п.: они разворачиваются в сфере вполне специальных и сухих проблем; в них речь идет о предмете, понятии, истине, положении, факте, законе. Под­заголовок второго тома, в котором излагаются положительные результаты, гласит: "Исследования по феноменологии и теории познания". Он охватывает шесть обширных специа­льных исследований, связь между которыми на первый взгляд не видна: I. "Выражение и значение"; II. "Идеальное единство вида и новейшие теории абстракции"; III. "К учению о целом и части"; IV. "Различие самостоятельных и несамо­стоятельных значений и идея чистой грамматики"; V. "Об интенциональных переживаниях и их "содержаниях'"'; VI. "Элементы феноменологического прояснения познания". Для логики и теории познания это непривычные темы. Подзаго­ловок "Теория познания" был выбран только в силу тради­ции. Во введении говорится, что теория познания — это, строго говоря, даже не теория, но "осмысление и очевидное взаимопонимание в том, что есть мышление и познание вообще, а именно в их родовой чистой сущности"[[7]](#endnote-7). Если речь идет о теории, то это — скрытый натурализм, ибо любая теория представляет собой дедуктивную систему, призван­ную прояснить пред-данные факты. *Гуссерль* явным образом отвергает теорию познания в обычном смысле.

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

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

ГЛАВА II

Фундаментальные открытия феноменологии, ее принцип и смысл ее названия

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

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

***§ 5. Интенциональность***

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

Тогда по какому праву мы говорим об открытии интен­циональности в феноменологии? Мы говорим об этом, потому что одно дело — простое и грубое знание какой-либо струк­туры, и другое — понимание ее глубочайшего внутреннего смысла, ее конституции и раскрываемых ею возможностей и горизонтов для уверенного продвижения ее исследований. От грубого знания и применения к классификаторским задачам до принципиального понимания и разработки соотве­тствующей тематики пролегает очень большой путь, и, чтобы пройти его, требуются новые рассмотрения и преобразования. *Гуссерль* говорит об этом: "Между тем, первое схватывание какого-либо различия в сознании и его верную, феномено­логически чистую фиксацию и конкретную оценку разделяет огромный шаг, — и именно этот шаг, решающий для едино­душной, плодотворной феноменологической работы, не был сделан"[[8]](#endnote-8).

В нынешней философской литературе феноменологию обычно характеризуют так: *Гуссерль* перенял у *Брентано* понятие интенциональности, это понятие, как известно, восходит к схоластике, последняя же темна, метафизична, догматична. Следовательно, понятие интенциональности в науке неприменимо, феноменология же, которая его использует, обременена метафизическими предпосылками, ста­ло быть, основана отнюдь не на непосредственных даннос­тях. Так, *Г. Риккерт* в статье "Метод философии и непосредственное" пишет: "Там же, где в действие вступает схоластическое понятие "интенциональность", воспринятое при посредстве Брентано, понятие непосредственного пред­ставляется особенно смутным, а мышление большинства феноменологов — еще более проникнутым традиционными метафизическими догмами, которые как раз-таки не позво­ляют их сторонникам свободно видеть стоящее перед взо­ром"[[9]](#endnote-9). Эта статья содержит принципиальную полемику про­тив феноменологии. Но и в других выступлениях, и даже во введении *О. Крауса* к новому изданию к "Психологии" *Брентано[[10]](#endnote-10),* говорится, что *Гуссерль* просто перенял у *Бре­нтано* понятие интенциональности. Также и для *Марбургской школы* интенциональность оставалась настоящим кам­нем преткновения, препятствием, закрывающим доступ к феноменологии.

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

а) ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК СТРУКТУРА ПЕРЕЖИВАНИЙ: ДЕМОНСТРАЦИЯ И ПЕРВОЕ ПРОЯСНЕНИЕ

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

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

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

Рассмотрим более доступный пример "душевного отправ­ления": конкретное естественное восприятие стула, который я обнаруживаю, входя в комнату, и который я отставляю в сторону, поскольку он мешает мне пройти. Я подчеркиваю последний момент, чтобы стало ясно: речь идет о повседне­вном восприятии, а не о восприятии в акцентированном смысле рассмотрения, зафиксированного на некоем предме­те. Чаще всего естественное восприятие — восприятие, в котором я живу, производя те или иные движения в моем мире, — не является самостоятельным рассмотрением и изучением вещей, но возникает в конкретном практическом обхождении с вещами, — оно несамостоятельно, поскольку я воспринимаю не для того, чтобы воспринимать, но чтобы сориентироваться, расчистить себе дорогу, обработать что-либо, это — вполне естественное видение вещей, в котором я живу постоянно. Грубая интерпретация даст восприятию стула следующую характеристику: в моей внутренней сфере имеет место определенное душевное явление, этому психи­ческому процессу, протекающему "внутри", "в сознании", соответствует физическая, реальная вещь "вовне". Стало быть, действительность сознания (субъект) соотнесена с действительностью вне сознания (объектом). Душевное яв­ление вступает в отношение к чему-либо иному, внеположенному**.** Само по себе такое отношение имеет место не всегда, поскольку восприятие может оказаться обманом чувств, галлюцинацией. Возможны психические процессы, посредс­твом которых мы, как нам кажется, воспринимаем некий предмет, тогда как на самом деле его не существует, — это психологический факт. Состояние моей психики может оказаться таким, что я сейчас увижу, как по этому залу над вашими головами проезжает автомобиль. В этом случае душевному процессу субъекта не соответствует реальный объект, здесь мы имеем восприятие безотносительно к чему-либо внешнему, или в случае обмана чувств: я иду по темному лесу и вижу идущего навстречу мне человека, а при ближайшем рассмотрении оказывается, что это дерево. Здесь тоже отсутствует объект, хотя мне казалось, что я его воспринимаю. Ввиду этого бесспорного факта — что реальный объект восприятия как раз-таки может отсутствовать — нельзя утверждать, что всякое восприятие есть восприятие чего-либо, иначе говоря, интенциональность, самонаправ­ленность на ... не является необходимым признаком любого восприятия. И даже если бы всякому психическому явлению, которое я квалифицирую как восприятие, соответствовал физический объект, все равно это утверждение было бы догматическим, т.к. до сих пор еще не установлено, что я имею доступ к реальности, лежащей за пределами моего сознания.

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

Рассмотрим наш пример галлюцинации: нам скажут, в реальности автомобиля нет, стало быть, нет и сопряженно­сти между физическим и психическим, нам дано одно только психическое. Но разве эта галлюцинация по своему смыслу не является именно галлюцинацией, т.е. мнимым восприятием автомобиля? И это мнимое восприятие, лишенное реального отношения к реальному объекту, — разве не является оно, именно как таковое, самонаправленностью на мнимо воспринимаемое? Разве обман чувств, сам по себе и как таковой, не является самонаправленностью на ..., даже если фактически отсутствует реальный объект?

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

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

B) ПРЕВРАТНОЕ ПОНИМАНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ РИККЕРТОМ

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

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

*Риккерт* воспринимает от *Брентано* определение сужде­ния в качестве *признания* чего-либо. Теперь как раз уместно проследить, где он опирается на открытый *Брентано* фено­мен интенциональности и как он в то же время закрывает глаза на него и обращается к теоретическому конструированию. Рассмотрим вкратце его теорию, основанную на *Брентановской* характеристике акта суждения:

Когда мы выносим суждение о чём-то, мы, по Риккерту*,* признаем или отвергаем то и или иное представление. Сущно­стным моментом суждения является «практическое» дейст­вие. "Поскольку же то, что истинно в отношении суждения, должно быть истинным также и в отношении познания, то из родства суждения и, с другой стороны, воления, чувство­вания, следует, что и *в чисто теоретическом познании дело идет об отношении к ценностям…* Лишь по отноше­нию к ценностям имеет смысл альтернатива одобрения и неодобрения"[[11]](#endnote-11). Таким образом, *Риккерт* приходит к выводу: *предмет познания представляет собой ценность.* Когда я воспринимаю стул и говорю, что он имеет четыре ножки, смысл этого познавательного акта составляет, по *Риккерту, признание ценности.* Однако в структуре этого перцептив­ного высказывания при всем желании невозможно отыскать ничего подобного, ибо мое сознание направлено в нем не на представление, и тем менее на ценность, но — на фактиче­ски данный стул.

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

Но *Риккерт* пришел к своей теории не на основе изуче­ния самих вещей, но вывел ее посредством голой дедукции, из догматических принципов. Единственное, что осталось в ней от самих вещей, — это то, что *Риккерт* воспринял у *Брентано,* но при этом все равно остается под вопросом, захватывается ли этим полное содержание суждения. "Если мы обозначаем ... суждение как акт иной, нежели предста­вление, природы, то это еще не значит, что мы вслед за Брентано видим в суждении отношение сознания к объекту, отличное от того, которое имеет место в представлении. Такое утверждение представляется нам обремененным пред­рассудками"[[12]](#endnote-12). Здесь *Риккерт* отвергает интенциональность как критерий различия между актами представления и суж­дения в смысле *Брентано.* Но что он сам предлагает взамен? Как он определяет и обосновывает это различие?

Рассмотрим, "к какому роду психических процессов от­носится полное суждение, если мы вообще отличаем состоя­ния безучастного наблюдения от состояний заинтересован­ности в содержании сознания, которое обладает для нас ценностью ... Таким образом, мы констатируем лишь один факт, который не может оспорить даже чисто сенсуалисти­ческое учение"[[13]](#endnote-13). Даже слепому ясно, что это и есть позиция *Брентано,* который не желал ничего иного, как разграни­чить сферу психических процессов в соответствии с тем, созерцаем ли мы их отстранение, или участвуем в них. Первоначально теория *Риккерта* вырастает на почве, под­готовленной *Брентано,* но *Риккерт* не замечает, что фун­дамент его теории суждения и познания составляет понятие интенциональности. Доказательство: прибегая к этому деск­риптивному различению, *Риккерт* в то же время использует понятие представления, противоположное тому, на основе которого он строит дефиницию суждения; здесь: незаинте­ресованная само-направленность на... — т.е. представление как способ соответствующего акта — в другом месте: пред­ставление как представленное, а именно как такое представленное, которое является содержанием сознания. Там, где *Риккерт* опровергает идеализм представления и стремится доказать, что познание не является представлением, он использует понятие представления не в простом, самопоня­тном смысле, но придает ему мифическое содержание. Он утверждает, что поскольку представления лишь представля­ются, они появляются и исчезают[[14]](#endnote-14). Здесь представление оказывается не просто представляющим актом, но тем, что представляется. "Представляющее познание невозможно без независимой от познающего субъекта действительности, ибо в представлениях мы способны схватить нечто независимое от познающего субъекта лишь за счет того, что они суть образы или знаки действительности"[[15]](#endnote-15). Правда, в связи с этим понятием представления можно заметить, что предста­вление не является познанием, если само-направленность на... может относиться лишь к знакам.

Но как же обстоит дело с понятием представления, которое *Риккерт* использует, когда он отделяет суждение от представления в смысле простого созерцания? Почему *Риккерт* не приемлет понятие представления в дескриптивном смысле подобно понятию суждения, которое формируется на основе дескрипции? Почему он не следует заключенному в нем смыслу: акт незаинтересованного созерцания чего-либо?

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

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

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

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

с) ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ КОНСТИТУЦИЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ КАК ТАКОВОЙ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Во всех трех случаях мы говорили о воспринимаемом сущем самом по себе, о том, что можно выявить в нем самом. При этом термин "воспринимаемое" используется в широ­ком, но естественном смысле. С точки зрения любой теории познания или психологии эти описания природной вещи и вещи окружающего мира покажутся весьма наивными, а значит, ненаучными. Ибо то, что я вижу сначала и в собственном смысле, вижу глазами, представляет собой лишь окрашенное пятно: сначала я имею только цветовые ощуще­ния, и лишь затем присовокупляю к этому все остальное.

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

*β) ВОСПРИНЯТОЕ В ВОСПРИЯТИИ: СПОСОБ (DAS WIE) ИНТЕНДИ-РОВАННОСТИ (ДАННОСТЬ СУЩЕГО В ВОСПРИЯТИИ, ХАРАКТЕР ЖИВОГО ПРИСУТСТВИЯ)*

Мы все еще не достигли того, что было обозначено как воспринятое в строгом смысле. Воспринятое в строгом фе­номенологическом смысле есть не воспринятое *сущее* само по себе, но *воспринятое* сущее, поскольку оно воспринято и как оно показывает себя в конкретном восприятии. Вос­принятое в строгом смысле есть воспринятое как таковое, точнее, сама *воспринятость*, например, этого стула, спо­соб, или структура восприятия этого стула. Способ воспри­ятия отличается от структуры его представления. Говоря *"воспринятое как таковое",* я подразумеваю *это сущее, как оно есть в качестве воспринятого.* Тем самым мы отмечаем (пока лишь в первом приближении) совершенно новую структуру, к которой уже неприложимы все те опре­деления, которые я приписал стулу.

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

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

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

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

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

Следующий вид представления в широчайшем смысле — это восприятие образа. Анализ образного восприятия ясно показывает, что его предмет имеет совершенно иную струк­туру, нежели предмет простого восприятия или воображе­ния. Допустим, я смотрю на открытку с изображением Вайденхаузского моста. При этом имеет место новый вид представления. То, что теперь дано вживе, — это сама открытка. Эта открытка является вещью, объектом — точно так же, как мост, дерево и т.п. Но, в отличие от самого моста, эта вещь — не просто вещь, но в то же время — изображение. Воспринимая ее, я смотрю как сквозь нее и вижу изображение, а именно мост. В образном восприятии я не схватываю тематически эту вещь-изображение: глядя на открытку, я — в естественной установке — вижу то, что на ней изображено, — мост. В этом случае он дан мне уже не в пустом подразумевании и не в простом воображении, и не в оригинальном восприятии: я схватываю его в своеобразном многоуровневом акте образного восприятия. Сам мост является теперь предметом представления, опосредо­ванного изображением. Это образное схватывание, схваты­вание чего-либо как изображенного, при посредстве вещи-изображения, имеет совершенно иную структуру, нежели простое восприятие. Это нужно понимать с полной ясностью, потому что в философии неоднократно пытались — и пыта­ются до сих пор — трактовать образное восприятие как основную форму восприятия объекта вообще. В образном сознании имеет место вещь-изображение и то, что изобра­жено. Вещь-изображение может быть конкретной вещью — как доска на стене — но она как раз-таки не является просто вещью в смысле природной вещи или вещи окружающего мира: она показывает нечто — изображение; в простом же восприятии, в простом схватывании объекта мы не найдем ничего от образного сознания. Трактовка простого схваты­вания объекта, согласно которой когда я смотрю, например, на дом, я сперва воспринимаю образ в моем сознании, т.е. сперва дана вещь-изображение, и лишь затем я вижу, что она изображает вот этот дом, — трактовка, согласно которой в сознании есть субъективный образ, а вовне, в сфере трансцендентного, изображенное, — совершенно не считае­тся с самым простым положением вещей. В восприятии невозможно обнаружить ничего подобного; самый, простой его смысл состоит в том, что я вижу сам дом. Помимо того, что сведение простого схватывания объекта к образному сознанию, которое конституировано совершенно иначе, ни­чего не объясняет и приводит к шатким теоретическим построениям, следует иметь в виду действительный мотив, по которому мы отвергаем эту теорию: не соответствует простым феноменологическим данностям. С этим связана и еще одна трудность, на которой мы, однако, не будем останавливаться: если познание вообще представляет собой схватывание имманентного образа внешней трансцендентной вещи, то как можно постичь сам трансцендентный объект? Если схватывание всякого объекта представляет собой обра­зное сознание, то для имманентного образа в свою очередь требуется вешь-изображение, которая изображала бы для меня имманентное — и т.д. Но это вторичный аргумент против данной теории. Главное же состоит в том, что как в простом схватывании нет ничего образного, так — и тем более — нет ничего от образного сознания в самом акте схватывания объекта. Подведение образного сознания под схватывание объекта не выдерживает критики даже не по­тому, что оно приводит к регрессу в бесконечность, а значит, ничего не объясняет, и не потому, что на этой основе невозможно построить удовлетворительную теорию, — но потому, что оно уже само по себе противоречит всякой феноменологической данности, т.е. является теоретической конструкцией, лишенной феноменологической основы. Та­ким образом, восприятие необходимо мыслить как акт, тотально отличный от образного сознания. Образное сознание вообще возможно лишь в качестве восприятия, но так, что при этом сначала схватывается вещь-изображение, и лишь затем — то, что она изображает.

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

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

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

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

Я могу говорить о каком-либо предмете не только подра­зумевая его, но и на основе его устойчивого представления в воображении, или же, — скажем, если у меня с кем-то возникнет спор о числе опор и пролетов моста, -могу придать этому представлению полноту в акте иного рода — за счет живой данности. Восприятие и перцептивная данность суть особая форма исполнения интенции. Всякая интенция содержит в себе тенденцию к исполнению, и для всякой интенции существует свой особый способ возможного исполнения: восприятие вообще исполняется лишь посредством восприятия; воспоминание — посредством припоминающего представления или же восприятия, но никогда - посредством ожидания. Возможности исполнения пустого подразумевания связаны между собой вполне определенным и закономерным образом. Это относится также и к сфере образного восприятия, причем здесь эти взаимосвязи могут быть еще более сложными, когда наряду с изображением-оригиналом имёется вторичное изображение-копия. Когда я имею дело с копией, т.е. изображением предмета, сделанным с его изображения, в моем сознании возникает определенная последовательность связей: второе изображение (копия) — первое изображение (оригинал) — модель, так что посредством репрезентативной функции второго изображения (ибо и оно есть образ модели) становится зримым собственно изображенное. Если же я хочу убедиться в адекватности копии именно как копии, как изображения с изображения, то мне незачем сравнивать ее с моделью: визуально убедительное подтверждение ее верности может дать лишь ее сопоставление с первичным изображением, которое само по се6е, как изображение чего-то, выступает в этом случае в качестве модели. Эти своеобразные структуры возможных подтверждений пронизывают все многообразие актов схватывания, даже если мы, говоря о восприятии, совершенно отвлекаемся от этой его особенности. Таким образом — и наиболее существенно — воспринятое показывает себя в своей "воспринятости", в своей данности в качестве пред­мета восприятия: сознаваемое как образ показывает себя в своем статусе образа, воображаемое показывает себя в форме воображения, просто подразумеваемое — способом пус­того подразумевания. Все это суть различные формы интендирования соответствующих предметов.

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

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

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

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

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

*§ 6. Категориальное созерцание*

То, что обозначает этот термин, и что нам предстоит прояснить, могло быть открыто лишь после того, как была выявлена структура *интенциональности.* Выражение "со­зерцание" по своему значению соответствует тому, что было определено выше как "видение" в полном смысле. "Созерца­ние" означает простое схватывание того, что обнаруживается нами в живом присутствии — самого предмета, как он себя показывает. В этом понятии, во-первых, не определено, является ли чувственное восприятие единственной и изначальной формой созерцания, или же существуют другие возможные его формы, соответствующие другим предметным полям и содержаниям. Во-вторых, в это понятие не следует вкладывать ничего, помимо его феноменологического опре­деления: *простое схватывание того, что дано в живом присутствии, таким, как оно себя показывает.* Созерца­ние в феноменологическом смысле отнюдь не означает некую особую способность, некий исключительный способ прони­кновения в скрытые области и глубины мира, или некий вид интуиции в *бергсоновском* смысле. Поэтому немногого стоят характеристики феноменологии, в которых она связывается с современным интуитивизмом: с ним она как раз-таки не имеет ничего общего.

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

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

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

а) ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ ПОДРАЗУМЕВАНИЕ И ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ ИСПОЛНЕНИЕ

*а) ИДЕНТИФИКАЦИЯ КАК УДОСТОВЕРЯЮЩЕЕ ИСПОЛНЕНИЕ*

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

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

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

β) *ОЧЕВИДНОСТЬ КАК ИДЕНТИФИЦИРУЮЩЕЕ ИСПОЛНЕНИЕ*

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

Но тот, кто видит, что акты идентифицирующего схваты­вания имеют интенциональный характер, не станет мифоло­гизировать очевидность, представляя ее в качестве психического акта или психической данности, подобно тому, как можно прочесть книгу, а затем обнаружить, что в ней есть истина.

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

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

γ) *ИСТИНА КАК УДОСТОВЕРЯЮЩАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ*

Теперь из того, что было сказано о тотальном и высшем (höchste) исполнении, вырастают два феноменологических понятия, а именно — *истина* и *бытие.* Окончательное и всеобщее исполнение означает: соизмерение — adaequatio — подразумевания — intellectus — с самой усмотренной вещью - res. Таким образом, мы получаем феноменологическую интерпретацию древней схоластической дефиниции истины: *veritas est adaequatio rei et intellectus.* В составе подразуме­вания и предметно данного нет ни одной частной интенции, которая не имела бы исполнения со стороны оригинального созерцания вещи. В феноменологическом понимании adaequatio означает соизмерение в форме приведения к совпадению. Что же тогда — в полной структуре познания — означает термин "истина"?

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

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

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

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

δ) *ИСТИНА И БЫТИЕ*

Вместе с первым понятием истины — истина как сущес­твование тождества подразумеваемого и созерцаемого, или истина как бытие истинным, — мы получили и определен­ный *смысл бытия как бытия истинным.* Проясним это на примере простого восприятия вещи. Воспринимая стул, я говорю: "Этот стул желтый". Высказываемое как таковое, содержание этого высказывания составляет бытие стула в качестве желтого (Gelbsein des Stuhles), каковое можно назвать также предметным содержанием суждения. В этом предметном содержании — *бытие* в качестве желтого — я могу акцентировать "бытие" и при этом я полагаю, что стул *действительно, истинно* таков. Следует обратить внима­ние на тот факт, что мы можем использовать слова "дейст­вительно" и "истинно" как равнозначные. Этот акцент на бытии означает, что существует вышеозначенное отношение истины, т.е. существует тождество подразумеваемого и созе­рцаемого. Здесь *бытие* означает то же, что и *существова­ние* истины, отношения истины, тождества.

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

Оба эти понятия истины и соответствующие им понятия бытия были выработаны уже на этапе первоначального оформления феноменологии и сохранили свое значение в ее дальнейшем развитии. Для нас существенно иметь в виду это обстоятельство, поскольку нам предстоит поставить *основополагающий вопрос о смысле бытия,* и перед нами встанут вопросы о том, можно ли вообще исчерпывающим образом понять изначальный смысл бытия, трактуя его в качестве описанной взаимосвязи бытия истинным и, соответственно, бытия действительным, и можно ли постигнуть изначальный смысл истины, когда она впервые усматривается в высказы­вании, или, в более широком смысле, в объективирующих актах.

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

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

в) СОЗЕРЦАНИЕ И ВЫРАЖЕНИЕ

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

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

*α) выражение восприятий*

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

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

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

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

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

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

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

Прежде чем делать выводы, что в философии всегда подозрительно, рассмотрим внимательнее сам предмет, т.е. зададимся вопросом: что же, собственно, представляет собой то, что первоначально не получает исполнения — "это", связка "есть", "и" ?

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

Поскольку "есть", "бытие", "это", "единство" и т.п. озна­чают нечувственное, а последнее есть нечто нереальное, необъективное, стало быть, субъективное, — нам следует обратиться к рассмотрению субъекта, сознания. Но в созна­нии — если не видеть в нем интенциональность (упущение, отличающее предшествующую философию) — мы обнару­жим акты в смысле психических процессов. Исследуя созна­ние, я всегда обнаруживаю только суждение, желание, представление, восприятие, воспоминание, т.е. имманент­ные психические процессы, стало быть, то, что — говоря словами *Канта* — дается мне посредством *внутреннего чувства.* Поэтому последовательный феноменолог скажет, что и те понятия, которые я выявляю посредством внутрен­него чувства, суть в своей основе понятия чувственные, доступные посредством внутреннего чувства. Если я задаюсь вопросом об имманентном сознания, то - в итоге получаю лишь чувственное и предметное, то, что я должен признать внутренней (reelles) составной частью психической жизни, — но нигде я не найду таких вещей как, "бытие", "это", "и". Поэтому *Гуссерль* говорит: *"Исток понятий "предметность" и "бытие"* (в смысле связки) *на самом деле заключается не в рефлексии над суждениями или, напротив, над актами их исполнения, но в самих актах исполнения суждений;* основание для абстрагирования и реализации этих понятий мы находим не в *актах, взятых в качестве предметов*, но в *предметах этих актов..."[[16]](#endnote-16)* "Бытиё" (категория), "и", "или", "это", "один", "некоторые", "следовательно" суть не моменты сознания (Bewusstseinsmässiges), но корреляты определенных актов.

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

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

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

β*) ПРОСТЫЕ И СТУПЕНЧАТЫЕ АКТЫ*

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

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

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

Кое-что о простом восприятии мы уже установили. Пре­жде всего то, что оно — по своему смыслу — дает свой предмет вживе. В этой живой данности предмет сохраняется как тот же самый. В различных оттенках, обнаруживающи­хся в череде восприятий, я вижу предмет как тождественно тот же. Например, я могу осуществить серию восприятий одного и того же предмета, обходя вокруг него. Как опреде­лить их связь точнее? Это не просто последовательность граничащих во времени актов, которые лишь благодаря последующему соединению становятся восприятием. Напро­тив, при феноменологическом рассмотрении дела ясно, что всякое отдельное восприятие как фаза в целокупной непрерывной последовательности в себе самом есть полное вос­приятие вещи. В каждый момент целостная вещь вживе дана как она сама и как та же самая. Это значит: непрерывность последовательности восприятия не устанавливается задним числом благодаря следующему за ней синтезу, но её предмет дан на *одном* уровне акта (Aktstufe), т.е. взаимосвязь моментов восприятия определяет его как единое, но как бы протяженное восприятие. Оно дает свой предмет "просто и непосредственно"[[17]](#endnote-17). Этот момент — что фазы восприятия осуществляются на *одном* уровне акта, и что каждая фаза последовательности восприятия представляет собой полное восприятие, — и есть то в восприятии, что мы обозначаем как его *простоту* или *одноуровневость. Простота означает отсутствие актов более высокого уровня, которые задним числом устанавливали бы единство.* Стало быть, это качество "простоты" означает определенный способ схва­тывания, т. е. *характер интенциональности.* Какспособ схватывания, оно (выше об этом говорилось) не исключает того, что само это восприятие имеет в высшей степени сложную структуру. Простота восприятия не означает так­же, что сам акт должен иметь атомарную структуру. И наоборот, многоуровневость категориальных актов не исключает их простоты.

Раскрыв этот специфический способ схватывания в чув­ственном восприятии, его одноуровневость, мы тем самым получили возможность дать определение *реального* предме­та, которое, правда, имеет свои границы, и которое изнача­льно было получено только в пределах данного анализа акта и предмета восприятия. *Гуссерль* понимает "реальное" в изначальном смысле реальности: реальный предмет есть по определению возможный предмет простого восприятия[[18]](#endnote-18). Тем самым определяется и понятие реальной части, или — в широчайшем смысле — реального фрагмента (Stückes), ре­ального момента, реальной формы. "Всякая часть [напр., форма] реального предмета есть реальная часть"[[19]](#endnote-19). Об этом следует помнить ввиду вопроса об отношении структурных моментов самих категориальных структур к реальному пред­мету. Я подчеркиваю, что это понятие "реального", реально­сти, соотносящее их с простым, чувственным восприятием, представляет собой вполне определенное понятие; во всяком случае, оно лежит в основе исследований реальности мира – в той мере, в какой они пересекаются с исследованиями *Гуссерля.*

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

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

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

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

с) АКТЫ СИНТЕЗА

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

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

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

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

Следует помнить также, что сама выявленная предметность является не реальной частью, но категориальной формой вещи. He-реальный, категориальный характер определенного отношения, называемого предметностью, станет для нас совершенно ясным, если мы представим себе эксплици­рующее высказывание, в котором тематически высказывае­тся некоторое реальное отношение. В связи с этим будет уместно охарактеризовать еще один вид категориального предметного представления.

Допустим, я в простом видении вижу два цветовых пятна разной яркости[[20]](#endnote-20). Это значит, что я могу просто увидеть, что А ярче, чем В. Вместе с зрительной презентацией этих пятен мне дано и их *реальное отношение.* Здесь мы должны понимать реальное в самом естественном и ближайшем смысле, — речь не идет о физической или физиологической объективности. Так вот, это предданное обстоятельство я могу сделать отчетливым и явным посредством высказыва­ния: "А ярче, чем В". Это значит: А определено через *бытие в качестве более яркого, чем В,* или, в сокращенной форме: А содержит в себе О, каковое О означает не просто " ярче", но "ярче, чем В". Но отсюда следует, что в этой предметно­сти, в выделенной целокупности отношения, само отношение содержится в одном из его членов — в предикате. Один из членов категориального отношения предметности сам оказы­вается отношением, а именно реальным отношением. Смысл реального предметного содержания уже на базовом уровне восприятия включает в себя это "ярче-чем". Но *бытие* в качестве более яркого доступно лишь в новом, фундирован­ном акте предикативного соотнесения. Реальное отношение "ярче-чем" презентирует себя в новой предметности преди­ката, т.е. в целокупности нереального отношения. Однако такого рода презентация реального отношения в целокупно­сти идеальной предметности не означает, что само реальное отношение схватывается в ней тематически. Скорее это имеет место в высказывании, построенном иначе: "Это соот­ношение А и В по яркости более заметно, чем аналогичное соотношение С и D". Здесь это "ярче-чем" схвачено темати­чески, а именно в модусе простого называния, именования, а, кроме того, будучи названным (уже не только восприня­тым), получив имя, оно входит в предметность субъекта как члена высказывания. Всякий элемент, эксплицитно полага­емый в полном высказывании типа "А ярче, чем В", может быть поименован. Именование есть форма тематического схватывания самой предметности: бытие А в качестве более яркого, чем В. Но такое наименование следует отличать от простого выделения этого "ярче-чем". Таким образом, реаль­ное отношение в самих предметах, отношение "ярче-чем", может быть выделено и преобразовано в идеальное отношение – отношение предметности («А ярче, чем В»), причём реальное отношение является коррелятором идеального отношения. Эти отношения не совпадают: реальное отношение "ярче-чем" представляет собой лишь содержание одного из соотносимых членов самой целокупной предметности. Те­перь понятно, что саму предметность следует понимать как в высшей степени своеобразное отношение.

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

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

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

d) АКТЫ ИДЕАЦИИ

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

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

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

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

*а) ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ НЕВЕРНЫХ ТОЛКОВАНИЙ*

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

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

Категориальные акты являются фундированными: все категориальное, в конечном счете, основывается на чувственном созерцании. Нужно правильно понять это положение. Оно не означает, что, в конечном счете, категории можно истолковать как нечто чувственное: "основываться" означает здесь "быть фундированным". Смысл этого положения мож­но сформулировать так: все категориальное, в конечном счете, основывается на чувственном созерцании, предметная экс­пликация не "висит в воздухе", но всегда является экспли­кацией предданного. Этот тезис — что все категориальное, в конечном счете, основывается на чувственном созерцании — представляет собой лишь новую формулировку *аристоте­левского* утверждения: ούδέποτε **νοεϊ** άνευ φαντασματος ή ψυχή[[21]](#endnote-21) — душа не может ничего подразумевать не может схватить предметное в его предметности, если предварительно ей не показало себя что-либо вообще. Мышление без фундирующей чувственности — абсурд. Идея "чистого ин­теллекта" могла быть порождена лишь *"до* анализа познания, нацеленного на выявление очевидным образом неустрани­мых элементов"[[22]](#endnote-22). Но, хотя идея чистого интеллекта противосмысленна, понятие чистого категориального акта является вполне осмысленным.

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

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

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

Тезис о том, что категориальные акты конституируют новую предметность, имеет чисто интенциональный смысл и отнюдь не означает, что вещи возникают лишь в этих актах. *"Конституировать"* — не то же, что "производить" в смысле "делать", "изготавливать"; конституирование — это *позволение видеть сущее в его предметности". Э*та пред­метность, презентирующая себя в категориальных актах или в проникнутом ими восприятии, не производится рассудком, который обрабатывает внешний мир, предварительно дан­ную смесь ощущений или аффектаций, упорядочивая их, в результате чего возникает картина мира. Правда, такому лжетолкованию способствует употребление этих старых те­рминов — материал и форма, тем более, в их выхолощенном традицией и оскудевшем значении. Но уже различение чув­ственных и категориальных понятий показывает, что понятия "материальный" и "материал" не имеют смысла в конте­ксте возможных преобразований материала посредством фу­нкций и духовных форм; они означают предметное содержа­ние в его отличии от формально пустого "нечто" и его структур, в которых это содержание выявляется. Но госпо­дство таких понятий, как материал и форма, — понятий, взятых, так сказать, из утвари праотцов философии, — а значит, и господство связанных с ними и безнадежно запу­танных проблем, слишком прочно, чтобы можно было разом преодолеть их там, где с их помощью выходит на свет нечто совершенно новое.

*β) ЗНАЧЕНИЕ ЭТОГО ОТКРЫТИЯ*

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

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

Кроме того, предметность, дающая себя в таких актах, сама представляет собой ту предметную форму, в которой сама реальность может стать предметной более собственным образом. Обнаружение категориальной структуры обусловило расширение идеи объективности, а именно так, что сама объективность может быть теперь выявлена только в сквоз­ном исследовании содержания соответствующих актов. Ина­че говоря, во вновь открытом феноменологическом исследовании был явлен тот способ исследования, которого искала старая онтология. Нет онтологии *помимо* феноменологии: *научная онтология есть не что иное, как феноменология.*

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

*§ 7. Изначальный смысл априори*

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

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

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

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

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

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

Априори в *кантовском* смысле есть качество субъектив­ной сферы. Жесткое сопряжение априори и субъективности в философии *Канта* обусловлено, прежде всего, тем, что он соединял вопрос об априори со своей специфически теоре­тико-познавательной проблематикой, и вопрос об априорной деятельности ставил как вопрос о том, применимы ли син­тетические суждения a priori к трансцендентному, и если да, то каким образом. В противоположность этому феноменоло­гические исследования показали, что априори не замкнуто в сфере субъективного, более того, что изначально оно вообще не имеет с ней ничего общего. Характеристика идеации как категориального созерцания показывает, что как в области категориального, т.е. идеального, так и в области реального имеет место нечто вроде выявления идей. Есть чувственные идеи, т.е. идеи предметной структуры (окраска, материальность, пространственность), каковая всегда уже налична во всякой реальной единичности, т.е. существует a priori по отношению Здесь и Теперь какого-либо определенного оттенка. Вся геометрия как таковая являет доказательство су­ществования материального априори. Как идеальное, так и реальное (раз уж мы принимаем это деление) в аспекте их предметности содержат в себе выявляемое идеальное; и в бытии идеального, и в бытии реального имеется нечто, существующее в структурном плане a priori, прежде прочего. Уже из этого ясно, что в феноменологическом понимании априори означает не деятельность, но *само бытие;* априори — не имманентное и не трансцендентное, оно не принадле­жит изначально сфере субъективности, но и не подвластно реальности.

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

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

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

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

*§ 8. Принцип феноменологии*

а) ЗНАЧЕНИЕ МАКСИМЫ "К САМИМ ВЕЩАМ"

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

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

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

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

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

Так вот, интенциональность есть не что иное, как *поле первоначального* обнаружения этих предметов: совокуп­ность отправлений и совокупность сущего в его бытии. В обоих аспектах — intentio и intention — ставится вопрос о том, что представляет собой предданное — отправление или сущее в его бытии — в структурном отношении, т.е. что в нем уже налично в качестве структурного состава, что в нем обнаруживается в качестве того, что составляет его бытие. Таким образом, предметное поле феноменологического ис­следования составляет *интенциональность в ее априорно­сти,* взятая в обоих ее аспектах — intentio и intentum. Но это значит, что в рамках домена интенциональности так называемые логические отправления мышления или объективирующего, теоретического познания составляют лишь одну отдельную сферу, что круг логических задач ни в коей мере не охватывает целокупный регион интенциональности. Тем самым мы определили *предметное поле и аспект исследования* — *интенциональность и априори.* Теперь следующий вопрос: какой способ обхождения с предметами соответствует этому предметному полю?

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

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

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

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

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

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

*§ 9. Прояснение имени "феноменология"*

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

а) ПРОЯСНЕНИЕ ИЗНАЧАЛЬНОГО СМЫСЛА СОСТАВНЫХ ЧАСТЕЙ ИМЕНИ

Имя "феноменология" состоит из двух частей: *"феномен"* и *"логия".* Последняя известна по выражениям типа "теоло­гия", "биология", "психология", "социология"; обычно ее переводят как "наука о": теология, наука о Боге; биология, наука о жизни, т.е. об органической природе; социология, наука об обществе. Тогда феноменология — это *наука о феноменах.* "Логия" — наука о... — может иметь различный характер в зависимости от тематического предмета, не имея логически-формальной определенности, она определяется в нашем случае тем, что значит "феномен". Поэтому сперва следует прояснить первую часть имени.

*α) ИЗНАЧАЛЬНЫЙ СМЫСЛ СЛОВА* "φαινόμενον"

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

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

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

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

*Кажимость* есть модификация открытого — открытое, которое претендует на то, чтобы быть таковым, но не есть таковое. В этом привативном смысле кажимость — *не* феномен; она имеет характер показывания себя, но то, что при этом себя показывает, показывает *не* как то, что оно есть, — тогда как явление есть именно представление сущностным образом не-открытого. Таким образом, кажимость всегда возвращается к открытому и заключает в себе идею открытого. Но здесь становится ясно, что явление, симптом, может быть тем, что оно есть, а именно отсылкой к чему-то другому, себя не показывающему, лишь постольку, посколь­ку себя показывает являющееся, т.е. поскольку то, что дано как симптом, есть феномен. Явление как отсылку от одного к другому делает возможным то, что нечто — отсылающее — показывает себя само по себе. Иными словами, возмож­ность явления как отсылки основана на собственном фено­мене, т.е. показывании себя. Структура явления как отсыл­ки в себе самой уже предполагает более изначальное показывание себя, т.е. собственный смысл феномена. Нечто может отсылать лишь будучи показывающим себя само.

Понятие явления тоже содержит в себе имя "феномен", соответственно, феномен определяют как явление чего-то не являющегося; это понятие определяют исходя из обстояте­льства, которое уже предполагает смысл феномена, не буду­чи, однако, для него определяющим. Но, кроме того, явление означает и нечто такое, как являющееся, в противополож­ность неявляющемуся, т.е. мы имеем два сущих предмета и говорим, что явления суть нечто; а за ними стоит что-то еще — то, явления чего они суть. Чаще всего философия умал­чивает о том, что же, собственно, означает это "стояние за...", но во всяком случае ясно, что в таком определении явление и заключенная в нем связь-отсылка понимается оптически, как нечто сущее, так что связь между явлением и вещью в себе становится бытийным отношением: одно стоит за другим. И если к тому же оптическое отличие того, что стоит за... и не показывает себя самое, но лишь опове­щает о себе в явлении, видеть в том, что оно и есть собственно сущее, то являющееся, явление оказывается *всего лишь* явлением, так что внутри оптической связи-от­сылки — между тем, что себя показывает, и тем, что только является в смысле оповещения о себе в себя-показывающем, — проводится определенная градация бытия. Итак, мы имеем двоякое понимание явления: в качестве чистой свя­зи-отсылки, первоначально лишенной онтического значения, и в качестве онтической связи-отсылки между φαινόμενον и νούμενον, сущностью и явлением в онтическом смысле. Когда же явление понимают как низшее сущее, как — в противоположность сущности — всего лишь явление, оно получает наименование кажимости. Тем самым дело оконча­тельно запутывается. Но этой путаницей живет традицион­ная метафизика и теория познания.

В качестве итога мы, таким образом, должны уяснить себе, что существуют два основных значения слова "фено­мен": во-первых, это открытое, показывающее себя самое; во-вторых, кажимость — то, что презентирует себя в каче­стве открытого, но лишь выдает себя за таковое. Философы по большей части вообще не знают изначального значения этого слова и не обременяют себя задачей выяснить, что же под ним подразумевается. Просто словом "феномен" обозна­чают то, что мы здесь обозначили и рассмотрели как "явле­ние". Критики феноменологии берут именно то, что им подходит, — понятие явления — и выдвигают это слово как аргумент против предметного исследования.

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

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

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

В своем конкретном осуществлении речь имеет характер говорения, т.е. голосового озвучивания слов. В этом аспекте λόγος есть φωνή — голос. Но это не определяет сущность λόγος, напротив, характер φωνή определяется на основе собственного смысла λόγος как άποφαίνεσθαι, на основе собственного характера речи как указывающей, позволяю­щей видеть. Как подчеркивает *Аристотель,* λόγος*,* есть φωνή μετά φαντασίας, так что голосовое озвучивание делает нечто зримым, воспринимаемым, в нем, помимо прочего, дано нечто φαίνεσθαι, φαντασία, то, что можно видеть. Существенное в озвучивании — это φαντασία, άποφαίνεσθαι, то, что в речи говорится и подразумевается в качестве выска­занного значения. Поэтому в самом общем определении λόγος — это φωνή σημαντιχή, нечто звучащее, которое что-то показывает в смысле означивания, которое дает нам что-то понятное. **Έστι δέ λόγος άπας μέν σημαντικός,… άποφαντικός δέ ού πάς.[[23]](#endnote-23)**

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

b) ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОЛУЧЕННОГО СМЫСЛОВОГО ЕДИНСТВА И СООТВЕТСТВУЮЩЕЕ ЕМУ ИССЛЕДОВАНИЕ

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

Предметы философского исследования носят характер феномена. Коротко говоря, исследование направлено на феномены и только на них. В изначальном и подлинном значении этого слова феноменология означает способ, каким нечто встречается, и способ вполне определенный: *показы­вание себя в себе самом.* Слово "феноменология" выражает способ, каким нечто должно быть "вот" посредством λέγειν и для λέγειν — для понятийного разъяснения. Выше было установлено, что феноменология изучает интенциональность в ее априорности. Структуры интенциональности в ее апри­орности суть феномены, т.е. они очерчивают предметы, которые в этом исследовании должны быть приведены к данности и в этой данности эксплицированы. Однако имя "феномен" ничего не говорит о бытии соответствующих предметов, оно обозначает только *способ, каким они встре­чаются.* Соответственно *феноменальным* называется все то, что становится зримым, встречаясь этим способом, и что принадлежит взаимосвязи интенциональных структур. По­этому мы говорим о "феноменальных структурах как о том, что усматривается, определяется и опрашивается этим спо­собом исследования. *"Феноменологическое"* — это все, что относится к такому способу обнаружения феноменов, к способу выявления феноменальных структур, все то, что тематизируется в такого рода исследовании. Тогда *нефено­менологическое* — все, что не удовлетворяет этому способу исследования, его понятиям и методу удостоверения.

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

*Сокрытость* — *понятие, противоположное феноме­ну,* и именно то, чем вещи скрыты, составляет первоначаль­ную тему феноменологического рассмотрения. Прежде всего и чаще всего то, что может быть феноменом, скрыто, или известно в предварительном определении. Сокрытие может быть различным: во-первых, феномен может быть скрыт в том смысле, что он вообще *еще не открыт,* о его содержа­нии еще ничего не известно. Кроме того, феномен может быть *засорен.* Это значит, что когда-то он уже был открыт, но вновь попал под что-то скрывающее. Это последнее скрывает феномен не тотально: некогда открытое еще оста­ется зримым, хотя лишь как кажимость. Но сколько кажи­мости, столько и бытия; сокрытие как *загораживание* — наиболее частый и опасный вид сокрытия, поскольку здесь особенно велика возможность обмана и заблуждения. Пер­воначально зримые феномены лишаются корней, отрывают­ся от своей почвы и остаются непонятыми в их вещном (sachmässigen) происхождении. Само же сокрытие, понима­ется ли оно в смысле вообще неоткрытого или в смысле засорения и загораживания, имеет двоякое значение. Оно может быть *случайным* и *необходимым;* последнее содер­жится в способе бытия акта открытия и в его возможностях. Когда положение, изначально полученное феноменологиче­ски, высказывается в сообщении, оно подвергается опасно­сти сокрытия. В пустом предпонимании оно переходит из уст в уста, теряет свою почву и превращается в невесомые слова. То, что было получено и удостоверено изначально, может стать окаменелостью, и эта возможность заложена даже в конкретной феноменологической работе: поскольку она не­сет в себе этот радикальный принцип, сокрытие может исходить из нее самой. Вместе с возможностью радикального раскрытия феноменология полагает в себе соответствующую опасность — застыть в своих результатах.

Трудность подлинно феноменологической работы заклю­чается как раз в том, что она должна стать в положительном смысле критичной по отношению к себе самой. От предметов феноменологического исследования нужно предварительно добиться, чтобы они явили себя по типу феномена. Это значит, что характерный способ схватывания феноменов — оригинально схватывающее выявление — ни в коей мере не является непосредственным схватыванием в том смысле, который позволил бы сказать, что феноменология — это простое видение, для которого не требуется никакого методического обеспечения. Верно обратное, потому-то столь важно ясно понять феноменологическую максиму. Феномен не дан с самого начала, поэтому уже исходные рассмотрения и выявляющее прохождение через сокрытия требуют значи­тельного методического обеспечения, которое позволяет до­стичь определенности и получить ориентиры касательно то­го, что может представлять собой феноменальная данность интенциональности. В требовании изначальной прямой дан­ности феноменов нет ничего от комфортного непосредствен­ного созерцания. Именно потому, что нельзя дедуцировать сущность из сущности, вывести априори из априори, рас­крыть что бы то ни было из чего-то другого, но все должно быть дано в удостоверяющем усмотрении, — именно поэтому каждая отдельная феноменальная связь задает путь исследо­вания, всякий раз новый в зависимости, опять же, от того, в какой степени раскрыто априори и от того, каким образом и в какой мере оно затемнено традицией. Поскольку, в конечном счете, каждая структура должна быть обнаружена в ней самой, то поначалу феноменология предстает в облике, как говорят, *феноменологии в картинках:* исследования, в котором лишь выявляются отдельные структуры, что, пожа­луй, весьма полезно для систематической философии, но лишь в качестве чего-то предварительного. Поэтому филосо­фы соглашаются санкционировать отдельные феноменологи­ческие результаты не иначе как встраивая их в какую-нибудь диалектику и т.п. В противовес этому мы скажем, что с самого начала нет нужды что-либо измышлять о связях интенциональных структур: взаимосвязь в сфере априорного всегда определяет себя сама, и только из вещей, которые исследуются на предмет их феноменальной структуры. Те­перь мы можем оставить эту тему, поскольку до тех пор, пока не будет прояснен конкретный облик феноменологии, все эти размышления останутся непродуктивными.

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

Я хотел бы лишь совсем кратко остановиться на некото­рых типичных ошибках в понимании феноменологии, поско­льку они все еще сплошь и рядом господствуют в философии, и мало кто дает себе труд прояснить собственный смысл феноменологии, исходя из ее конкретной работы. Типичный и, вероятно, лучший пример того, что нынче могут произве­сти по этому вопросу, представляет собой статья *Риккерта* в журнале "Логос"[[24]](#endnote-24).

*Риккерт* доказывает здесь, что феноменология не явля­ется и не может быть философией непосредственного, и в качестве альтернативы этому предлагает свое видение такой философии. Уже здесь видна характерная установка: должна существовать философия непосредственного, и все остальное должно быть сообразовано с ней. "По меньшей мере, нужно предварительное опосредование для того, чтобы понятия явления и феноменологии сделать пригодными для философии непосредственного"[[25]](#endnote-25). Против этого, прежде всего и, в общем, следует возразить, что феноменология и не должна быть философией интуиции или философией непосредствен­ного, она вообще не стремится построить философию в голове, но — постигнуть вещи.

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

ГЛАВА III

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

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

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

Затем, исходя из самого этого исследования, мы пока­жем, что в нем до сих пор не поставлена — и не могла быть поставлена — одна фундаментальная проблема, что на то есть свои причины, покажем, каковы они и какие условия должны быть выполнены, чтобы это стало возможно, и, наконец, каким образом вследствие этого задача феноменологического исследования получает более радикальное опре­деление. Эта проблема представляет собой *фундаменталь­ный онтологический вопрос о смысле бытия* — вопрос, который какая-либо онтология никогда не может поставить, но который в том или ином, обоснованном или необоснованном ответе всегда уже предполагается и используется ею. Вопрос о бытии встает как следствие имманентной критики самого феноменологического исследования, и частичный от­вет на него составляет специальную тему нашего курса. При этом настоящая третья глава подготовительной части представляет собой *экспозицию* содержания предметной области, к рассмотрению которой мы перейдем в дальнейшем.

*§ 10. Разработка тематического поля:* *фундаментальное определение* *интенциональности*

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

В первом прорыве феноменологического исследования фактическая работа концентрировалась на определении ба­зовых феноменов, с которыми сопряжена данность объектов логики и теории познания: на интенциональных отправлени­ях (Verhaltungen) сущностно теоретического характера, а именно — научного познания в его специфике. Хотя уже были намечены перспективы дескрипции иных, специфиче­ски эмоциональных отправлений, прежде всего в связи с вопросом о том, как вообще акты могут получать выражение в понятиях. Тематически первые исследования были наце­лены на расчистку определенного участка поля; поначалу речь еще не шла об основополагающем отграничении всего тематического поля целиком, хотя были исследования и в этом направлении[[26]](#endnote-26). Впоследствии интенциональность, хара­ктер объективирующих актов, прорабатывались в обоих главных аспектах — intentio и intentum, — но все же эти сущностные структурные моменты фундаментальной консти­туции интенциональности как таковые еще не были выделе­ны с полной отчетливостью.

Все это — *конкретное расширение тематического поля, основополагающее осмысление его регионального характера и его отграничение от других регионов, разработка базовых направлений возможного исследования интенциональности* — было осуществлено в десятилетие, последовавшее за выходом "Логических исследований", т. е. в 1901-1911 гг. Параллельно со все более широким, содержательным и чистым раскрытием феноменального поля шло формирование метода и его феноменологической теории. Этот процесс вместе с соответствующей литературной про­дукцией будет охарактеризован очень кратко — лишь для того, чтобы в двух словах ответить на вопрос, с которым ко мне постоянно обращаются, — на вопрос о так называемой феноменологической литературе, которой, собственно, нет.

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

В это время в Германии мало-помалу стал известен *Бергсон* — существенная заслуга *Шелера,* который очень рано узнал *Бергсона,* оценил его значение, а затем и сам испытал его влияние. *Шелер* же инициировал перевод его произведений на немецкий язык. В связи с этим открытием *Бергсона* также и у *Гуссерля* появились *исследования по имманентному сознанию времени,* которые частично были опубликованы в его последующих работах[[27]](#endnote-27).

Впоследствии стало заметным также влияние *Дильтея,* мысль которого была внутренне родственна феноменологи­ческим тенденциям. Это привело к тому, что интерес *Гуссе­рля* к теории науки в широчайшем смысле, первоначально односторонне ориентированный на естественнонаучные про­блемы, распространился на специфические предметности наук о духе. И, наконец, еще одно существенное направление работы было задано полемикой с *Марбургской школой,* прежде всего с *"Введением в психологию" Наторпа[[28]](#endnote-28).* Разумеется, полемика с этой психологией не могла быть ничем иным, как размежеванием в отношении вопроса о структуре сознания — региона, в границах которого обе стороны размещали всю совокупность переживаний, а вместе с тем и все содержание интенциональности. Таким образом, в это время процесс формирования феноменологии и феноменоло­гическая работа были включены в горизонт современной философии — обстоятельство, не оставшееся без после­дствий для последующей постановки феноменологических вопросов.

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

Новым литературным выступлением *Гуссерля* стала ста­тья в "Логосе": *"Философия как строгая наука"[[29]](#endnote-29).* Это статья программного характера, однако она представляет собой не набросок на будущее, но итог десятилетней работы. В философских кругах она почти повсеместно произвела впечатление разорвавшейся бомбы, в рамках же феномено­логии она послужила твердой основой для работы мало-по­малу формирующегося молодого поколения исследователей и побудительным мотивом к объединению их усилий. Эта консолидация имела следствием учреждение в 1913 г. соб­ственного издания феноменологов — *"Ежегодника по фи­лософии и феноменологическим исследованиям".* Его пер­вый выпуск появился в 1913 г., на сегодняшний день вышло еще шесть томов, последний — в 1923 г. Два первых тома включали работы издателей — *Гуссерля* и *Шелера, Райнаха, Пфендера* и *Гайгера.* В последующие тома вошли новые оригинальные работы *Пфендера* и *Гайгера,* а также учени­ческие работы разного качества.

В первом томе ежегодника напечатано сочинение *Гуссерля "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии",* книга первая[[30]](#endnote-30). Вслед за этим была подготов­лена вторая книга, но она до сих пор не опубликована[[31]](#endnote-31).

Во втором томе, а частично уже в первом, вышла еще одна работа основополагающей значимости, а именно работа *Макса Шелера* о *"Формализме в этике и материальной этике ценностей"[[32]](#endnote-32);* она содержит большие фрагменты осно­вополагающих феноменологических исследований, выходя­щих за рамки отдельно взятого региона этики. Следует также указать на сборники статей *Макса Шелера,* прежде всего — на работу *"Об идолах самопознания"[[33]](#endnote-33),* далее: *"К феноме­нологии и теории чувства симпатии"[[34]](#endnote-34)* — несколько лет назад она появилась во втором издании, правда, существенно уступающем первому.

Собственное формирование феноменологии, т. е. непо­средственная экспликация проблемы выявления и фундиро­вания ее тематического поля, было определено названными проблемами, поставленными *Гуссерлем* и *Шелером,* поэто­му при анализе позднейших фундаментальных штудий сле­дует постоянно иметь в виду эти две проблемные сферы. В конкретном процессе формирования феноменологической работы сами рабочие горизонты поначалу фиксировались сугубо традиционно, в соответствии с разделением дисцип­лин: феноменологические исследования велись в логике, этике, эстетике, социологии, философии права; горизонты постановки вопросов оставались теми же, что и в сложив­шейся философской традиции. Затем, когда на первый план вышел феномен интенциональности и когда были феномено­логически различены intentio, intentum и корреляция между ними, выявилось три направления работы, каждое из которых предполагает остальные: феноменология акта, феноменология предмета и их корреляция. Это же различение мы находим у *Гуссерля* в понятиях *"ноэзис",* специфическая структура самонаправленности на..., и *"ноэма",* предмет, поскольку он мнится в интенции. Их корреляцию *Гуссерль* не рассматривает отдельно, так как, по его мнению, она дана вместе с ноэзисом и ноэмой и заключена в них.

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

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

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

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

Легко видеть, что первая задача — нахождение и опре­деление исходной сферы — является и решающей, поскольку искомое поле обретается через отграничение от этой сферы. Такого рода основополагающее осмысление предполагает, очевидно, иной ход мысли, нежели тот, который мы видим на этапе прорыва феноменологии. Там изучение и дескрип­ция интенциональности еще целиком оставались в рамках предзаданных дисциплин — психологии и логики — и их вопросов. Теперь же речь идет не об этих вопросах и не о традиционных задачах, теперь главное — на основе рассмо­трения самих вещей осмыслить взаимосвязь искомого фено­менологического поля и исходной сферы, т.е. речь идет о конкретной индивидуализации интенциональности, об от­правлениях сознания, о переживаниях, и задача заключает­ся в определении поля, в котором эти отправления первона­чально становятся доступными.

Вопрос: каким образом отправления сознания, с которых должна быть считана структура интенциональности, стано­вятся доступными? Как первоначально даны предметы типа интенциональности, структуры переживания, самих пережи­ваний? Первоначальная данность означает данность для так называемой *естественной установки.* В качестве чего обнаруживаются в ней переживания, отправления, различ­ные виды сознания чего-то? Требуется увидеть и проследить, каким образом из данного в естественной установке возни­кает "новый научный домен" феноменологии[[35]](#endnote-35). Цель, стало быть, заключается в раскрытии одного из новых научных доменов. Этот новый регион обозначается как регион *чис­тых переживаний, чистого сознания с его чистыми коррелятами,* регион *чистого Я.* Он представляет собой новую объектную область и, как говорит *Гуссерль,* бытийный регион, принципиально отличающийся от прочих, специфически феноменологический регион. Сам *Гуссерль* так хара­ктеризует ход исследования: "Поначалу мы будем действо­вать методом прямого указания, поскольку бытие, на которое мы должны указать, представляет собой не что иное, как то, что мы вполне обоснованно назовем "чистыми пере­живаниями", "чистым сознанием" с его чистыми "коррелята­ми сознания" и, с другой стороны, с его "чистым Я"; при этом мы будем отталкиваться от *того* Я, *того* сознания, *тех* переживаний, которые даны нам в естественной уста­новке..."[[36]](#endnote-36)

Как же, по описанию *Гуссерля,* человек дан себе самому в естественной установке? Я представляю собой "реальный объект, подобно прочим объектам естественного мира"[[37]](#endnote-37), т.е. человек, в том числе и я, в реальности подобен домам, предметам мебели, горам, деревьям. Я исполняю акты (cogi-tationes); они относятся к "человеческому субъекту", следо­вательно, суть "явления той же природной действительности"[[38]](#endnote-38). Такую взаимосвязь переживаний в человеческом или животном субъекте можно в ее целокупности обозначить как *индивидуальный поток переживаний.* Сами переживания суть "реальные внутримировые явления" в "одушевленных существах".

На этой естественной установке, в которой мы обнаружи­ваем такие объекты, нам следует теперь задержать внимание и рассмотреть взаимосвязь переживаний, а именно наших собственных, протекающих реально. Это обращение к взаи­мосвязи наших собственных переживаний представляет со­бой новый акт, который принято называть *рефлексией.* В актах рефлексии мы обнаруживаем предметности, которые сами имеют характер актов, переживаний, видов сознания чего-то. В рефлексии мы прослеживаем акты и можем их описывать, как мы это делали ранее, анализируя представ­ление, образное сознание и пустое мнение. Когда мы живем в актах рефлексии, мы сами направлены на акты. В этом проявляется своеобразие рефлексии: ее предмет, т. е. акты, принадлежит той же бытийной сфере, что и рассмотрение этого предмета. Как рефлексия, так и рефлектируемый предмет принадлежат одной и той же бытийной сфере; предмет, рассматриваемое, и само рассмотрение *по своему содержанию* (reell) заключены одно в другом. Предмет и акт схватывания в той или иной его разновидности относятся к общему потоку переживаний. Такого рода содержательная заключенность схваченного предмета в самом схватывании, в единстве одной и той же содержательной области (Realität), называется *имманентностью.* Здесь этот термин имеет смысл содержательно-совместного бытия рефлектируемого и рефлексии. Тем самым охарактеризовано специфическое многообразие некоего сущего, а именно — бытия переживаний и актов. "Сознание и его объект [рефлексия и акт как предмет рефлексии] образуют индивидуальное, су­ществующее только посредством переживаний, единство"[[39]](#endnote-39).

Очевидно, совсем иначе обстоит дело в случае так назы­ваемого трансцендентного восприятия, восприятия вещей. Восприятие вещи "стул" как переживание содержательно этот стул в себе не содержит, сам стул, как вещь, говоря фигурально, не плывет в потоке переживаний. Восприятие, говорит *Гуссерль,* "вне какого либо [внутреннего] сущност­ного единства с нею"[[40]](#endnote-40), с вещью. Переживание "может быть связано в некое целое, совокупная сущность которого охва­тывала бы внутренние сущности этих переживаний и фундировалась бы в них, только с переживаниями"[[41]](#endnote-41). Целостность сознания, целостность потока переживаний, такова, чтоможет быть фундирована только в переживаниях как таковых. Единство этой целокупности, взаимосвязь пережи­ваний, определяется только внутренней сущностью самих переживаний. Собственно говоря, какая-либо целокупность вообще может быть единой только на основе внутренней сущности каждой из своих частей. Из этой целокупности потока переживаний, как заключенного в себе самом, исключены все вещи, т. е. все реальные предметы, прежде всего — целиком и полностью — материальный мир. В отношении к региону переживаний материальный мир представляет собой нечто иное, чужеродное. Это показывает анализ любого простого восприятия.

Но в то же время уже в начале рассмотрения стало ясно, что поток переживаний как реальное явление в едином психофизическом одушевленном существе связан с реальным миром, например с вещественными телами, так что образует с ним конкретное единство. Таким образом, сознание, т. е. целокупность переживаний, двояко вплетено в структуру реальности. С одной стороны, сознание — всегда сознание человека или животного. Оно образует психофизическое единство того или иного animal, которое представляет собой данный реальный объект. "Психическое — не мир для себя, оно дано как Я или как переживание Я..., а подобные явления, как показывает опыт, привязаны к определенным физическим вещам, именуемым телами"[[42]](#endnote-42). "Всякое психоло­гическое определение ео ipso является определением психо­физическим, а именно в самом широком смысле..., заключающемся в том, что оно всегда имеет физический коннотат. Даже там, где психология — опытная наука — нацелена на чистое определение явлений сознания, а не на психофизиче­ские зависимости в обычном узком смысле, эти явления все же мыслятся как природные, т. е. как принадлежащие сознанию человека или животного, которое в свою очередь состоит в самопонятной и имплицитно подразумеваемой свя­зи с собственным телом"[[43]](#endnote-43).

Сознание как составная часть названного анимального единства является также сознанием об этой реальной при­роде, фактически единым с нею в конкретной действитель­ной жизни каждого живого существа (человека), но в то же время оно отделено от нее абсолютно непроходимой пропа­стью, что можно видеть в любом внешнем восприятии, поскольку внешнее восприятие всегда демонстрирует разли­чие имманентного и трансцендентного. Но это разделение на бытийные сферы примечательно тем, что именно сфера имманентного, сфера переживаний, определяет возмож­ность, в рамках которой абсолютно отделенный от нее трансцендентный мир может вообще стать предметным ми­ром. Ввиду этой двоякой вплетенности сознания — в реаль­ное единство конкретного animal и, далее, в соотношение имманентного и трансцендентного, существующее несмотря на реальную пропасть между ними — встает вопрос: допус­тимо ли вообще говорить, что сознание имеет "внутреннюю сущность"? Действительно ли оно представляет собой некую замкнутую в себе взаимосвязь? Как вообще возможно выделение сознания в качестве особого региона переживаний, особого бытийного региона?

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

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

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

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

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

Затем это уникальное поле собственного потока пережи­ваний подвергается второй редукции — *эйдетической.* По­сле нее акты и их предметы исследуются уже не как конкре­тно-единичные выражения этого моего конкретного бытия как потока переживаний, но это единство потока пережива­ний теперь рассматривается идеативно, т.е. всякий момент, определяющий этот индивидуальный поток как индивидуа­льный, исключается. В конкретных переживаниях рассматривается исключительно только структура, принадлежащая, скажем, восприятию, представлению, суждению как тако­вым, независимо от того, кто воспринимает или выносит суждение, в какой момент и в какой конкретной констелля­ции переживаний. Посредством этой двойной редукции (трансцендентальной и эйдетической) из первоначально дан­ной единичной индивидуализации потока переживаний из­влекается так называемое *чистое,* т. е. уже не конкретно-индивидуальное, но *чистое поле сознания.*

Уже при отграничении реальности вещи от реальности потока переживаний было показано, что трансцендентная реальность мира не принадлежит содержательному целому потока переживаний. Стул — не переживание и не пережи­ваемая вещь, способ его бытия тотально отличен от способа бытия переживаний. С другой же стороны, вся предметная область так называемого имманентного восприятия опреде­ляется тем, что способ ее бытия — тот же, что и способ бытия самого имманентного восприятия. Отсюда следует, что предмет имманентного восприятия является *абсолютно данным.* И, соответственно, поток переживаний представ­ляет собой сферу *абсолютной позиции,* как выражается *Гуссерль.* Правда, всякое трансцендентное восприятие тоже схватывает воспринятое, вещь, вживе, как ощутимо прису­тствующую, но при этом всегда существует возможность, что в действительности воспринятого может и не быть, тогда как в имманентном схватывании переживания оно, напротив, дано в своей абсолютной самости. Имманентное восприятие, рефлексия над актами, направлена на такое сущее, бытие которого в принципе невозможно отрицать, или, как сфор­мулировал *Гуссерль:* "Всякая данная вживе вещь может и не существовать... [тогда как] ни одно данное вживе пере­живание не существовать не может"[[44]](#endnote-44). Итак, оказывается, что особенность сферы имманентного заключается в способе данности, называемом абсолютным. Все вышесказанное по­зволяет заключить, что сфера чистого сознания, которую мы обретаем на пути трансцендентальной и эйдетической реду­кций, отличается от прочих сфер качеством *абсолютной данности.*

Случайность вещного мира ничего не меняет в абсолют­ном бытии переживаний, более того, они всегда предпосланы миру. Тут рассмотрение достигает своей высшей точки. "В раскрывшихся нам сущностных взаимосвязях уже заложены важнейшие посылки, из которых мы выведем заключение о принципиальной устранимости совокупного природного мира из домена сознания, из бытийной сферы переживаний"[[45]](#endnote-45) — устранимости его "Как" с помощью редукций.

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

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

*§11. Имманентная критика* *феноменологического исследования:*

*критическое обсуждение четырех* *определений чистого сознания*

Наш вопрос будет следующим: ставится ли при таком вычленении тематического поля феноменологии, поля интенциональности, вопрос о *бытии этого региона,* о *бытии сознания,* и, соответственно, что вообще означает "бытие", когда говорится, что сфера сознания есть сфера и регион *абсолютного* бытия? Что означает здесь *"абсолютное бытие"?* Что означает "бытие", когда речь идет о бытии трансцендентного мира, о реальности вещей? Достаточно ли прояснено в том измерении этого фундаментального размы­шления, в котором осуществляется вычленение поля фено­менологии, само основание различения двух бытийных сфер, а именно — *смысл бытия,* о котором ведь речь заходит постоянно? Обретена ли вообще в феноменологии методиче­ская почва, на которой только возможна постановка этого *вопроса о смысле бытия* — вопроса, предшествующего всякому феноменологическому исследованию и неявно присутствующему в нем?

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

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

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

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

Сознание представляет собой: во-первых, *имманентное бытие;* во-вторых, будучи имманентным, оно — *абсолютно данное бытие.* Это бытие в качестве абсолютно данного обозначается также просто как *абсолютное бытие.* В-тре­тьих, это бытие в смысле абсолютной данности абсолютно еще и в том смысле, что оно *nulla re indiget ad existendum,* не нуждается для бытия ни в одной res (тем самым воспро­изведена старая дефиниция субстанции). *Res* понимается здесь в узком смысле *реальности, трансцендентного бы­тия,* т. е. как всякое сущее, которое не есть сознание. В-четвертых, абсолютное бытие в этих двух значениях — как абсолютно данное и не нуждающееся в реальности — есть *чистое* бытие как сущностное бытие переживаний, идеальное бытие переживаний.

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

а) СОЗНАНИЕ ЕСТЬ ИММАНЕНТНОЕ БЫТИЕ

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

b) ЧИСТОЕ СОЗНАНИЕ ЕСТЬ АБСОЛЮТНОЕ БЫТИЕ В СМЫСЛЕ АБСОЛЮТНОЙ ДАННОСТИ

Как же обстоит дело со вторым определением: сознание есть абсолютное бытие, а именно в смысле абсолютной данности? Рефлектируемое переживание, будучи предметом рефлексии, дано само по себе, изначально. Переживания присутствуют, в отличие от трансцендентного, абсолютно, т.е. они не представляются опосредованно, символически, но схватываются сами по себе. На основании этой абсолют­ной данности они и обозначаются как абсолютные.

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

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

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

Третье определение тоже характеризует сознание как абсолютное бытие, но предикат "абсолютное" берется уже в ином смысле. Мы можем прояснить этот новый смысл, соотнеся его с первым определением региона переживаний: сознание как имманентное бытие. Переживания даны имма­нентно, тогда как все прочее сущее только репрезентирует себя в сознании. В принципе взаимосвязь следующих друг за другом переживаний, взаимосвязь потока сознания, "за­мкнутая на себя самое бытийная взаимосвязь"[[46]](#endnote-46), может пре­бывать в качестве таковой даже и тогда, когда мнимым в ней предметам ничто не соответствует в действительности; иначе говоря, в принципе возможно, что "исчезновение вещного мира" никак не затронет само сознание "в его собственном существовании"[[47]](#endnote-47) — соображение, которое вы­двинул, как известно, уже *Декарт.*

Реальное бытие может быть иным или не быть вовсе, независимо от этого сознание само по себе способно остава­ться замкнутой на себя бытийной взаимосвязью. Это означает: сознание абсолютно в том смысле, что оно представляет собой бытийную предпосылку, делающую вообще возможной репрезентацию реальности. Трансцендентное бытие всегда дано в представлении, причем именно в качестве интенционального предмета.

Сознание, имманентно и абсолютно данное бытие, есть то в чем конституируется всякое иное возможное сущее, в чем оно, собственно, "есть" то, что оно есть. Конституиру­ющее бытие абсолютно, всякое иное бытие относительно: существует лишь в отношении к сознанию. "Таким образом, обычная трактовка бытия обращается в свою противополо­жность. Бытие, являющееся для нас первым, само по себе оказывается вторым: оно есть то, что оно есть, только в отношении к первому"[[48]](#endnote-48). Это первое бытие, которое должно быть предпослано, которое уже должно быть, чтобы реаль­ность могла себя репрезентировать, имеет то преимущество, что оно не нуждается в реальности, но наоборот, реальность нуждается в первом бытии. Поэтому сознание всегда абсо­лютно по отношению к какой бы то ни было реальности.

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

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

d) СОЗНАНИЕ ЕСТЬ ЧИСТОЕ БЫТИЕ

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

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

Все четыре бытийных определения феноменологического региона — имманентное бытие, абсолютное бытие в смысле абсолютной данности, абсолютное бытие в смысле априори конституирования и чистое бытие — ни в коей мере не почерпнуты из самого сущего, но, поскольку они выставля­ются как бытийные определения сознания, они как раз-таки способны закрыть путь к вопросу о бытии этого сущего, а значит, и путь к отчетливому вычленению самого этого сущего. В основе этих бытийных определений лежит рассмо­трение интенционального, каким оно предстает в качестве *доступного для рефлексии, данного, конституирующего,* наконец, в *идеирующем* рассмотрении — в качестве сущности; в самом же своем бытии оно этими определениями не затрагивается. Такого рода рассмотрение с самого начала чуждо сознанию. Но было бы поспешным из отсутствия определения бытия сознания, из того, что при характерис­тике сознания как региона был упущен вопрос о бытии, делать вывод об упущении этого вопроса в феноменологии вообще. Поскольку возможно, что здесь и требуется опреде­лить только региональное бытие сознания, способ его бытия в качестве поля определенного рассмотрения, и не обязате­льно определять бытие самого этого сущего, вычленяемого в качестве возможного исследовательского поля.

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

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

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

*§ 12. Демонстрация упущения вопроса* *о бытии интенционального как основного*

*поля феноменологического исследования*

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

Если вспомнить определения, которые *Гуссерль* дает чистому сознанию, т. е. самому феноменологическому реги­ону, то окажется, что все четыре определения — бытие как имманентное бытие, бытие как абсолютное бытие в смысле абсолютной данности, бытие как абсолютное бытие в смысле конституирующего бытия в противоположность всему транс­цендентному и бытие как чистое бытие в противоположность всякой единичности — почерпнуты не из самого сущего, но приписываются ему, поскольку это сознание как чистое сознание рассматривается в определенных аспектах. Если сознание рассматривается как схваченное, то о нем можно сказать, что оно имманентно; если оно рассматривается в аспекте способа его данности, то мы говорим, что оно дано абсолютно. В отношении своей роли конституирующего бы­тия, того, в чем репрезентируется любая прочая реальность, оно есть абсолютное бытие в смысле "nulla re indiget ad existendum"; рассмотренное в отношении своей сущности, своего "Что", оно — идеальное бытие, т.е. в содержании своей структуры оно не полагает реальных единичностей. Коль скоро эти определения не являются изначальными бытийными определениями, можно со всей определенностью утверждать: эти определения определяют регион как регион, но не более, они не определяют бытие самого сознания, интенциональных отправлений как таковых, они затрагива­ют лишь бытие региона "сознание", бытие поля, в рамках которого предполагается рассмотреть сознание. Такое рас­смотрение и в самом деле возможно, подобно тому как, скажем, математик может устанавливать границы математи­ческого поля, совокупной предметной области математиче­ских исследований и вопросов; он может дать дефиницию того или иного предмета математики, но при этом ему вовсе не обязательно задаваться вопросом о способе бытия мате­матических предметов. Точно так же на первых порах можно признать, что посредством этих четырех определений здесь просто устанавливаются границы региона феноменологии, и *что* для этого не обязательно ставить вопрос о бытии того, *что* принадлежит этому региону. Может быть, спрашивать о бытии сознания и вовсе нет необходимости. Во всяком случае, мы не можем основать окончательное критическое суждение на одном только первом критическом рассмотрении. Необходимо продолжить наше исследование и более детально изучить все аспекты этой трактовки сознания, имея в виду следующие вопросы: содержит ли она вопрос о бытии? или, может быть, этот вопрос поставлен на пути редукции, то есть обретения и выделения этого региона, называемого сознанием? или же вопрос о бытии обнаруживается как раз на пути от того, что дано в естественной установке, к тому, что обретается посредством редукции?

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

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

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

Так и при рассмотрении конституции чистого сознания извлекается исключительно только чтойное содержание и не ставится вопрос о бытии актов в смысле их единичного существования. Этот вопрос не только не ставится при проведении редукций, как трансцендентальной, так и эйде­тической, но как *раз-таки элиминируется ими.* Из "Что" я ничего не узнаю о смысле и способе данного существования (Dass), во всяком случае, не более того, что сущее такого-то чтойного содержания (например, extensio) должно сущест­вовать некоторым определенным способом. Но каков этот способ — остается неясно. Избирательный взгляд на чтойное содержание означает видение "Что" как схваченного, данно­го, конституированного. Таким образом, критическое обсу­ждение редукций в аспекте их значения для постановки вопроса о бытии дает отрицательный итог: оно делает поня­тным, что рассмотренные в § 11 а) бытийные определения на самом деле таковыми не являются. Эта трактовка идеации как отвлечения от реальной единичности питаема, прежде всего, убеждением, согласно которому "Что" всякого сущего должно определяться при отвлечении от его единичного существования. Но если предположить, что есть сущее, *"Что" которого состоит как раз в том, чтобы быть, и только в этом,* то применительно к такому сущему это идеативное рассмотрение окажется глубочайшим заблужде­нием. В дальнейшем будет показано, что такое заблуждение царит в феноменологии, причем царит оно в силу традиции.

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

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

Поскольку исследование структур региона чистого созна­ния предпринято в контексте теории разума, то, следовате­льно, посредством выделения различных форм, в которых конституируются в сознании различные области сущего, должна быть определена реальность и объективность каждой из этих областей. Реальное репрезентируется в сознании как возможный предмет направленности на... Реальность должна определяться ввиду репрезентирующегося как такового и соответственно ему. Так может быть определено и то особое реальное сущее, о котором у нас идет речь: animalia, психическое в его фактичной действительности. Другими словами: редукция и структурное исследование регионов, эти способы быть, имеют значение только в плане выработки научного базиса для определения реальности реального. Дей­ствительное бытие интенционального тоже конституировано в сознании как реальность.

"Психологическое сознание", т. е. сознание чего-то, интенциональное, как оно предметно предстает в реальной науке психологии, само должно быть еще понято как корре­лят чистого сознания. "... эмпирическому [психическому] переживанию" противостоит, "как предпосылка его смысла, абсолютное переживание"[[49]](#endnote-49); *личности* — "психологические личности" — суть "эмпирические единства"[[50]](#endnote-50) и, "как и реаль­ности любого рода и уровня, они суть не более чем единства интенциональной "конституции"..."[[51]](#endnote-51). Т.е. они могут быть даны в опыте как истинно сущие и, следовательно, "подле­жат научному определению"[[52]](#endnote-52). *"Все* эмпирические единства [индивид, анимальное Я]... суть *индексы абсолютных вза­имосвязей переживании* специфической сущностной орга­низации, наряду с которой мыслимы и иные организации; все эмпирические единства в одинаковом смысле трансцендентны, сугубо релятивны, случайны"[[53]](#endnote-53). "Полагать их в качестве существующих в абсолютном смысле было бы, следовательно, бессмыслицей"[[54]](#endnote-54), — лишь чистое сознание является "бытийной сферой абсолютных начал"[[55]](#endnote-55). "Приписы­вать этому чистому сознанию еще и реальность — бессмыс­лица"[[56]](#endnote-56).

Итог таков: "... весь *временно-пространственный мир,* к которому человек и человеческое Я принадлежат в качес­тве подчиненных реальных единичностей, *по своему смыслу* [представляет собой] *чисто интенциональное бытие* [бы­тие, репрезентирующее себя в актах], стало быть, бытие, имеющее только лишь вторичный, относительный смысл бытия *для* сознания... Это бытие, которое сознание полагает в своем опыте, которое в принципе может быть зримо и определимо лишь как эквивалент однозначно мотивированных многообразий опыта; *помимо же этого* оно — ничто"[[57]](#endnote-57). Теперь стало совершенно ясно: бытие психологического, интенционального, сначала исключается, чтобы можно было обрести чистый регион сознания, на основе которого впервые становится возможным определить исключенное бытие, ре­альность. *Стало быть, вопрос о бытии поставлен, на него даже дан ответ.* Только мы имеем дело с *ответом особого рода, а именно с научным ответом,* который предполагает определение смысла реальности реального, по­скольку оно репрезентирует себя в сознании.

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

Она представляет собой вид опыта, который отнюдь *не* естествен, но заключает в себе вполне определенную теоре­тическую позицию — такую, для которой все сущее a priori определено как закономерно регулируемая цепь процессов во временно-пространственном многообразии мира. Может быть, эта установка естественна только по видимости? Впро­чем, такая форма обращения (Verhaltungsart) с сущим, такая форма опыта по праву обозначает себя самое как *установку,* поскольку она производна от естественного об­раза действий, естественной формы опыта — чтобы получить такого рода опыт, нужно некоторым образом "поставить" себя в такое познавательное отношение к сущему. Естест­венную же форму опыта, напротив, нет нужды называть установкой. Одно дело — когда характер реальности человека и актов, данных в этой форме опыта, является перви­чным и собственным, когда я тем самым познаю в опыте специфическое бытие самих актов; другое — когда специ­фическое бытие отправлений сознания как таковых как раз-таки удаляется из сферы внимания, и бытие актов определяется в смысле бытия наличных явлений. Последнее остается в силе, несмотря на то, что в определенном смысле при этом все же поднимается вопрос о реальности актов, поскольку этот вопрос не затрагивает специфического акту­ального бытия (Aktsein) отправлений сознания как таковых. Напротив, эта так называемая естественная установка как раз-таки закрывает от взора специфическое бытие актов. И тем, что эта установка выдается за естественную, лишь подкрепляется предрассудок, согласно которому в такого рода установке бытие актов дано изначально и собственно, и что всякий вопрос о бытии актов сводится к этой установке.

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

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

*§ 13. Демонстрация упущения вопроса* *о смысле самого бытия*

*и о бытии человека в феноменологии*

Но зачем это вопрошание о бытии? Разве не достаточно, когда определяется "Что" и его многообразия? Прежде всего, "зачем" — отнюдь не главный критерий в познании! Говоря предельно общо, существует ведь возможность так спраши­вать о бытии интенционального! А в конечном счете и необходимость!?

Прежде всего, следует сказать, что сама эта экспозиция тематического поля феноменологии, чистого сознания, как раз-таки имеет целью разграничить сферу сущего, зафикси­ровать внутри нее фундаментальное различие, т. е. в при­нципе ответить на вопрос о бытии. *Гуссерль* говорит: "Уче­ние о категориях должно целиком и полностью исходить из этого наиболее радикального бытийного различения — бытие как *сознание* и бытие как себя в сознании *"репрезентиру­ющее",* "трансцендентное" бытие,— различения, которое, как представляется, может быть отчетливо проведено и оценено в своем значении только посредством метода фено­менологической редукции"[[58]](#endnote-58). Фундаментальное различие в сущем выявляется вместе с выделением самого чистого со­знания, но и более того: сама редукция не имеет иной цели, кроме фиксации и удостоверения этого фундаментального бытийного различия. Но примечательно, что здесь выдвига­ется притязание на фиксацию наиболее радикального бытий­ного различия, хотя вопрос о бытии разграничиваемого им сущего, как мы видели, даже не ставится. Более того, обсуждается здесь бытие, различаются регионы сущего, ста­ло быть, дело представляется так, будто они различаются в аспекте бытия. Если же мы спросим далее, что означает здесь "бытие", в свете чего абсолютное бытие отличается от реальности[[59]](#endnote-59), то мы не найдем ответа, ни даже эксплицитной постановки самого этого вопроса. При фиксации этого фун­даментального различия не спрашивается даже о способе бытия самих различаемых терминов, в частности, о способе бытия сознания, и в принципе не поднимается вопрос о том, что направляет вообще все различение бытийного различия — о смысле бытия. Отсюда ясно, что *вопрос о бытии* — *не просто один из множества возможных вопросов, но вопрос в высшей степени необходимый,* и именно в соот­ветствии с глубочайшим смыслом самой феноменологии, причем радикальную необходимость этого вопроса в отноше­нии к интенциональному мы еще не показали во всей ее полноте.

Итак, мы действительно видим, что уже в тенденции своего формирования и, тем более, на стадии прорыва, феноменологическое исследование движется под знаком *фундаментального упущения,* а именно в нем упускается фе­номенологическое опрашивание и определение того, что должно быть его темой: интенциональной деятельности и всего данного вместе с нею.

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

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

а) НЕОБХОДИМОЕ ОТГРАНИЧЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ОТ НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ И ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ

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

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

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

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

Но эта феноменологическая критика натурализма была открыта для тенденций мысли *Дильтея* и ею были воспри­няты исходящие от него импульсы, — это проявилось в том, что *Гуссерль взялся* на феноменологическом пути решить задачу, которую ставил перед собой Д*ильтей:* выработать *персоналистическую психологию* в противовес *натурали­стической.* Психическое должно было пониматься в ней уже не как явление природы, но как *дух* и *личность.*  Выше отмечалось[[60]](#endnote-60), что *Дильтей* понимал и разделял изначальное стремление феноменологии, и что он сам оказал на нее определенное воздействие именно в плане вопроса, который нас здесь занимает. Усилия *Дильтея* по своему внутреннему характеру были нацелены на то, чтобы в про­тивовес естественнонаучной психологии выработать такой подход к человеку, при котором человек не превращался бы, вещам, в объект конструирования и объяснения, исходящего из каких-либо всеобщих объективных законов, но понимался бы как *живая личность действующей истории* и именно в таком качестве стал бы предметом *описания* и *анализа.* В этом нетрудно видеть стремление к новой, *персоналистической,* психологии. Я уже указывал ранее на то, что после выхода "Логических исследований" (1900/1901), когда усилия *Гуссерля* были направлены на дальнейшее развитие его позиции, *Дильтей* оказал на него особое влияние, и именно в плане выработки новой психологии. Но задача определения бытия самих актов исключительно из них самих, не прибегая к чисто натуралистическому объективирующему способу рассмотре­ния актов и психического как природных явлений, входит и в горизонт нашего вопроса. В аспекте собственной темы феноменологии это означает: необходимо переосмыслить от­правную точку дальнейшего развития феноменологии, а именно — определить бытие сознания соответственно спосо­бу его данности в естественной установке. Эта первичная форма опыта, предоставляющая почву для всех дальнейших характеристик сознания, оказывается теоретической, не естественной в собственном смысле слова — не такой, в которой предмет мог бы быть дан в соответствии со своим изначальным смыслом. Напротив, вид и способ данности предмета определены здесь характером предметности для теоретического рассмотрения природы и ничем иным. Так выясняется, что исходная позиция для выделения чистого сознания есть позиция *теоретическая,* что само по себе, конечно, корректно и продуктивно, но лишь до тех пор, пока не выдвигается притязание определить, исходя из чистого сознания, полученного на такой теоретической основе, так­же и все поле отправлений, прежде всего — практического характера. Впрочем, в дальнейшем развитии феноменологии уже сказываются воздействия названной новой тенденции, стремления к тому, чтобы выйти за рамки специфически натуралистической установки и утвердить установку персоналистическую.

Следует спросить: как дано человеческое вот-бытие (Dasein) в специфически личностном опыте, насколько успе­шной может оказаться попытка определить бытие актов и человека, исходя из этой данности? Если эта попытка будет иметь виды на успех, если окажется возможным определить на этом пути бытие интенционального, актов и конкретного вот-бытия человека, то наша критика окажется безоснова­тельной. Остается только выяснить, в какой мере в этой новой установке спрашивается о бытии вот-бытия человека, бытии актов и того, кто их исполняет, и насколько это бытие в ней определено. Для этого нужно еще раз ненадолго остановится на *Дильтее.*

*Дильтей* был первым, кто понял намерения феноменоло­гии. Его работа, уже начиная с шестидесятых годов, была направлена на выработку новой психологии, говоря предельно общо, на выработку науки о человеке, которая бы схватывала его изначально: так, как он существует в каче­стве личности — личности, действующей в истории. Имея в виду такую идею человека, он попытался определить научно само это сущее. Это шло вразрез с господствовавшей тогда психологией, которая была в радикальном смысле натурали­стической, естественнонаучной, или даже — в более узком смысле — психологией чувства. Перед ним стояла задача выработать в противовес этой *объясняющей психологии,* объясняющей из гипотез, *описательную психологию,* в противовес конструктивной — *расчленяющую.* Первым результатом исследований, связанных с этой новой психологи­ей, которая является таковой лишь номинально, стали два сочинения: "Идеи к описательной и аналитической психоло­гии"[[61]](#endnote-61) и "К исследованию индивидуальности"[[62]](#endnote-62). После выхода "Логических исследований" (1900/01) *Дильтей* вновь обра­тился к проблеме подлинно персоналистической психологии. Первые после знакомства с феноменологией результаты представлены в примечательном фрагменте "Наброски к основаниям наук о духе"[[63]](#endnote-63) и еще раз — весьма масштабно — в позднем труде "Построение мира истории в науках о духе"[[64]](#endnote-64). Существенно то, *что Дильтей* разъясняет в "Идеях" (глава 7, "О структуре душевной жизни") — фундаменталь­ные положения, воспринятые и феноменологически более глубоко проработанные *Гуссерлем* и *Шелером:* что личность как определенная самость обнаруживает себя в своей соот­несенности с миром, на который она воздействует, и который в свою очередь воздействует на нее; что реакция целокупной личности на то или иное событие всегда, в каждый момент ее бытия, представляет собой не только чувство, созерцание или волевое решение, но и то, и другое, и третье одновре­менно; что единство жизненных отношений личности в лю­бой ситуации является единством развития. Что касается анализа и экспликации, то эти положения выражены грубы­ми и примитивными средствами старой традиционной психо­логии, но существенна здесь не понятийная проработка, но сам факт раскрытия новых горизонтов для вопроса о бытии актов и, в самом широком смысле, о бытии человека.

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

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

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

Лучше всего это выяснить с помощью другого вопроса: как здесь определяется смысл тематического предмета фено­менологии — чистого сознания? В отличие от трансценден­тного, от физической природы, психическое есть имманентно данное и, как говорит здесь *Гуссерль,* "противоположность природы"[[65]](#endnote-65). Теперь относительно этого имманентного психи­ческого встает вопрос: что мы исследуем в нем в качестве его бытия? Этот вопрос — что в сознании мы исследуем в качестве его бытия? — *Гуссерль* формулирует еще и так: что мы можем в нем схватить, определить, зафиксировать в качестве объективных единств? *Бытие* означает для него не что иное, как истинное бытие, *объективность, истин­ность для теоретического, научного познания.* При этом *не спрашивается* о специфическом бытии сознания, пере­живаний, спрашивается только об *особом предметном бытии для объективной науки о сознании.* Как я должен подходить к взаимосвязи переживаний, если я хочу опреде­лить бытие сознания в общезначимых суждениях? Ответ гласит: если речь идет о психических, стало быть, неприро­дных феноменах, то их сущность можно схватить, притом адекватно, в непосредственном усмотрении. Переходя от индивидуального описания психического к сущностному рассмотрению, я тем самым достигаю бытия сознания, которое может быть определено объективно. Первичным при харак­теристике сознания в аспекте его бытия оказывается смысл возможной научной объективности, но не присущее ему специфическим образом бытие, которое предшествует какой бы то ни было научной обработке и имеет свой собственный смысл. В этом горизонте и следует понимать то, что *Гуссерль* говорит теперь по поводу персоналистического определения сознания: "Конечно, стремление рассмотреть психологию, науку о "психическом", лишь как науку о "психических феноменах" и их отношениях с телом не лишено затрудне­ний. De facto она все же повсюду руководствуется теми первородными и неизбежными объективациями, коррелята­ми которых являются эмпирические единства человека и животного, а с другой стороны — единства души, личности, или же характера, склада личности. Между тем, для наших целей нет надобности следовать по пятам за сущностным анализом этих единых образований и заниматься вопросом о том, как они определяют собой задачу психологии. Что такие единства принципиально отличны от вещностей при­роды, это вполне ясно уже потому, что последние по своей сущности представляют собой явления, данные в оттенках, в то время как этого ни коим образом нельзя сказать о первых. Только фундирующая основа, "человеческое те­ло",— но не сам человек есть единство вещного явления; и таковым, во всяком случае, не является личность, характер и т. п. Все такие единства с очевидностью указывают нам на имманентное жизненное единство соответствующего по­тока сознания и на морфологические особенности, отличаю­тся друг от друга такие имманентные единства. Сообразно с этим и всякое психологическое познание приводится к подо­бным единствам сознания и, следовательно, к изучению *самих феноменов* и их сплетений, даже там, где оно пер­вично имеет дело с человеческими индивидуальностями, характерами, душевным складом"[[66]](#endnote-66).

Здесь отчетливо прозвучало, что единые образования в смысле единств взаимосвязи переживаний, называемые пе­рсоной, личностью, имеют принципиально иной характер, нежели вещности природы, что в действительности должен рассматриваться именно как *не-природа.* Хотя если спросить, каков положительный смысл этого личностного бытия, то ответ вновь будет сведен к указанию на иммане­нтную структуру сознания, которую мы распознаем уже в наименовании "чистое сознание", и мы вернемся к той же основе, а именно к имманентной рефлексии над актами и переживаниями, тогда как сами эти акты останутся неопре­деленными.

Затем, в 1914/15 гг., *Гуссерль* еще энергичнее взялся за построение персоналистической психологии и одним непре­рывным усилием разработал ее одновременно с первой час­тью опубликованных "Идей к чистой феноменологии..." Эта первая фрагментарная разработка персоналистической пси­хологии не была опубликована[[67]](#endnote-67), но успела прожить бурную литературную жизнь в писаниях учеников *Гуссерля.* После этой первой разработки 1914 г. *Гуссерль* еще неоднократно принимался за переработку персоналистической психологии, а именно с начала своей жизни во Фрайбурге, с 1916 г., в лекционном курсе "Природа и дух", который он несколько раз возобновлял. Насколько сильной стала в его мысли эта тенденция сегодня, показывает курс "феноменологической психологии", который он читает в этом семестре и который целиком и полностью посвящен феноменологии духа. Для *Гуссерля* характерно, что его вопрошание никогда не оста­навливается, так что мы должны быть осторожны с критическими выводами. Я недостаточно осведомлен о содержате­льном характере его нынешних исследований. Но я могу отметить, что, ознакомившись с моими фрайбургскими лек­циями и с настоящим курсом, а также в наших личных беседах, *Гуссерль* в значительной мере признал правоту моих возражений, и потому моя критика сегодня уже утра­тила некоторую долю актуальности. Но ведь речь идет не о критике ради критики, а о критике для прояснения вещей и для понимания. И едва ли нужно еще особо оговаривать, что я до сих пор продолжаю учиться у *Гуссерля.*

Посылая мне зимой рукопись второй части "Идей"[[68]](#endnote-68), *Гус­серль* сказал: "Со времени фрайбургских начинаний я насто­лько существенно продвинулся именно в вопросах природы и духа, что мне следовало бы совершенно изменить ход изложения, а отчасти и содержание". (Письменное сообще­ние от 7. II. 1925). Так что характеристика, которая была дана здесь вначале, в какой-то мере уже устарела. Для подхода к этой персоналистической психологии характерен контекст, в который она помещается. В первой части "Идей" это вопрос о чистом сознании как основе конституции всякой реальности. Вторая часть должна была содержать исследо­вания самой конституции. Первая часть: *Конституция материальной природы.* Вторая часть: *Конституция анимальной природы.* Третья часть: *Конституция духовного мира с* подзаголовком *"Персоналистическая установка в* *противоположность натуралистической" .*

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

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

Здесь теоретически отчетливо выражены суть и преиму­щество персоналистической установки. Однако при ближай­шем рассмотрении того, как определяется личность, данная в личностном опыте, мы вновь возвращаемся к тому, что нам уже известно. Персоналистическая установка и персоналистический опыт обозначаются как *inspectio sui,* внутреннее рассмотрение себя самого в качестве Я интенциональности, Я как субъекта когитаций. Здесь уже само это выражение вполне определенно напоминает о *Декарте.* Каждое из таких Я имеет одновременно и свою природную сторону в качестве подосновы субъективности. Дух — не абстрактное Я, но целостная личность; Я, человек, субъект, взятые в качестве личности, не могут быть растворены в природном бытии, поскольку тогда не было бы того, что дает природе смысл[[69]](#endnote-69). "Потому что если мы вычеркнем из мира какой бы то ни было дух, то не будет более и природы. Но если мы вычеркнем природу, "истинное", объективно-интерсубъекти­вное наличное бытие, то нечто все же останется: дух как индивидуальный дух; лишь исчезнет возможность социаль­ности, возможность компрегензии, которая предполагает определенную интерсубъективность тела"[[70]](#endnote-70). "Но в текущем сознании духа в любом случае выражается его единство, его индивидуальность"[[71]](#endnote-71). Дух, в отличие от вещей, имеет свою индивидуальность в себе самом[[72]](#endnote-72). *"Всякий индивидуальный дух* — как *раз-таки не единство явлений,* но единство абсолютной взаимосвязи сознания"[[73]](#endnote-73) — имманентно данное. "Природа представляет собой X и в принципе не что иное, как X, определяемое посредством всеобщих определений. Дух же — не X, но само данное в духовном опыте"[[74]](#endnote-74).

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

d) ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ КРИТИКА ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ НА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ

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

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

Уже контекст и последовательность исследования, в ко­тором возникает вопрос о личности, показывают, что оно не выходит за рамки конститутивного подхода. Контекст задан тематикой "Идей I". Там говорится о том, как сущее в качестве реального репрезентируется в своей реальности, как должно быть определено единство потока переживаний в качестве единства некоторого предметного многообразия. И вопрос о личности ставится в той же последовательности, в которой расположены и области самого реального. *Фундаментальным слоем* остается *природно-действительное,* над ним надстраивается душевное, над последним — духов­ное. Поэтому вопрос направлен теперь на конституцию духовного мира. И хотя теоретически акцентируется подлин­ная естественность персоналистической установки, все же в самом ходе рассмотрения первенство сохраняется за иссле­дованием природы. *Бытие личности как таковое не обна­руживается в первоначальном опыте.*

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

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

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

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

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

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

Также и *Шелер* на своем пути к определению интенцио­нального и актов, личности и человека, в принципе не может продвинуться дальше, поскольку и он ориентируется на традиционную дефиницию человека как animal rationale, a значит, не выходит за рамки традиционной постановки вопросов. Хотя он,— именно по этой причине мы здесь специально на нем останавливаемся,— под более сильным влиянием *Бергсона* и *Дильтея* ближе подходит к интересу­ющему нас вопросу, а именно поскольку он эксплицитно подчеркивает своеобразие личностного бытия, а также стро­го отмежевывается при определении переживаний, актов и Я от специфической ориентации *Гуссерля* на теорию разума. Но и у *Шелера* заметна тенденция к отграничению актов в качестве не-психического от психики. Он тоже остается в рамках, задаваемых определением личности как *исполните­ля актов.* Правда, в то же время, он подчеркивает, что единство личности не является продуктом переживаний, единством в смысле производного образования, но, наоборот: в первую очередь именно бытие личности определяет бытие актов. Далее *Шелер* подчеркивает как сущностный закон, что бытие личности — не всеобщая яйность, но всегда *индивидуальная личность.* Отметим еще лишь несколько характерных определений; более детально разбирать *шелеровскую* теорию личности здесь нет необходимости, поско­льку это не даст ничего нового для нашего критического вопроса.

Личность "нельзя помыслить как *вещь* или *субстанцию...,* которая обладала бы какими-либо способностями или силами", например, "разумом". "Личность есть, скорее, непосредственно сопереживаемое *единство* пере-живания", а не только лишь помысленная вещь, стоящая за непосред­ственно пере-живаемым и вне его[[75]](#endnote-75). Личность не есть "вещ­ное или субстанциальное бытие..."[[76]](#endnote-76). Всякая личность как таковая (всякая конечная личность) представляет собой *индивидуум* уже как личность, а не только в силу особых содержаний переживания или телесно-пространственной реализации[[77]](#endnote-77), "бытие личности никогда не может раствориться в том, чтобы быть субъектом актов разума, подчиненных определенным закономерностям"[[78]](#endnote-78). Итак, личность — не вещь, не субстанция, не предмет. Здесь говорится о том же, что *Гуссерль* наметил уже в "Философии как строгой на­уке": что единство личности в сравнении со всякой природ­ной вещностью обнаруживает сущностно иную конституцию.

То, что *Шелер* говорит о личности, он еще более настой­чиво повторяет применительно к самим актам. "Но акт никогда не является также и предметом, поскольку к сущ­ности бытия актов [здесь явно ставится вопрос о бытии актов] относится, что они переживаются только в самом их исполнении и даны в рефлексии"[[79]](#endnote-79),— не в восприятии. Дело в том, что акты суть нечто непсихическое, они относятся к сущности личности, которая существует, только исполняя интенциональные акты, так что они по своей сущности не могут быть предметом[[80]](#endnote-80). Напротив, бытие самого по себе акта заключается в его исполнении, и именно этим он абсолютно - не относительно — отличен от предмета. Такое исполне­ние ничуть не затрудняется "рефлексией". Рефлексия — не опредмечивание, не "восприятие". Рефлексия представляет собой всего лишь сопровождение сознанием, отнюдь не спе­циализированным на "рефлексиях", исполняющихся актов[[81]](#endnote-81). Рефлексия обращена не на "внутреннее содержание", не на предметы,— но на бытие личности; она стремится схватить именно целостное бытие человека.

"Любая психологическая объективация", любое рассмот­рение актов как чего-то психического, "равносильно *депер­сонализации"[[82]](#endnote-82).* Личность каждый раз дана как исполнитель интенциональных актов, которые связаны единством смыс­ла. Таким образом, психическое бытие не имеет ничего общего с бытием личности[[83]](#endnote-83). "Единственно возможный вид ее [личности] данности — это, напротив, само исполнение ею актов (в том числе и актов рефлексии над собственными актами), — исполнение, живя в котором, она в то же время переживает себя самое"[[84]](#endnote-84). Все относящееся к акту трансцендентно по отношению к психологии как науке о внутренних явлениях[[85]](#endnote-85). Акты не относятся к психике, к психике относя­тся функции; акты кем-то исполняются, факты существуют сами по себе. "Акты порождаются личностью и существуют во времени..."[[86]](#endnote-86), они психо-физически индифферентны.

До сих пор говорилось: способ бытия актов не тождествен психической реальности; специфическое бытийное единство актов, равно как и личность, не являются вещью, субстан­цией. Но если мы спросим, как положительно определяется бытие актов и каково бытие личности, бытие переживания и единство переживаний, то в ответ услышим не более того, что уже сказано: акты исполняются, и исполняет их лич­ность. *О способе бытия самого исполнения актов и о способе бытия их исполнителя не говорится ни слова.* Тем не менее, существенно, что эта трактовка личности, по меньшей мере, нацелена на дальнейшее продвижение в опре­делении актов и их бытия, однако когда встает фундамента­льный вопрос о бытийной структуре и о понятиях, в которых спрашивается об этом бытии, она останавливается на выше­упомянутых зыбких понятиях "исполнение" и "исполнитель". Более точное определение актов, связь целокупности актов, т. е. личности, с психическим, связь психического с телесным, телесного с физическим — все это опять же опреде­ляется в общеизвестных традиционных горизонтах, хотя в том, что касается вопроса об отношении душевного, психи­ческого, к телесному, *Шелер* достиг существенных результа­тов. По всей видимости, на сегодня *Шелер,* под влиянием *Бергсона,* продвинулся в этом вопросе дальше всех. Эти соображения разъясняются, правда, очень фрагментарно, в "Этике" — во втором томе "Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям", а затем — в "Идолах самопознания"[[87]](#endnote-87).

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

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

Но это, *еще более фундаментальное, упущение* столь же мало является простой небрежностью, простым недосмо­тром в отношении необходимости вопроса о бытии, как и ориентация на традиционную дефиницию человека — слу­чайной ошибкой. Трудно переоценить силу давления тради­ции, которое сказывается в этом упущении первичного во­проса о бытии как таковом. Там, где речь заходит о бытии сущего, минуя явную постановку вопроса о нем,— не только в тематическом исследовании бытия, например, в так назы­ваемых онтологиях,— там действуют бытийные определения и категории, в своих основных чертах открытые *Платоном* и *Аристотелем.* Но хотя результаты их размышлений в известной мере сохраняют господствующее положение, тем не менее, почва, на которой они выросли, *не удерживается в* сфере эксплицитного исследовательского опыта и поиска, и сама артикуляция вопроса, т. е. все в целокупности состояние опыта и экспликации исследования, породившего эти категории, уже не является живой проблемой.

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

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

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

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

На эту трактовку человека можно указать уже у древних авторов, например у *Татиана* в Λόγος πρός Έλληνας[[88]](#endnote-88): "Человека я разумею здесь не как ζώον и не в животных его проявлениях, но таким, каков он, будучи некоторым образом на пути к Богу". Это та же дефиниция, которую позже сходным образом сформулировал *Кальвин,* сказав: "His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem"[[89]](#endnote-89). Здесь бытие человека отчетливо определяется на основе его трансценденции, т. е. из этой обращенности вовне, на нечто. Аналогично у *Цвингли:* "Вот и человек... *внимая* Богу и Его слову, тем ясно показывает, что он по своей природе рожден в близости к Богу, в чем-то *подобен* Ему, как-то *устремлен к Нему,* и все это, несомненно, проистекает от того, что он сотворен по образу Божию"[[90]](#endnote-90). Здесь подчеркивается не только харак­терное определение человека как находящегося на пути к Богу, но одновременно и неизменная ориентация на стих из книги Бытия: "Faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram"[[91]](#endnote-91),— стих, также и в средние века определявший всю антропологию и постановку вопросов в ней. Впоследствии *Кант,* в своей манере определяя разу­мную человеческую личность, воспроизвел старую христианскую дефиницию человека, лишь несколько нейтрализовав ее теологическое содержание.

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

**ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ**

АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА И ВЫРАБОТКА ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ

*РАЗДЕЛ I*

*ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЕ ОПИСАНИЕ ПОЛЯ,* *В КОТОРОМ СТАНОВИТСЯ ЗРИМЫМ* *ФЕНОМЕН ВРЕМЕНИ*

ГЛАВА I

Феноменология на основе вопроса о бытии

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

Критическое осмысление феноменологии сделало ясным в какой бытийный горизонт помещается ее тема — интенциональность; мы также выяснили, что при таком определении тематического поля дело все же не доходит до того чтобы это поле обреталось на основе предварительной и изначаль­ной экспликации бытия интенционального, — и что вопрос о смысле бытия как такового в феноменологии вообще не ставится, хотя задача постановки этого вопроса фундирует и предваряет выработку базовых бытийных различий. Вме­сте с тем стало понятно, что оба эти вопроса — о бытии вообще и о бытийном характере интенциональности — до­лжны быть поставлены в самой феноменологии, в соответс­твии с ее собственным принципом; что сама фиксация феноменологической темы менее всего осуществима в противофеноменологическом духе. Уяснение этого обстоятельс­тва отнюдь не выводит феноменологию за ее пределы, но как раз-таки впервые возвращает ее к себе самой и в чистом виде раскрывает для нее ее собственную возможность.

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

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

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

Можно назвать четыре предпосылки: во-первых, сам при­нцип; во-вторых, тот факт, что вопрос о бытии уже так или иначе присутствует и акцентирован в понимании; в-третьих, данность сущего в опыте; наконец, в-четвертых, искажение и вытеснение вопроса о бытии лишь тогда может иметь основание в истории вот-бытия и в нем самом, когда самому бытию вот-бытия и его историчности бытийно присуще нечто такое, как стремление к этому вопросу. Упущение этого вопроса имеет место лишь потому, что вот-бытие определено как *забота.*

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

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

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

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

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

а) ВОСПРИЯТИЕ ТРАДИЦИИ КАК ПОДЛИННОЕ ВОЗОБНОВЛЕНИЕ

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

Именно это обращение феноменологии к прошлому, ее стремление к воссоединению с традиционными философски­ми учениями, предопределило ее восприятие широкими научными кругами. Феноменологию в этих ее главных напра­влениях — *гуссерлевском* и *шелеровском* — увидели лишь в той мере, в какой она находит контакт с тем, что уже имеется налицо, тогда, как понять и оценить собственно позитивные тенденции и саму позитивную работу сумели в значительно меньшей степени. Вновь открытые вещи не поняли феноменологически, но отнеслись к ним так, будто их предлагается принять на веру; новые горизонты предме­тного исследования превратным образом осмыслили с точки зрения известной традиции и в модифицированном виде встроили в нее. Однако обращение к традиции, стремление присоединиться к ней, — это также и восприятие опреде­ленных связей вопрошания, определенных понятий, которые затем получают сравнительную ясность и строгость в самой феноменологии. Мы же хотим не только понять, что это присоединение к традиции влечет за собой предрассудки, но и обрести подлинное единство с нею; ибо столь же фантас­тичен и противоположный путь — когда думают, будто можно начать на пустом месте и построить философию в воздухе, что философы и делали уже не раз. Стало быть, присоединение к традиции, возвращение к истории могут иметь двоякий смысл: во-первых, это может означать голый традиционализм, в котором само воспринятое не подлежит критике; во-вторых, это возвращение может быть таким, что мысль отступает от поставленных в истории вопросов, оста­вляя их *позади себя,* и впервые вновь осваивает эти вопросы в их изначальности. В свете этой возможности восприятия истории можно понять, что и восприятие вопроса о смысле бытия есть не просто внешнее повторение вопроса, который уже поставили греки. Напротив, подлинное восприятие во­проса о бытии позволяет понять, что его постановка у греков была, причем по необходимости, ограниченной и предвари­тельной.

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

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

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

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

Более радикальное постижение бытия вообще модифици­рует понятие априори, а вместе с тем и смысл схватывания априори — идеации. Как до сих пор в феноменологии не понимали собственный смысл априори, но трактовали его в опоре на греческое понятие бытия, так и идеацию трактова­ли в духе соответствующей логики — логики опытного постижения этого специфического бытия, которая затем оказывается логикой схватывания общего, логикой генера­лизации. В дальнейшем, благодаря более точному определению тематического поля, станет возможно более адекватно понять и способ схватывания, который мы до сих пор рассматривали лишь в качестве дескрипции, дескриптивного описания самих вещей, данных в простом схватывании. Это ничего не говорит о *смысле* схватывания вещей. Что-либо сказать об этом можно будет лишь тогда, когда сами вещи в их бытийном смысле получат ясное определение. Тогда обнаружится, что дескрипция имеет характер *интерпрета­ции,* поскольку предмет описания становится доступен лишь в специфическом *истолковании.*

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

с) РАЗВОРАЧИВАНИЕ ВОПРОСА О БЫТИИ НА ПУТЕВОДНОЙ НИТИ ВРЕМЕНИ

Вводные рассмотрения в качестве имманентной критики привели к фундаментальному вопросу: что значит бытие? Каково бытие интенционального? В предварительных заме­чаниях по прояснению темы курса уже было указано, что при исследовании типов бытия *время* выполняет особую функцию, что в традиции области бытия различаются как временное, надвременное и вневременное бытие. Было даже сказано, что *история понятия времени, т.е. история его открытия, есть история вопроса о бытии сущего.* Было отмечено и то, что история попыток определить сущее в его бытии — это, вполне возможно, *история упадка и искаже­ния этого основного вопроса научного исследования[[92]](#endnote-92).*

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

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

2) выявление самого времени;

3) понятийная интерпретация[[93]](#endnote-93).

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

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

ГЛАВА II

Разработка вопроса о бытии в смысле первоначальной экспликации вот-бытия

*§ 15. Возникновение вопроса о бытии* *из неопределенного предпонимания вот-бытия*

— *вопрос о бытии и понимание бытия*

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

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

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

*§ 16. Структура вопроса о бытии*

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

Вопрос ставится собственным образом, когда вопрошание по-настоящему проработано в этих его существенных составляющих. Стало быть, мы должны более отчетливо предста­вить вопрос в аспекте его трехчленного строения.

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

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

Наконец, в спрашиваемом заключен третий момент во­проса — само *выспрашиваемое* — бытие, смысла которого мы доискиваемся: вопрошание — это поиск того, что *значит* бытие, того, в качестве чего оно должно быть понято. Выспрашивая, мы ищем его *понятие.* В постановке вопроса — если мы хотим, чтобы она сама была прозрачным и аналитически осуществимым исследовательским вопросом, — должны быть формально определены возможность и спо­соб понятийного постижения выспрашиваемого, его смысло­вой характер, будь то категория или что-либо подобное. Говоря точнее, нам предстоит решить, что же, собственно, есть "бытие" — помимо его содержательной характеристики — в плане его определимости: нечто вроде категории или что-то подобное. *Таким образом, вопрошание включает в себя три момента: во-первых,* предварительный оригина­льный опыт первоначального адресата вопроса и определен­ный способ его опытного постижения; *во-вторых,* аспектное рассмотрение, берущее начало в опрашиваемом и через него самого направленное на искомое в нем бытие; и, *в-третьих,* характеристику смысла спрашиваемого как та­кового, его постижимость в понятиях.

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

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

Но разве не очевидно, что это — круг? Мы оставляем в силе это возражение, чтобы потом на него ответить. Сейчас же лишь подчеркнем, что упрек в круговом ходе мысли имеет смысл лишь тогда, когда речь идет о выведении и доказате­льстве одного положения другим, когда положения С и D должны быть выведены из А и В, но сами используются для доказательства А и В, для доказательства собственных осно­ваний. У нас же речь идет не о дедукции тезисов и их следствий, но о разработке подхода к вещам, из которых тезисы впервые должны быть почерпнуты. Но, прежде всего, стоит заметить, что формальные возражения — вроде выше­названного упрека в круговом ходе мысли — первоначально и именно в отправной точке такого рода основополагающих размышлений всегда бесплодны, они ничуть не способствуют самому пониманию вещей, но лишь тормозят исследование; начало же этого исследования совершенно недвусмысленно, ибо мы либо ставим вопрос о бытии сущего, либо не ставим его и оставляем ответ в темноте. Но, отказавшись от этого вопроса, мы тем самым лишаем себя права высказывать какие бы то ни было научные суждения о бытии и сущем как сущем. Если же этот вопрос ставится, то не может быть и речи о каких-либо договоренностях, ибо тогда сам этот вопрос должен быть прозрачен и как таковой проработан; само сущее, имеющее характер подступа к чему-то, опыта чего-то и т.п., должно быть прояснено в своем бытии, даже если мы рискуем пойти по кругу, — это круг исследования, движения и бытия, "бытийный круг" — круговой характер сущего, который нужно понять и из которого проистекает столь обычный и популярный критический аргумент, как указание на круг в доказательстве. Но как бы то ни было, в нашем случае круга в обосновании нет.

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

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

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

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

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

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

Если мы вновь обратимся к истории и возьмем за ориен­тир эпоху, когда *Парменид* впервые поставил вопрос о бытии, то уже там мы обнаружим своеобразное сочленение того, о чем спрашивается и что определяется в своем бытии, с вопрошающей и испытывающей установкой мысли, — сочленение, понятое еще настолько узко, что эти вещи в известном смысле отождествляются. Τό γάρ αύτό νοείν τε καί είναι. Бытие — это то же самое, что и внятие сущему в его бытии. Здесь уже в вопросе о том, что есть бытие, явным образом берется в расчет опыт самого опрашиваемо­го, хотя сама структура вопроса еще не эксплицирована. Впоследствии, когда вопрос о бытии разрабатывался на более высоком уровне *Платоном* и *Аристотелем,* вопросу об ούσία соответствовало внимание к вопрошающему опре­делению — λόγος ' у; вопросу о бытии — διαλέγεσθαι, диа­лектика; постижению είδος 'а — ίδείν. Но характерно, что λόγος и ίδείν, обращение к... и взгляд на..., рассматриваю­тся как бы параллельно, взаимодополнительно, потому что это необходимо для того, чтобы вообще осмысленно подойти к вопросу. Тот факт, что *Платон* приходит к вопросу о логосе в духе диалектики, обусловлен просто-напросто смы­слом самого вопроса, который он ставил, и тем, как он его ставил, смыслом вопроса о бытии, который сам требует, чтобы вопрошание было определено как сущее.

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

Разработка постановки вопроса представляет собой пред­варительный опыт и экспликацию самого спрашивающего сущего — вот-бытия, которое есть мы сами. Речь идет о сущем, к которому мы стоим в специфическом, во всяком случае, примечательном бытийном отношении: мы суть само это сущее, оно есть лишь постольку, поскольку я уже есмь оно. Стало быть, речь идет о сущем, которое к нам ближе всего. Но дано ли оно ближайшим образом? Скорее, в этом плане оно самое далекое. Дело обстоит так, что когда об этом сущем спрашивают, когда его исследуют, оно не склон­но предъявлять себя самое в оригинальной данности. Это сущее, которое есть мы сами и которое в смысле данности от нас наиболее далеко, должно быть определено феномено­логически, приведено к феноменальной данности, т.е. испы­тано так, чтобы оно показало себя в себе самом, — чтобы из такой его данности мы извлекли основные структуры, которые должны обеспечить прозрачную постановку конкре­тного вопроса о бытии. Это положение — что, прежде всего, правомерно и даже необходимо задаться вопросом об этом сущем, о вот-бытии, что мы неизбежно начинаем с предва­рительного выявления этого сущего, — будет обосновано по мере роста наших знаний о бытийной структуре самого этого сущего. Мы обнаружим, что само это сущее, само вопроша­ние требует, чтобы отправной точкой вопроса о бытии стало прояснение вопрошания как сущего. Это вопрошающее сущее само располагает определенным смыслом бытия, и имен­но тем смыслом, о котором мы говорили, что он остается непонятым, и именно это непонимание мы должны определить. Поэтому наша следующая задача состоит в эксплика­ции вот-бытия как сущего, способом бытия которого являе­тся само вопрошание.

ГЛАВА III

Первоначальная экспликация вот-бытия на основе его повседневности.

Фундаментальная конституция вот-бытия как бытие-в-мире

В этой экспликации вот-бытия мы столкнемся с рядом положений, которые на первый взгляд покажутся странными и, возможно, излишне педантичными в формулировках. Но эта нескладность формулировок и определений проистекает из самой темы и способа исследования, ибо одно дело — повествовать о сущем, другое — постигнуть сущее в его бытии. Для последней задачи — постигнуть сущее в его бытии — зачастую недостает не только слов, но даже и грамматики, т.к. первоначально — в силу причин, которые станут понятны ниже, — наш язык естественным образом обращен к сущему в качестве мира и высказывает именно это сущее, но не то, которое есть сама речь, — так что по своему первоначальному смыслу слова и выражения, кото­рыми мы располагаем, ориентированы на сущее, которое сейчас как раз-таки не является нашей темой. Впрочем, если мы попытаемся эксплицировать бытие того сущего, выраже­ние которого составляет первоначальную цель языка, — сущее мира, как он нам дан, — даже и в этом случае мы обнаружим, что соразмерная сущему формулировка структур бытия представляет немалую трудность, поскольку и здесь первоначальное стремление языка точно так же направлено на сущее, а не на бытие. Поэтому те тяжеловесные и, видимо, неблагозвучные формулировки, с которыми нам придется иметь дело, я ввожу не по прихоти и не ради особой склонности к приватной терминологии, но в силу давления со стороны самих феноменов. Те, кто в своих исследованиях неотступно следовали за самими вещами, те великие, срав­няться с которыми мы не смеем даже в мыслях, — даже они в том, что касается бытия, не избежали трудностей адеква­тного выражения. При сравнении фрагментов, посвященных анализу бытия, в *платоновском* диалоге *"Парменид"* или в *"Метафизике" Аристотеля* с какой-нибудь повествовате­льной главой у *Фукидида* различие языковых стилей очеви­дно, и тот, кто имеет хоть какое-то чувство языка, обратит внимание на неслыханные формулировки, понимание кото­рых было для греков того времени весьма непростой задачей. Мы же беремся за анализ куда более трудного сущего, нежели то, которое исследовал *Платон,* тогда как наших куда более скудных способностей явно недостаточно, чтобы с ходу добиться ясности относительно него. Поэтому такого рода формулировки, как бы часто мы с ними ни сталкива­лись, не должны нас шокировать. Наука вообще не должна быть изящной, и видимо, философия — тем более.

*§ 18. Выявление базовых структур фундаментальной конституции вот-бытия*

В связи с последующими рассмотрениями следует подче­ркнуть обстоятельство принципиальной важности: мы не намерены представить здесь тематический анализ вот-бытия как такового, наша цель — только выявить некоторые сущностные базовые структуры, что сделает возможным более фундаментальное вопрошание. Для того, чтобы сделать прозрачным вопрос о бытии, мы должны выявить вот-бытие в его *фундаментальной конституции,* в его *усредненной* понятности. В первой экспликации нам пред­стоит выявить лишь немногие феномены, но именно те, которые мы должны понять как *базовые структуры* вот-бытия. Первоначальная задача нашего анализа — не столько исчерпывающее постижение всех специфических структур этого сущего, сколько выявление его фундаментальной кон­ституции в целом; для этого не обязательно рассматривать все эти структуры, их полную целокупность, и нет нужды полностью эксплицировать соответствующий исследователь­ский горизонт. Но тем более важно обеспечить себе верное направление взгляда и уверенно удерживать перед глазами предмет исследования, который представляет собой не что-то чуждое и неизвестное, но, напротив, нечто ближайшее, и, видимо, именно поэтому столь трудноуловимое. Феноменальные связи, которые мы хотим обнаружить в этом сущем, постоянно скрыты от нас его искаженным видением и лож­ными толкованиями — обычными уже при самом первом ознакомлении с этим сущим. В определенном аспекте это сущее особенно близко к исследователю, но тем легче оно усколь­зает от взора. Самопонятное не может стать научной темой. Поскольку отыскание верного аспекта и устранение уводя­щих в сторону вопросов остается нашей ближайшей задачей, мы должны приложить усилия к тому, чтобы впервые уви­деть ближайшую феноменальную связь базовых структур.

а) ВОТ-БЫТИЕ СУЩЕСТВУЕТ В ТОМ, ЧТО ОНО "ВСЯКИЙ РАЗ ИМЕЕТ БЫТЬ СОБОЙ" (DASE1N IST IM "JEWEILIG ES ZU-SEIN")

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

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

Такое бытийное отношение к сущему, которое есмь я сам, характеризует его бытие, заключающееся в том, что оно *"имеет быть",* как *"всегда мое".* Бытие такого рода *всегда и сущностным образом мое: я* имею быть в качестве вот-бытия, осознаю я это или нет, потерян ли я в моем бытии (ср. "некто" (das Man)) или нет. Таким образом, базовый характер бытия вот-бытия впервые достаточно отчетливо зафиксирован в определении: *сущее, которое существует так, что оно всякий раз имеет быть собой.* Это *"всегда",* *"всякий раз",* эта структура *"ситуативности*, имеет кон­ститутивное значение для всякой бытийной характеристики этого сущего, т.е. вот-бытие, будучи таковым, по своему смыслу не может не быть *соотнесенным с обстоятельствами данного момента.* Эта особенность неотъемлемо присуща вот-бытию, поскольку оно существует. Но это как раз и означает, что вот-бытие, поскольку оно есть *возможное бытие,* может модифицировать себя — в направлении "Некто" и обратно. Эти модификации осуществляются в форме *историчности* и *временности* и вовсе не являются безостановочным превращением! Это важно иметь в виду при рассмотрении *"некто",* а также понятий *"собственное"* и *"несобственное".*

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

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

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

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

Эта задача — постигнуть вот-бытие в его повседневности — не предполагает также и описания примитивной стадии его бытия. *Повседневность* — *отнюдь не то же, что примитивное существование.* Напротив, повседневность остается специфическим способом бытия вот-бытия и тогда — и именно тогда, — когда это вот-бытие обладает высоко­развитой и внутренне дифференцированной культурой. С другой же стороны, примитивное вот-бытие имеет свои особые возможности исключительного, неповседневного и необычного существования, а значит, ему присуща и своя специфическая форма повседневности. Тем не менее, вни­мательное отношение к примитивным формам вот-бытия помогает увидеть и удостоверить многие феномены вот-бы­тия, поскольку здесь еще не так велика опасность сокрытия посредством теорий, которые, впрочем, характерным обра­зом создает само вот-бытие, и только оно, в его характерной озабоченности. Однако именно здесь требуется особо крити­чная позиция, т.к. то, что нам известно о примитивных стадиях вот-бытия, обычно весьма удалено от нас чисто исторически и географически и чуждо нашей культуре в мировоззренческом смысле. Поэтому сообщения о "первобы­тной жизни" доходят до нас всегда уже в какой-либо интер­претации, причем эти интерпретации не могут опираться на действительно фундаментальный анализ самого вот-бытия, ибо оперируют категориями человека и человеческих отношений, почерпнутыми из той или иной психологии. Именно фундаментальный анализ вот-бытия является первым усло­вием верного понимания примитивного человека, но не наоборот: неверно думать, что через сопоставление сообще­ний о примитивном вот-бытии можно в известной мере сконструировать смысл этого сущего. Мы подчеркиваем это, так как иногда, впрочем, в очень ограниченных пределах, мы будем использовать примеры из примитивного вот-бытия. К этим примерам всякий раз следует относиться критически, ибо они суть не более, чем примеры: все содержания и структуры, которые мы выявим, будут почерпнуты из самих вещей, из рассмотрения того сущего, которое суть мы сами.

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

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

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

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

*§ 19. Фундаментальная конституция* *вот-бытия как бытие-в-мире.*

*Бытие-в (In-Sein) вот-бытия* *и бытие-в наличных вещей*

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

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

Когда мы анализируем эту фундаментальную конститу­цию в трех названных аспектах, она — как она сама — всегда присутствует в каждом отдельном рассмотрении *це­ликом и полностью.* То, что мы выделяем в том или ином аспекте — это не элементы, которые существуют сами по себе, и из которых затем складывается целое. Выделение отдельных структурных моментов имеет чисто тематическое значение, но именно поэтому оно всегда оказывается не чем иным, как *собственным постижением целостной структуры в ней самой.* Чтобы с самого начала показать, что выделение этих моментов имеет тематический характер, и что рассматривая первый из них — "в-мире" — мы в то же время имеем в виду и остальные, мы предпошлем разверну­тому анализу первого из названных феноменов ("в-мире") ориентирующую характеристику последнего — бытия-в как такового.

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

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

Однако "бытие-в" как бытийная структура вот-бытия — сущего, которое всегда есмь я, — это не то же, что описанное бытие-одного-в-другом, "бытие-в-чем-то" в смысле простра­нственного местонахождения сущего, существующего спосо­бом наличности. Это не то же, что наличное бытие телесной вещи "человек" в некоем пространственном помещении (ау­дитория, здание), которое называется "мир". Подобное по­нимание этой структуры с самого начала исключено, коль скоро мы помним о фундаментальной особенности самого вот-бытия: это сущее следует рассматривать не в аспекте его внешнего вида, не таким, каким оно выглядит со стороны, — но только в его способе быть. "Бытие-в" столь же мало означает пространственное отношение типа "одно-в-другом", как и предлог "в", взятый в его изначальном смысле.

Предлог "in" происходит от "innan", что означает "оби­тать" (wohnen), 'habitare", a "ann" означает: "я привык" (ich bin gewohnt), "я освоился с чем-то", "ухаживаю и присматриваю за чем-то" (pflege etwas) — латинское colo в смысле habito и diligo. Мы тоже берем "wohnen" в смысле "привычным образом ухаживать за чем-то", т.е. в смысле бытия-при (Sein-bei)[[94]](#endnote-94).

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

Такого рода возможные способы бытия-в, имеющие место в повседневности, суть: что-то обрабатывать, что-то изготав­ливать, что-то возделывать и взращивать, чем-то пользоваться, употреблять что-то для чего-то, что-то хранить и оберегать, от чего-то отказываться, оставлять что-то на произвол судьбы, что-то опрашивать, обсуждать, чего-то добиваться, о чем-то узнавать, что-то рассматривать и опре­делять. Эти способы бытия-в имеют характер, который нам ещё предстоит прояснить — характер *озабоченности* в том смысле, что нечто является или становится предметом моей заботы. Даже когда что-то меня не заботит, когда я оставляю что-то без внимания, отдыхаю или отстраняюсь от чего-то, — даже эти случаи принципиальным образом суть модифи­кации этого же самого способа бытия. Даже когда я ничего не делаю, а просто дремлю на солнышке, я таким образом пребываю в мире, и мое бытие сохраняет этот специфиче­ский характер озабоченного бытия-в-мире; это относится ко всякому пребыванию при..., ко всякой вовлеченности во что-то.

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

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

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

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

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

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

В такой постановке вопроса о познании с самого начала явно или неявно принимается представление о бытийном отношении двух наличных вещей. Поскольку ставится во­прос о том, как возможно это бытийное отношение двух наличных вещей — субъекта и объекта, — дело сводится к определению этого отношения как отношения между внут­ренним и внешним. Такая постановка вопроса как будто отвечает фактам познания, но на самом деле бытийный смысл познания, этого отношения между субъектом и объе­ктом, остается при этом совершенно неопределенным, и бытийный смысл субъекта при этом не проясняется и не отграничивается от бытийного смысла объекта. Правда, все подчеркивают, что это "внутри", эта "внутренняя сфера" субъекта, конечно же, не является чем-то собственно про­странственным, чем-то вроде "вместилища", — но что же понимается под этим положительно, что вообще представля­ет собой это имманентное, в котором инкапсулировано по­знание, как следует понимать бытие субъекта, поскольку оно, как имманентное, изначально пребывает целиком и полностью при себе самом, — все это остается неясно. При любом определении этого "внутри", при любом понимании этой внутренней сферы, постановка вопроса о том, каким образом познание выходит из нее "вовне", к чему-либо иному, выдает заблуждение, на котором основано данное исследование феномена познания. Вообще при такой постановке вопроса, даже если он помещается в рамки теорети­ко-познавательной проблематики, философы, приписывая вот-бытию познание в качестве способа бытия, остаются слепыми относительно того, что сами же о нем высказывают. Это означает не более и не менее, как: *познание мира есть способ бытия вот-бытия, а именно способ, оптически фундированный в бытии-в-мире как фундаментальной конституции этого сущего.*

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

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

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

Мы должны с самого начала верно понимать эти феноме­ны и исследовать их в их подлинном смысле, коль скоро мы уяснили себе, что познание по своему смыслу всегда пред­ставляет собой способ бытия-в, но не то, посредством чего вот-бытие, как познающее, но еще не пребывающее в мире, вступает в определенное отношение к последнему. Да и как следовало бы понимать это первоначально без-мирное бытие субъекта? К примеру, вопрос как возможно противостояние двух сущих вещей — субъекта и объекта?" в принципе не может стать настоящей проблемой. Понимать познание как схватывание имеет смысл только на основе понятия *уже-бытия-при.* Уже-бытие-при, в котором познание только и может "жить", не "возникает" как непосредственный "резу­льтат" процесса познания, но вот-бытие как таковое — познает оно или нет — всегда уже представляет собой бытие-при некотором мире. Превосходство, которым издревле и всегда наделяется познавательная деятельность, связано с тем своеобразным обстоятельством, что бытие мира, в котором существует вот-бытие, первоначально опре­деляют исходя именно из того, как оно показывает себя в познающей деятельности, т.е. способ бытия мира характе­ризуют на основе его специфической объективности для миропознания. С этой точки зрения, существует внутренняя взаимосвязь между тем, как определяется бытие мира, в котором существует вот-бытие, и базовой характеристикой самого вот-бытия в аспекте его первичного отношения к миру, понятого как познание.

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

На основе второй ступени — пребывания при каком-либо пред-данном сущем — осуществляется собственно *внятие, разъяснение, истолкование* в определенном смысле. Само это внятие оформляется в четвертую ступень — *обладание воспринятым* в смысле его *сохранения.* Тогда процесс познания в целом можно было бы описать следующим обра­зом: *познающая самонаправленность-на как пребывание при и внятие* имеют тенденцию к *воспринятому,* и эта тенденция такова, что последнее *сохраняется,* так что познание в обладании воспринятым, т.е. в знании, обладает познанным, *сохраняет* его в качестве своего достояния, причем даже тогда, когда не обращено к нему актуально. Это можно понять лишь на основе первичной характеристи­ки вот-бытия как "имеющего быть", и это останется непонятным, если трактовать субъекта как нечто психическое, обладающее устойчивыми представлениями, относительно которых следует выяснить, как они друг с другом согласую­тся.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Мы сориентировали здесь вопрос о бытии-в на определен­ное познавательное отношение, потому что в философских определениях отношения Я (субъекта) к миру этот способ бытия вот-бытия традиционно наделялся известным преиму­ществом, хотя так и не был постигнут изначально, — скорее, в силу своей бытийной неопределенности, стал средоточием всевозможных нелепиц. Так называемые теоретико-познава­тельные позиции — *идеализм* и *реализм,* — их правила игры и средства, которыми они пользуются, — все это основано только на непроясненности феномена бытия-в, о котором теоретизируют без того, чтобы предварительно его выявить. Как идеализм, так и реализм предполагает, что бытийное отношение между субъектом и объектом каким-ли­бо образом *возникает.* В идеализме (в самых разных его формах, будь то логический или психологический идеализм) считается, что именно субъект *творит* бытийное отношение к объекту; реализм утверждает ту же нелепость, но наобо­рот: объект посредством каузальных связей *обусловливает* бытийные отношения к субъекту. Этим, в сущности, одноти­пным позициям противостоит третья, в которой бытийное отношение между субъектом и объектом является первичной предпосылкой, например, такова позиция *Авенариуса:* меж­ду субъектом и объектом существует так называемая "при­нципиальная координация", они с самого начала должны рассматриваться в их бытийном отношении[[95]](#endnote-95). Однако это бытийное отношение остается неопределенным в его способе бытия, и равным образом — способ бытия субъекта и объекта. Тот, кто желает остаться по сю сторону идеализма и реализма, поскольку не рассматривает это отношение в качестве когда-либо впервые возникающего, — но, тем не менее, оказывается по ту сторону, поскольку все-таки стремится лишить идеализм и реализм их привилегий, которых у них вообще-то нет, — тот всегда занимает позицию, по своему смыслу ориентированную на эту теорию. То, что мы здесь сказали о познании как одном из способов бытия-в, и что мы обозначили в качестве задачи для феноменологии познания, не находится ни по сю, ни по ту сторону идеализма и реализма, и уж тем более не принадлежит ни одной из этих позиций: наше исследование *ни в малейшей мере не ориентируется на эти позиции и соответствующие им формы постановки проблем.*

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

*§ 21. Мировость мира*

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

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

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

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

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

Спрашивая о феноменальной структуре мира, мы спра­шиваем о способе, о *Как* того бытия, в котором сущее, называемое миром, как *встречающееся, показывает себя из себя самого,* — о бытии сущего, которому озабоченность позволяет попадаться навстречу. Структура того, как это сущее — мир — попадается навстречу, — это не конгломерат различных способов толкования, в которое субъект облачает свой объект, или форм, налагаемых на материю мира, но структура бытия самого мира, поскольку он способен пока­зывать себя в повседневном бытии вот-бытия, то направле­ние, в котором мир открыт и может открыться. Этот бытий­ный характер сущего по имени "мир", который нам теперь предстоит выявить, мы терминологически схватываем как *мировость,* чтобы тем избежать неясности: чтобы понять "мировость" не как бытийный характер сущего, но как бы*тийный характер вот-бытия,* который лишь в силу этого оказывается в то же время и бытийным характером сущего!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Когда *Декарт* спрашивает вообще о бытии сущего, он всегда спрашивает о *субстанции* в традиционном смысле. Говоря о субстанции, он, как правило, говорит в строгом смысле о *субстанциальности,* которая представляет собой определенный способ бытия, точнее, особый, наиболее изна­чальный способ, каким только может существовать сущее. Так вот, субстанции — это сущее, существующие вещи в самом широком смысле, поскольку они существуют способом субстанциальности. Здесь *Декарт* следует, и не только в смысле терминов и понятий, но и по существу, схоластиче­ской, а значит, в своей основе греческой постановке вопроса о сущем. Термин "субстанция" означает как само сущее, существующее субстанциально, так и субстанциальность со­ответственно нашему различению: мир как вещи, которые существуют в мире, — и мировость как способ бытия мира; но здесь следует подчеркнуть, что смысл мировости корен­ным образом отличается от структуры субстанциальности. Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum[[96]](#endnote-96). Под субстанцией мы можем понимать только то, что *"существу­ет",* не нуждаясь для этого ни в каком ином сущем. Субстанциальность означает *наличность,* которая, как та­ковая, не нуждается в другом сущем. В строгом смысле реальность некоторой res, субстанциальность некоторой субстанции, бытие какого-либо сущего означают наличность как независимость от чего-то производящего, или, соответствен­но, от сущего, которое поддерживает произведенное, являе­тся его носителем. ...substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus[[97]](#endnote-97). Единственное сущее, удовлетворяющее приведенному понятию субстанции, — это Бог. Иначе говоря, "Бог" — это титул того сущего, в котором идея бытия вообще получает подлинное осуществление. Здесь "Бог" — чисто онтологическое поня­тие, и потому он называется также *ens perfectissimum.* В этом определении бытия Бога нет ничего от какой бы то ни было религиозной характеристики: это просто наименование сущего, которое предстает перед нами как сущее в собствен­ном смысле — сообразно понятию о бытии как наличности. Поэтому Бог оказывается единственной субстанцией, т.е. единственным сущим, которое *существует* в якобы "со­бственном" смысле бытия. Конечно, за этими рассуждениями об "ens perfectissimum" стоит вполне определенное понятие "ens" и "бытия", которое Декарт осознавал в столь же малой степени, как и открывшие его греки.

Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus[[98]](#endnote-98). Исходя из самого смысла субстанциальности, мыясно видим, что всякое иное сущее существует лишь при содействии Бога, т.е. нуждаясь в чем-то ином, а именно в наличном бытии Бога. Все, что не есть Бог, по своему смыслу нуждается в том, что его производит и поддерживает, тогда как наличие Бога характеризует вышеупомянутая независи­мость. Поэтому сущее, наличие которого зависит от того, что его производит и поддерживает, в своем собственном бытии предстает как "ens creatum".

Строго говоря, термин "субстанция" в известном смысле применим только к Богу. Однако поскольку мы о сотворен­ном сущем тоже говорим как о *бытии,* мы используем *одно* понятие бытия для характеристики как несотворенного, так и сотворенного сущего, т.е. в известном смысле мы можем называть субстанцией также и тварное бытие. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce,* ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis[[99]](#endnote-99). Это бытие в смысле субстанциальности, бытие по типу наличного бытия как не нуждающегося в чем-либо ином, присуще Богу не в одном и том же смысле, в каком оно присуще сотворен­ному сущему, на что указывалось и в школах, т.е. в средние века. Понятие является однозначным (univoce, όμώνυμον), когда его содержание, т.е. то, что мы под ним подразумева­ем, что посредством него высказываем, понимается всегда в одном и том же смысле. Например, когда я говорю "Бог существует" и "мир существует", я, хоть и говорю в обоих случаях о бытии, тем не менее, подразумеваю разное и не могу использовать здесь термин "существует" в одном смыс­ле, т.е. однозначно, ибо это означало бы, что я или сотво­ренное считаю несотворенным, или же несотворенное бытие Бога низвожу до тварного. Поскольку между этими способа­ми бытия существует, по *Декарту, бесконечное* различие, слово "бытие", хоть оно и применяется к ним обоим, не может использоваться всегда в одном значении: оно не однозначно, но (как говорили в схоластике, хотя *Декарт* здесь именно так не говорит) *аналогично.* Говорить о Боге и о мире как о сущем я могу только по аналогии, т.е. понятие бытия, поскольку оно применяется ко всему многообразию возможного сущего вообще, носит характер аналогичного понятия. Эту аналогию в смысле бытия впервые открыл *Аристотель,* что оказалось существенным шагом вперед относительно *платоновской* трактовки бытия.

Вопрос о том, аналогично или однозначно понятие бытия применительно к Богу и миру, и в каком смысле оно однозначно, играл важную роль в эпоху Средневековья, особенно в поздний период; кроме того, проблематика опре­деления бытия Бога и мира в указанном аспекте негативно повлияла на всю теологию *Лютера.* В высказываниях "Бог существует" и "мир существует" "бытие" понимается не так, что при этом, словами *Декарта,* "nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis[[100]](#endnote-100). Высказывая эти два суждения, мы никогда отчетли­во не увидим, что в них подразумевается что-то общее. Впрочем, здесь *Декарт* существенно отстает от воззрений средневековых мыслителей, которые в этом вопросе были прозорливее.

Итак, оба вида сущего, о которых в известном смысле все-таки можно сказать, что они суть субстанции, во всяком случае, представляют собой *substantiae creatae,* сотворенные субстанции, хотя в каком-то смысле и они не нуждаются в бытии Бога, — а именно если не принимать во внимание их специфическую зависимость от сотворения и поддержания их наличия вообще. Отвлекаясь от этой зависимости сотво­ренного бытия как сотворенного, мы обнаруживаем, что и в сотворенном есть нечто, что можно обозначить как не нуж­дающееся в ином сущем, — substantia corporea и substantia cogitans creata sive mens, — с одной стороны, телесный мир, или просто мир; с другой — mens, дух, "сознание". И то и другое суть вещи, quae solo Dei concursu egent ad existendum[[101]](#endnote-101). Если они и нуждаются в чем-то, чтобы быть, то только в наличном бытии Бога; в отношении всякого иного сущего они независимы, т.е. некоторым образом являются субстан­циями: именно некоторым образом, поскольку они суть конечные субстанции, тогда как Бог есть *substantia infinita.*

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

*Декарт* говорит: Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit...[[102]](#endnote-102) Тем не менее, сущее, которое существует собственным образом, — субстанцию, Бога, — первоначально нельзя постичь, исходя из одного того, что она существует. Стало быть, мы как раз-таки не можем первоначально постичь сущее в аспекте его способа быть. Именно бытие сущего нам, таким образом, недоступно. Quia hoc solum, потому что бытие сущего, взятое для себя, per se nos non afficit, из себя самого нас не "аффицирует". Поэтому, говорит *Декарт,* мы не имеем первичного и изна­чального доступа к бытию сущего как таковому. Эту же мысль — что бытие сущего, взятое для себя, нас не аффи­цирует — *Кант* высказал в более простой формулировке: "бытие не является реальным предикатом", т.е. данностью, которую можно было бы постичь на путях восприимчивости и аффицирования. Поскольку мы не в состоянии первично и изолированно постичь именно бытие сущего, поскольку мы, прежде всего, постигаем только то, *что* есть сущее — по-гречески είδος, облик, — постольку и в постижении бытия собственно сущего мы должны исходить из атрибутов, посредством которых презентируют себя его природа и бы­тие. В этом своеобразном положении — что бытие сущего, взятое для себя, недоступно нашему опыту, поскольку не аффицирует нас — предельно отчетливо зафиксировано бытие сущего, которое мы называем миром, в чисто форма­льном смысле: бытие мира как таковое нас не аффицирует. (Хотя *ни Декарт,* ни *Кант,* по-видимому, не осознали этого в полной мере.) Конечно, понятие аффицирования требует предметного обсуждения, которое, в свою очередь, должно зависеть от предварительного онтологического анализа суще­го, которым являемся мы сами. Вполне вероятно, что есть сущее, которое первоначально может, а если мы желаем понять его философски, то и должно быть постигнуто имен­но на основе его *бытия,* и *только* так.

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

Бытие res corporea мы можем постигнуть на основе ее первичных атрибутов, первичных proprietates — того, что всегда свойственно этому сущему как таковому, что сохра­няется при всех его изменениях. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essen-tiamque constituit, et ad quam aliae omnes referentur[[103]](#endnote-103). Каж­дой субстанции присущ некий особый атрибут, чтойное определение особого рода, а именно определение, которое составляет "природу" самого этого сущего, его из-себя-самого-бытие, — и с этим определением должны соотноситься все остальные, оно со-положено во всех остальных опреде­лениях. Всякой субстанции присуще особое чтойное опреде­ление, особое свойство. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit...[[104]](#endnote-104) A именно, протяженность в длину, ширину и глубину образует собственное бытие субстанции, которую мы называем "ми­ром" (natura substantiae, т.е. субстанциальность — наличие данного сущего, то, что позволяет ему быть всегда).

Субстанциальность мира, его собственное бытие, консти­туируется посредством *extensio,* протяженности. Nam оmnе aliud quod corpori tribui potest[[105]](#endnote-105), все прочее, что мы можем приписать такому сущему — той или иной вещи мира, — extensionem praesupponit, предполагает протяженность, и потому является estque tantum modus quidam rei extensae, лишь модусом, видом протяженности, как то: divisio, figura, motus. Скажем, figura, внешняя форма вещи мира, nonnisi in re extensa potest *intelligi,* может быть "понята" не иначе, как только в горизонте протяженности, nес motus, и также движение, nisi in spatio extenso, можно понять только в протяженном пространстве. Sed e contra, но напротив, potest intelligi extensio sine figura vel motu, протяженность вполне можно постичь, не принимая во внимание внешнюю форму и движение. Иначе говоря, *extensio,* протяженность — это то самое бытийное определение вещей мира, которое пред­шествует всем остальным, которое уже должно быть в нали­чии для того, чтобы были и остальные. Т.е. пространство — это априори.

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

Протяжение было представлено как то, что собственным образом определяет бытие, т.е. субстанциальность этого сущего. Но каким же образом *Декарт* определяет бытие мира в качестве res extensa, и как он обосновывает право­мерность такого определения? И с другой стороны: как он приходит к этому определению и каков тот первоначальный опыт, что открывает доступ к мировости мира? Ответ на эти вопросы сделает понятным, каким образом сам *Декарт* направляет вопрос о реальности мира, о его мировости, во вполне определенное русло, что позволило ему воспринять и в модифицированном виде использовать все те традиционные категории, которые применяли для определения бытия мира уже греки, — процесс, который затем продолжался вплоть до *гегелевской "Логики".*

Свои базовые определения бытия мира, т.е., в данном случае, природы, *Декарт* выводит — в предельно заострен­ной формулировке — из Бога; и так же дело обстоит у позднейших философов, включая даже *Канта.* Здесь Бога следует рассматривать как онтологическое понятие в его специфической категориальной функции: в бытии Бога репрезентирован смысл бытия, который затем, вторичным образом, применяется ко всем прочим областям бытия. Эта взаимосвязь особенно наглядно проявляется в *декартов­ском* понимании отношения обеих субстанций — res cogitans и res extensa — к substantia infinita, Deus. Правда, *Декарт* говорит, что базовое собственное определение Бога составляет именно perfectio, и именно perfectio entis, т.е. бытие как таковое, бытие самым собственным образом, — но в то же время он подчеркивает, что именно это бытие в себе самом недоступно нашему первичному опыту, в силу чего как бесконечная, так и конечные субстанции могут постига­ться только через их атрибуты. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam...[[106]](#endnote-106) Ведь нам даже легче постигнуть протяжен­ную, или же мыслящую (наделенную сознанием) субстан­цию, нежели субстанцию в чистом виде. ...omisso eo quod cogitet vel sit extensa, не принимая во внимание, что она мыслит или имеет протяженность. Здесь *Декарт* вновь подчеркивает, что познать субстанциальность субстанции мы можем лишь с трудом, поскольку субстанциальность отлича­ется от субстанции ratione tantum, лишь по аспекту рассмо­трения, в действительности же субстанциальность неотдели­ма от субстанции. Таким образом, обе субстанции даны посредством атрибутов, т.е. proprietas. Extensio — свойство мира как corpus — имеет преимущество перед всеми осталь­ными его определениями, такими как figura и motus, внеш­няя форма и движение, поскольку составляет их основу. Поскольку мы понимаем эти атрибуты в качестве модусов, мы можем видеть, что в одном и том же теле при сохранении его общей количественной характеристики, общей протя­женности, соотношение измерений может варьироваться. ...unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem,...: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longi­tudinem[[107]](#endnote-107). ...при сохранении одной и той же количественной характеристики тело может простираться в пространстве различным образом: сначала оно более простирается в дли­ну, чем в ширину и глубину, затем — более в ширину, чем в длину, однако при всех этих модификациях измерений и их количественных характеристик общая количественная характеристика тела остается неизменной. При этом обна­руживается, — хочет сказать *Декарт,* — что при всех фигуративных (gestaltlichen) модификациях тела его иден­тичность сохраняется, но коль скоро — согласно античному понятию бытия — собственным образом существует то, что существует всегда, и коль скоро extensio сохраняется при всех фигуративных изменениях, — именно extensio состав­ляет собственное бытие тела.

...itemque diversos modos extensionis sive ad extensionem pertinentes, ut figuras omnes, et situs partium, et ipsarum motus, optime pertipiemus, si tantum ue modos rerum quibus insumt spectemus...[[108]](#endnote-108) Таким образом, мы постигаем тело наиболее собственным образом, когда все, что в нем есть, рассматриваем и определяем в аспекте extensio, в том числе, стало быть, и движение; во всяком случае, движение мы постигнем лишь тогда, et quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus...[[109]](#endnote-109) когда увидим его исключительно только как перемещение, ас de vi a qua excitatur (...) non inquiramus[[110]](#endnote-110), но вопрос о вызывающей его силе мы здесь не иссле­дуем.

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

Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere...[[111]](#endnote-111) Для того чтобы постичь при­роду в ее собственном бытии, достаточно, — говорит *Декарт,* — заметить, что чувственные perceptiones, т.е. опыт, который дают нам чувства, относится только к человеку, поскольку он есть conjunctio corporis cum mente, соединение сознания с телом. Если мы примем в соображение, что чувства "ordinarie", "как и полагается", сообразно их внутреннему смыслу, сообщают нам не о том, что есть мир, но только о том, чем externa corpora, мир, внешние телесные вещи, prodesse possint aut nocere, могут быть нам полезны или вредны. В сущности, — говорит Декарт, — чувства ни в коей мере не выполняют функции познания или сообщения знания, они специфическим образом ориентированы на под­держание телесности или целостного человека как органиче­ского существа. Собственно говоря, слово "органическое" здесь не подходит, поскольку *Декарт,* как известно, пони­мал тело как машину, распространяя свое радикальное по­нятие природы и на сферу органического, на бытие живого. ...non autem (...) nos docere, qualia in seipsis existant[[112]](#endnote-112), чувства не сообщают нам, как существуют тела сами по себе. Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus, et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur[[113]](#endnote-113). Коль скоро мы уяснили, что чувства, в сущности, не имеют функции познания, мы без труда откажемся от их помощи и от основанных на них предрассудков и станем полагаться лишь на intellectio, на чистое познание рассудка. Здесь вполне отчетливо сказано, что доступ к истинному бытию мира может открыть исключительно только *intellectio* (λόγος).

Intellectio имеет существенное преимущество перед sensatio. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum[[114]](#endnote-114). Приняв это во внимание, мы видим, что собственная природа, собственное бытие материи, тела, состоит не в том, что тело обладает какой-то твердостью, тяжестью, окраской и т.п.: его бытие, его природа состоит в одной только протяженности в длину, ширину и глубину. *Декарт* говорит об этом не только с целью критики чувств в плане их пригодности для объективного постижения мира: одновременно он показывает, что определения типа твердо­сти (durities), тяжести (pondus) и окраски (color) можно в известной мере изъять из телесного бытия, которое при этом ничуть не изменится. Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorm corporum resistere motui manuun nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentiarecederent aedem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idciro naturam corporis esse amissura; nec proimde ipsa in duritie consistit. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dependere[[115]](#endnote-115). У тела можно отнять его вес, тяжесть, окраску и твердость, не нанеся его собственной природе никакого ущерба. Но это значит, что природа тела не зависит от этих качеств.

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

*Лейбниц,* подходивший к вопросу иначе (на чем мы здесь не будем останавливаться), попытался показать некоррект­ность определения телесного бытия на основе одной только extensio. В конце второй части "Первоначал", где структурам extensio, spatium, locus, vacuum и др. дается существенная экспликация, *Декарт,* суммируя свои взгляды, говорит: Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt...[[116]](#endnote-116) Я прямо заявляю, что не признаю никакой иной предметности телесных вещей кроме той, которая во всех направлениях дели­ма, обладает какой-либо фигурой и может менять свое место. Это то самое определение, которое геометры, матема­тики называют количеством, и которое математики берут за предмет, "pro objecto" своих доказательств. ...ас nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuras et motus; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum[[117]](#endnote-117). ...в том, что касается природы мира, я ничего не принимаю в расчет и ничего не признаю истинным, кроме того, что можно доказать математически на основе этих всеобщих понятий extensio, figura и motus. Et quia sic omnia Naturae Phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia Physicae principa puto esse admittenda, nec alia etiam optanda[[118]](#endnote-118). Итак, поскольку на пути измерения и определения пространственных взаимосвязей можно в достаточной мере прояснить все явления природы, я думаю, в физике недопустимы иные принципы, кроме математических.

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

Бытие мира есть то, что в нем постигается с использова­нием определенного способа познания, а именно математи­ческого способа, который *Декарт* ставил выше всех остальных. В основе этого тезиса лежит вполне определенное представление о корреляции бытия и истинности, а значит, и познания. Вопрос о мире ставится не в аспекте его мировости, в которой он первоначально показывает себя, и через которую он задает свою пространственность, но напро­тив: отправной точкой исследования становится определенная идея пространства, соответственно, extensio как бытийного условия познаваемости в определенном модусе познания, и на этой основе a priori определяется, что может принадле­жать бытию природы, а что нет; решающую роль играет здесь определенный *идеал познания с* его критерием *досто­верности* применительно к тому, что в мире может быть постигнуто в качестве собственного бытия.

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

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

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

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

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

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

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

Конечно, с точки зрения конституции математического естествознания, т.е. становления математической физики как специфической науки, исследования *Декарта* имеют фундаментальное положительное значение. Но если их рас­смотреть в контексте всеобщей теории реальности мира, то окажется, что именно они положили начало роковому суже­нию этой проблематики, не преодоленному и по сей день. Этот суженный взгляд доминирует во всей предшествующей философской традиции. Определенным образом он был под­готовлен греческой философией, поскольку в ней опыт мира хоть и не предполагал его предельную математизацию, но все же отвечал естественному ходу познания: мир был дан как πράγματα — *то, с чем мы имеем дело,* — однако онтологически понимался не в этом смысле, но скорее в широчайшем смысле природной вещи. Но тот факт, что при постановке вопроса о реальности мира первичная ориента­ция на мир как природу до сих пор остается в силе, делает очевидным и то, что изначальный способ данности окружа­ющего мира невозможно постичь непосредственно, без уси­лий: напротив, этому феномену свойственно ускользать от внимания. Это не случайно, поскольку само вот-бытие, как бытие-в-мире в смысле озабоченности своим миром, *раство­ряется* в своем мире, которым оно озабочено, словно бы захватывается им, так что самое естественное и непосредс­твенное бытие-в-мире как раз-таки исключает тематический опыт мира в его мировости. Явный опыт мира возникает лишь тогда, когда мир постигается в духе какого-нибудь теоретического мнения; мир, данный в рамках теоретическо­го мнения, тематизируется, когда ставится теоретический вопрос о его бытии.

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

*§ 23. Выявление положительного содержания базовой структуры мировости мира*

Каким же должно быть положительное определение ми­ровости мира? Как следует говорить о структуре мировости, если мы с самого начала отвлекаемся от всяческих теорий, и, прежде всего, от рассмотренной крайней объективации? Мы будем строить наше исследование по намеченному выше плану: сначала мы поставим вопрос о мировости мира вооб­ще, затем — о структуре окружающего как особой ее конституенты. Первая задача — анализ мировости окружающе­го мира — естественным образом делится на три этапа: во-первых, *выявление* характерных особенностей самообнаружения мира; во-вторых, *интерпретация* структуры само­обнаружения, т.е. выявление феноменальных взаимосвязей фундирования между самими особенностями самообнаруже­ния; и, в-третьих, *определение* базовой структуры мировости как *целокупности обстоятельств.*

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

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

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

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

То другое, что в этой отсылке (пригодность, полезность и пр.) как бы тоже прорывается в присутствие, — это *то, к чему* — *для чего* это полезное является таковым. Именно в связях-отсылках такого рода показывает себя многообра­зие вещей окружающего мира, например, публичное место с его окружением, или комната со своей обстановкой. Здесь многообразие попадающихся навстречу вещей как раз-таки не является их произвольным набором: первоначально и всегда оно присутствует в определенной взаимосвязи отсы­лок. Сама эта взаимосвязь является *замкнутой целокупностью.* Отдельные предметы мебели показывают себя в ней, выделяясь из нее. Комната обнаруживается не в том смысле, что я сперва перебираю взглядом все вещи и складываю из них некоторое многообразие, а затем замечаю самое комна­ту: первоначально я вижу именно замкнутую целокупность отсылок, из которой выделяются отдельные предметы мебели и все, что находится в комнате. Такого рода окружающий мир, характеризующийся замкнутой целокупностью отсы­лок, отличается также специфической *освоенностью.* За­мкнутость целокупности отсылок коренится именно в осво­енности, каковая означает, что связи-отсылки *знакомы.* Повседневная озабоченность — как использование чего-то, занятие чем-то — постоянно следует этим связям; мы пребываем в них.

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

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

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

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

Так, мастерская ремесленника, чье ремесло нам совер­шенно незнакомо, ближайшим образом никогда не обнару­живается в виде простого конгломерата, беспорядочной кучи вещей: в первом ориентировочном осмотре мы обнаружим здесь инструменты, материал, завершенные и незавершенные изделия, что-то, что еще в работе. Мы первично испытываем мир человека, в котором он живет, — хоть и вчуже, но все же именно как мир, как замкнутую целокупность отсылок.

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

Мы видим, пока еще в самых грубых чертах, что специфи­ческое присутствие мира как окружающего мира составляют, в частности, отсылка, целокупность отсылок и освоенность; однако это еще не дает нам собственно феноменологического понимания структуры мировости. Такое понимание достижи­мо только посредством *интерпретации* связей фундирова­ния между названными феноменальными моментами, т.е. посредством выявления того, каким образом эти феномены — целокупность отсылок, отсылка и освоенность — консти­туируют специфический способ самообнаружения окружаю­щего мира. Стало быть, мы переходим ко второму пункту нашего плана.

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

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

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

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

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

*а) УТОЧНЕННАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА ОЗАБОЧЕННОСТИ — МИР ТРУДА*

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

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

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

В простых ремеслах каждое изделие снабжается отсылкой к определенному будущему владельцу и пользователю. Изде­лие как бы подгоняется по его мерке. Многие предметы пользования изготавливают по чьей-то мерке, иное дело — массовый товар для среднего потребителя. В последнем случае отсылка тоже имеет место, но это отсылка совершен­но особого свойства: такой товар предназначен неопределен­ному, какому угодно пользователю, он имеет отсылку к неизвестному. Для нас, однако, существенно сейчас не различие возникающих здесь модификаций самой вещи, но пред-данная бытийная взаимосвязь, из которой оно возни­кает и которая характеризует присутствие изготавливаемого изделия в озабоченности.

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

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

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

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

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

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

Мы утверждаем, что мир в целом предстает перед нами, выступая именно из специфического мира озабоченности, что мир в его мировости не состоит ни из первоначально данных вещей, не говоря уже о чувственных данных, ни тем более из того, что всегда уже налично в природе, существу­ющей, как принято говорить, в себе. Напротив, мировость мира коренится в специфическом мире труда. Теперь мы должны подтвердить это положение феноменами окружаю­щего мира.

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

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

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

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

Анализируя восприятие, представление, образное воспри­ятие и пустое подразумевание, мы раскрыли способ присут­ствия вещи "стул", и уже тогда указали на различие вещи окружающего мира и вещи природы. Это различие, представленное тогда довольно грубо, мы теперь видим яснее, и видим, что телесность вовсе не изначальна, но фундирована в подручности и в том, что ближайшим образом находится в сфере нашего использования в озабоченности. Телесность характеризует самообнаружение вещей мира в той мере, в какой мир являет себя одному только внятию, чистому восприятию. Она характеризует самообнаружение реально­сти постольку, поскольку обхождение с миром утрачивает полноту своих возможностей обнаружения, — специфиче­ская особенность окружающего мира, показывающая себя лишь тогда, когда озабоченность, озабоченное бытие-в-мире, осуществляется в специфической форме пока-только-взгляда на мир, когда первично данный и испытанный мир определенным образом отстранен.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

с) ОПРЕДЕЛЕНИЕ БАЗОВОЙ СТРУКТУРЫ МИРОВОСТИ В КАЧЕСТВЕ ЗНАЧИМОСТИ

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

*α) ОШИБОЧНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФЕНОМЕНА ОТСЫЛКИ КАК СУБСТАНЦИИ И ФУНКЦИИ*

Возможно, кто-то и в самом деле истолкует представлен­ный анализ структуры окружающего мира, ориентируясь на теорию познания *Марбургской школы,* и тем самым исказит свое понимание феномена. Несомненно, в теоретико-позна­вательном противопоставлении понятий *субстанции* и *фу­нкции,* которое *марбуржцы* ценят особенно высоко, зафик­сировано нечто важное, однако оно имеет значение только в плане вопроса об объективности природы как объекта математического естествознания. Именно в этом контексте была обнаружена названная противоположность, т.е. в связи с тем, что объективность мира как природы определяется посредством фиксации пространственно-временных отноше­ний, которые выражаются математическими функциональ­ными отношениями. Соответственно этому и собственная реальность природы конституируется затем в таких функци­ональных отношениях, например, в системах дифференциа­льных уравнений математической физики. В таком позна­нии, — а это действительное познание, — дана объективность природы, а значит, и ее бытие, поэтому понятие функции, математическое вообще, применительно к конституции мира имеет изначальное преимущество перед понятием субстан­ции. Таким образом, данное различие было получено в исключительной ориентации на научное познание природы. Это, во-первых.

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

*β) ЗНАЧИМОСТЬ КАК СМЫСЛ СТРУКТУРЫ САМООБНАРУЖЕНИЯ МИРА*

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

Поскольку формально мы указываем на *значимость* че­рез *отсылку,* мы тем самым отклоняем превратное толко­вание, которому вновь и вновь подвергается слово *"значимость":* как если бы здесь подразумевалось что-то вроде того, что вещи окружающего мира, бытие которых заключе­но в значимости, суть не просто природные вещи, но имеют еще и некоторое значение, определенный ранг и ценность. В естественной речи под "значением" и "значимостью" дей­ствительно понимается нечто подобное, и возможно, что-то от естественного смысла вошло и в терминологический смысл этого слова. Вопрос только в том, затрагивает ли данный феномен его интерпретация в качестве природной вещи, наделенной ценностными предикатами, — или же, как раз скрывает его. Иначе говоря: является ли вообще то, что называют ценностью, изначальным феноменом, — или это нечто, что вырастает лишь из пред-данной онтологии, которую мы назвали специфической онтологией природы, т.е. из предпосылки, согласно которой вещи сначала суть вещи природы, и лишь затем обладают чем-то вроде ценности? (Как видим, онтологически ценность берется здесь в специ­фическом обратном соотнесении с вещностью природы.) Быть может, рассмотрение ценностей как ценностей оказы­вается неизбежным, если с самого начала полагать бытие в качестве природы.

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

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

Если мы хотим понять реальность реального, а не просто повествовать о нем, то наше внимание должно быть напра­влено только на структуры бытия, но, к примеру, не на отношения фундирования в сфере сущего. В последнем случае было бы правомерно утверждать, что само вот-бытие — т.е., собственно, сущее, которые мы называем человеком, — может существовать лишь постольку, поскольку сущест­вует мир. Впрочем, уже здесь имеется трудная для адекват­ного понимания взаимосвязь, которую мы сможем затронуть только в конце нашего рассмотрения, — она состоит в том, что *вот-бытие* и в самом деле предстает здесь в качестве сущего, *которое существует в своем мире, но в то же время и на его основе.* Здесь мы имеем своеобразное *скрепление бытия мира и бытия вот-бытия,* однако это скрепление таково, что понять его можно лишь тогда, когда его члены — само вот-бытие и его мир — будут прояснены в их базовых структурах.

Говоря, что базовая структура мировости, бытие сущего, называемого миром, заключается в значимости, мы подразу­меваем то обстоятельство, что структура, которую мы до сих пор обозначали как отсылку и связь отсылок, в своей основе представляет собой *связь значений.* В дальнейшем мы кос­немся лишь самого необходимого для характеристики этого феномена, а именно в той мере, в какой это будет способс­твовать прояснению самой значимости. В феноменологии все время ощущается настоятельная необходимость прояснить, наконец, комплекс феноменов, которые обычно объединяют под названием *"знак",* однако это исследование остается в зачаточном состоянии. *Гуссерль* представил некоторые свои результаты во втором томе "Логических исследований", первое из которых проводится в связи с отграничением фено­мена значения слова от всеобщего (как он выражается) феномена знака. Между прочим, нетрудно видеть, что уни­версальная применимость таких феноменов, как знак и символ, побуждает к тому, чтобы взять их в качестве путеводной нити для интерпретации всего универсума суще­го, мира в целом. Никто иной, как великий *Лейбниц* в своей *Characteristica universalis* предпринял попытку универсаль­ной систематики сущего в ориентации на феномен знака. Затем *Шпенглер, вслед за Лампрехтом,* вновь переработал идею символа применительно к философии истории и мета­физике вообще, не дав при этом собственно научного объяснения соответствующей группы феноменов. Наконец, *Кассирер* в работе "Философия символических форм"[[119]](#endnote-119) попытался фу­ндаментальным образом истолковать различные сферы жиз­ни — язык, познание, религию, миф — в качестве феноме­нов выражения духа. Одновременно он пытается расширить *кантовскую критику разума* до *критики культуры.* Здесь тоже феномен выражения, символа в широчайшем смысле, берется в качестве путеводной нити истолкования всех фе­номенов духа и сущего вообще. Возможность использовать такие формальные понятия, как "гештальт", "знак", "сим­вол", в качестве универсальной путеводной нити легко вво­дит в заблуждение относительно изначальности или неизначальности полученной при этом интерпретации. Нечто, что может послужить адекватной отправной точкой для прояснения и интерпретации эстетических феноменов, примени­тельно к другим феноменам может дать прямо противополо­жный результат. Правда, в этом проявляется своеобразная закономерность, определяющая развитие наук о духе вооб­ще: объект их исследования, дух, не противится этим попы­ткам — по существу всегда насильственным — так, как это имеет место в области естествознания, где природа тотчас наказывает за превратный подход к ней. В сфере духа — в силу нашей специфической несоразмерности ей — дело обстоит так, что предметы и феномены легко поддаются превратным толкованиям, тем более, что последние сами реализуются, понимаются и используются в качестве духов­ного продукта, и тем самым заступают на место вещей, которые нужно понять, — так что те или иные науки могут длительное время репрезентировать нашу мнимую соразме­рность духу. Эта своеобразная несоразмерность порождает иллюзию, будто мир духовных предметов легко может по­нять и определить кто угодно и какими угодно средствами, в силу чего здесь царит удивительная невостреоованность адекватного понятийного аппарата, без которого, например, естествознание не продвинулось бы ни на шаг. Сегодня дело обстоит так, что именно такого рода интерпретативные попытки — вроде тех, что ориентируются на упомянутые универсальные феномены, к которым сводится все без раз­бора (ибо, в конечном счете, все подряд толкуется как знак) — создают существенную угрозу для развития наук о духе.

*γ) ВЗАИМОСВЯЗЬ ФЕНОМЕНОВ ЗНАЧИМОСТИ, ЗНАКА, ОТСЫЛКИ И ОТНОШЕНИЯ*

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

Первоначальное формальное указание на взаимосвязь феноменов значимости, знака, отсылки и отношения можно дать в ряде положений, которые, впрочем, имеют какой-то смысл только тогда, когда берутся не как голые формулы, но проистекают из прояснения самих феноменов. Эти поло­жения суть следующие. Всякая отсылка есть отношение, но не всякое отношение является отсылкой. Всякий знак, или лучше "указание" есть онтическая отсылка, но не всякая отсылка является знаком. В то же время это значит, что всякий знак является отношением, но не наоборот. Далее: всякий знак что-то *значит,* т.е. существует способом зна­чимости. *Отношение есть наиболее общий формальный характер* названных феноменов. И знак, и отсылка, и значение суть отношения; но именно поэтому феномен отно­шения, будучи формально самым общим, *не* может быть истоком этих феноменов и отправной точкой для понимания их структурной организации.

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

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

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

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

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

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

Второй способ установления знака представляет собой *намеренное (ausdrückliche) изготовление вещи-знака.* В этом случае имеет место не только восприятие уже наличного в качестве знака, но и изготовление того, что должно быть знаком и использоваться в этой качестве. К таким знакам относятся стрелки, флаги, шары, которыми на судах предупреждают о шторме, мануальные сигналы, путевые указате­ли и пр. Устанавливая знак *первым* способом, мы некоторым образом обнаруживаем его как данность, точнее, *такой знак коренится в каком-либо совместном подручном уже-бы­тии знака и того, на что он указывает.* Оба изначально состоят в определенной бытийной связи. В случае же изго­товленных вещей-знаков этого, как правило, нет. Сам по себе штормовой шар, сама эта вещь, не имеет к шторму никакого отношения. Поскольку знаки суть вещи окружающего мира, и их указания суть установленные, и поскольку в таком установлении озабоченность явным образом напра­влена на бытие чего-то в качестве обозначенного, постольку одним из условий возможности используемого знака, т.е. знака, который на что-то указывает, является специфиче­ский способ бытия, уже известный нам как подручность. Для самого знака, знака-вещи, всегда характерна ярко *выражен­ная подручность, известность и доступность.* Отсюда проистекает *приметность* знака. То, что знаки должны быть приметными, характеризует форму их пригодности. Вспомните знаменитые "узелки для памяти". Их приметность коренится именно в неприметности подручного, которым мы пользуемся всякий день. Неприметность вещи, обнаруживающей себя в постоянном употреблении, — носового платка, на котором завязывается узелок, — дает узелку возможность служить знаком. Этот знак представляет собой уже только метку — не предзнаменование, как южный ветер; с каждым новым установлением этого знака-метки, каковое в извест­ном смысле можно считать изготовлением, определяется заново и его указание. Широте охвата сущего, на которое этот знак-метка может указывать, соответствует узость воз­можностей его понимания. Помимо того, что он чаще всего непонятен никому, кроме его "автора", последний сам нере­дко теряет доступ к этому указанию и к тому, на что должно быть указано, — при этом знак не теряет своей знаковости, напротив, он беспокоит нас, обнаруживая себя именно в качестве знака, но указывающего на нечто непонятное.

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

Характерная особенность именно примитивного отноше­ния к знакам заключается не в фетишизме, колдовстве и пр., но в том, что для первобытного человека знак совпадает с тем, на что он указывает; сам знак может заступать на место обозначаемого, и не только в смысле замены, но и так, что вещь-знак есть всегда само обозначаемое. Это примечательное совпадение бытия знака и бытия обозначаемого состоит не в том, что вещь-знак, как это часто толкуют, уже претерпела определенную "объективацию", т.е. берется как вещь, и потому может быть помещена в тот же регион бытия, в котором находится и обозначаемая вещь; в своей основе это "совпадение" есть не совпадение вещей, прежде бывших изолированными, но еще-не-отделенность вещи-знака от обозначаемого; и эта еще-не-отделенность коренится в том, что такого рода обхождение с миром и эта элементарная жизнь со знаками и в знаках еще целиком и полностью растворена в обозначаемом, так что сама вещь-знак как бы еще не в состоянии освободиться от него. Это совпадение обусловлено не чем-то вроде начальной ступени объектива­ции вещи-знака и обозначаемого, но как раз тем, что они еще не объективированы, тем, что озабоченность еще цели­ком и полностью живет в знаке и вовлекает в него обозна­чаемое, потому что оно представляет собой ближайшее, присутствующее. Но в феноменальном смысле это значит, что вещь-знак еще не открыта, более того, что внутримировое подручное еще вообще не обрело характера вещи (Zeugcharakter).

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

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

*δ) ПОНИМАЮЩЕЕ ОЗАБОЧЕННОЕ БЫТИЕ-В МИРЕ РАЗМЫКАЕТ МИР КАК ЗНАЧИМОСТЬ*

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

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

Первоначально отсылки и их связи суть значение. Значе­ния же — в соответствии с изложенным — суть бытийная структура мира. Целокупность отсылок мира есть целокупность связей значения — значимость. Наше определение значимости в качестве специфической структуры понятности в целом не следует понимать в том смысле, что здесь, якобы, опять речь идет о мире и мировости как о предметности, что мир рассматривается здесь не в самом его бытии, но в его предметной данности, хотя уже не для созерцающего рассмотрения и исследования, а для озабоченного понимания; что и здесь под значимостью подразумевается не более чем модус бытия в качестве постигнутого. Ниже мы вернемся к этому возражению.

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

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

По-настоящему увидев это, мы обретем взгляд на вещи, имеющий в теории значения большую методическую цен­ность, т.е. мы сможем отвергнуть распространенные превра­тные подходы к анализу значений, которые отчасти приняты и в феноменологии, — и наши вопросы уже не будут ориентироваться на звучащее слово, например: каким обра­зом слово может иметь значение, как оно может что-то значить? Такая постановка вопроса имеет конструктивный характер, она совершенно оторвана от своей почвы — феноменального состава говорения и языка. С другой стороны, ясно, что языковые значения, как и связи значений, их структуры и понятийное выражение — весь вообще комп­лекс проблем подлинной *логики* — можно понять, лишь исходя из действительно фундаментального анализа самого вот-бытия — первичного носителя значений.

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

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

Таким же образом может быть только еще наличным, например, исписанный свиток пергамента — как вещь, которую просто хранят. Но то, что делает такую вещь знаком и источником, имеет более сложный характер. Здесь я смогу лишь кратко указать на эти проблемы, относящиеся к веде­нию герменевтики исторических дисциплин. Прежде всего: сам свиток, как и топор, представляет собой остаток от прежнего времени — времени, когда он был исписан. Но в то же время тем, что на нем написано, он может указывать на еще более далекую эпоху. Эта последняя отсылка весьма своеобразна: она является сообщением. Поскольку здесь сообщение фундировано в зафиксированной речи, в написанном, оно само обладает собственной формой понятности, т.е. его доступность предполагает особого рода понимание. Но и сама зафиксированная речь может быть как повество­ванием, в свою очередь основанным на сообщении о том, что в нем рассказывается, так и изначальным свидетельством. Соответственно различным модусам свидетельского бытия меняется и характер самого свидетельства, данного в сооб­щении; свидетельское бытие при... модифицируется в зави­симости от того, свидетелем чего представляет себя данный источник, на освидетельствование чего он претендует. Доступность или недоступность такого источника в принципе определяется в том же измерении, что и доступность камен­ного топора как одной из вещей бывшего окружающего мира, и определяется именно тем, в какой мере понимание является пониманием, т.е. насколько оно является бытий­ным отношением к тому, что обнаруживает себя в качестве источника и засвидетельствовано в нем. Бытийная возможность источника первоначально коренится не в том, что существует пергамент и письменность, но в том, что нечто такое, как сообщаемое и свидетельствуемое, *существовало.* То, что эта вещь вообще берется в качестве источника, определяется понимающим бытийным отношением к засви­детельствованному бывшему. Все, что затем претерпевает источник в каком-либо толковании или иной научной обра­ботке, регулируется этим первоначальным пониманием. Это первоначальное понимание определяет, возможно ли, ска­жем, дать многообразию предоставляемого источником свидетельства формальную количественную оценку, и если да, то какую; имеет ли смысл сказать о данном свидетельстве, что в нем много несущественных и почти нет существенных сведений, или что в нем — соответственно смыслу вещей, о которых он свидетельствует, — содержится совсем немного существенного, но только это немногое первично определяет все несущественное, задавая его несущественность, так что этот источник невозможно разъять подобно тому, как бота­ник на своем столе раскладывает врозь пригодные и менее пригодные образцы растений.

Эти отношения, как они вложены в источник, допускают строгое понятийное выявление их структуры только через их соотнесение с сущим, которое понимает и в своем понимании раскрывает нечто. Здесь я не могу продолжить анализ этих структур, нам будет достаточно того, что они демонстрируют тот факт, что всякое знаковое бытие, бытие любого источ­ника, свидетельства и пр., коренится в существовании чего-то такого, как мир: мир, самообнаружение и бытие которого имеет характер значимости, — тот факт, что доступ к обозначаемому и прохождение по пути указания представля­ет собой понимание окружающего мира, стало быть, в то же время и понимание бытия в этом мире, каковое коренится в понимании самого вот-бытия.

О феномене отношения и его бытийной связи с указани­ем, знаком и значимостью следует сказать, что оно в любой момент доступно в указаниях и знаках, а именно в качестве формального элемента их структуры; доступно посредством отвлечения — не только от конкретности и вещного содер­жания этих феноменов, но и от того, что оно само предста­вляет собой особый вид указания и отсылания. Так мы можем увидеть одно только пустое для-того-чтобы. Пости­жение чистого отношения как такового представляет собой высшую, но в то же время и самую пустую форму опредме­чивания сущего — представление, которое представляет собой не первичное следование за отсылками и восприятие знаков, но только обращение взора на целое как целокупность отношений.

Суммируя изложенное о значимости, следует сказать, что бытие-в-мире как озабоченное понимание позволяет обнару­жить себя тому, что указывает на себя (Sich-deutendes) в его само-означивании (Sich-bedeuten). Это указывающее на себя означивание образует значимость и представляет собой присутствие мира, поскольку он раскрыт в понимающей озабоченности. *Присутствие мира есть мировость мира как значимость.* Связи значения, в качестве каковых мы теперь постигаем отсылки, — это не субъективное воззрение на мир, который помимо этого и изначально был бы чем-то иным, чем-то изначально непосредственным, и лишь затем обретал бы какое-то значение для обхождения с ним, — напротив, озабоченность сама есть бытие сущего, которое существует только так и никак иначе.

Если мы определяем мировость мира в качестве целокупности отсылок, то это не значит, что мы растворяем вещи окружающего мира, "субстанции", в закономерных функци­ональных связях. Напротив, определение отсылки в качестве значения показывает смысл аппрезентации отсылок, который является таким, каков он есть, лишь в силу своей укорененности в присутствии мира труда для озабоченности. Как уже отмечалось, все дальнейшее будет выведено из феномена присутствия для озабоченности в собственном смысле, т.е. из анализа бытия-в-мире, поскольку его смысл состоит, прежде всего, в озабоченности, существующей спосо­бом *позволения-статъ-присутствующим-в-настоящем* (Gegenwärtig-werden-lassens), — примечательный способ бытия, понять который мы сможем лишь тогда, когда уви­дим, что *это представление в настоящем и это аппрезентирование есть не что иное, как само время.*

*§ 24. Внутренняя структура вопроса о реальности внешнего мира*

Наша задача — увидеть структуру значимости, которую мы пытаемся представить в качестве собственной конститу­ции мировости, в связи с проблемой интерпретации вот-бы­тия и с прицелом на вопрос о бытии вообще. Чтобы ее решить, необходимо в итоговом рассмотрении вопроса о мире как значимости извлечь его из горизонта, который очерчивает превратная ориентация на ту или иную теорию реальности внешнего мира или на какую-либо онтологию действительности. Такого рода теории познания или онтоло­гии должно предшествовать предварительное прояснение значимости и первая ступень интерпретации реальности мира, поскольку здесь дается экспозиция вопроса о бытии вообще, т.е. интерпретация вот-бытия. Поэтому вопрос, поставленный в контексте теории познания (субъекта и объекта) или онтологии (природы), вообще не коснется интерпретации вот-бытия в аспекте его бытия. Для решения нашей задачи и в завершение нашего предварительного анализа значимости мы рассмотрим следующие пять положений: а) Реальное бытие внешнего мира не нуждается в доказательстве или вере. b) Реальность реального (мировость мира) нельзя определить, исходя из ее предметности и постижимости. с) Реальность не следует интерпретировать как нечто "в себе"; напротив, сам этот характер ещё требует истолкования. d) Телесность воспринимаемого не дает первичного понимания реальности. е) Феномен сопротивления как предмета для влечения и стремления не обеспечивает достаточного прояснения реальности.

Обсуждение феномена сопротивления я поставил на пос­леднее место, потому что эта интерпретация реальности, недавно развернутая *Шелером,* ближе всего к интерпретации, которую представляю я. Видимо, близость наших взгля­дов связана с тем, что они имеют общий исток — догадки (едва ли их можно назвать иначе), высказанные в этом вопросе *Дильтеем.*

а) РЕАЛЬНОЕ БЫТИЕ ВНЕШНЕГО МИРА НЕ НУЖДАЕТСЯ В КАКОМ БЫ ТО НИ БЫЛО ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ ИЛИ ВЕРЕ

Первый вопрос о мировости мира, которая была предста­влена в качестве значимости, это отнюдь не вопрос о том, является ли вообще нечто такое, как внешний мир, реаль­ным. Такая постановка вопроса имплицирует мнение, будто реальность мира можно и *должно* доказать, или, как считал *Дильтей[[120]](#endnote-120)*, следует хотя бы обосновать правомерность нашей веры в реальность внешнего мира. Оба эти мнения противосмысленны. Тот, кто стремится доказать наличное бытие мира, не понимает сам вопрос, ибо такой вопрос имеет смысл только на основе бытия, имеющего конституцию бытия-в-мире. Противосмысленно доказывать существование того, что является бытийным фундаментом всякого вопрошания о мире, всякого доказательства и удостоверения наличного бытия мира. Именно по своему глубинному смыслу мир — это уже-наличное для всякого вопрошания. Единственное, на чем держится этот вопрос, — это постоянное непризнание вопрошающим своего способа бытия, для которого этот вопрос имеет конститутивное значение, упущение из вида того обстоятельства, что нечто вроде мира уже всегда раскрыто и может обнаруживать и показывать себя в качестве сущего.

Отчасти вопрос о реальности внешнего мира основан на поверхностном понимании *философии Канта,* или, лучше сказать, размышлений, инициированных *Декартом.* Это вопрос, которым более или менее явно занималась вся теория познания Нового времени, ни на миг, однако, не усомнившись в том, что в реальности внешнего мира никто, конечно, не сомневается. Но при этом всегда предполага­лось, что, в сущности, эта реальность — мировость мира — есть нечто, что, по-видимому, может быть доказано, или точнее, мы так-таки нашли бы это доказательство, будь мы в идеальном положении. Однако реальное бытие мира не только *не нуждается в доказательстве,* но и *не* является чем-то таким, *во что из-за отсутствия строгих доказа­тельств остается только верить,* чем-то, по отношению к чему приходится отказаться от знания и обратиться к вере. Речь о *вере* в реальность "мира" предполагает нечто со­бственно доказуемое. По сути дела, это мнение сводится к первой позиции, нацеленной на поиск доказательства. Но здесь следует обратить внимание на тот факт, что возврат к вере в реальность не отвечает феноменальным данным. В рамках этой постановки вопроса разворачивается и указан­ная работа *Дильтея.* Ее значение обусловлено не тем, что в ней дается указанное обоснование проблемы, — в этом проявляется как раз-таки *дильтеевское* непонимание дейс­твительной проблемы,— она важна в связи с другим фено­меном — феноменом *сопротивления,* — который в ней тоже затрагивается и который нам еще предстоит обсудить более детально.

Но если отвлечься от полемики вокруг этой теории, то становится ясно, что в нашем отношении к миру нет ничего, что могло бы послужить основанием для феномена веры в мир. Я до сих пор еще не сталкивался с этим феноменом, ибо для мира характерно как раз то, что он есть "вот" уже *до* всякой веры. Опыт мира никогда не является верой, и точно так же знание никогда не берет мир на поруки. К бытию мира относится как раз то, что его наличие *не нуждается в поручительстве перед субъектом;* мир ну­ждается, если уж ставить вопрос так, только в том, чтобы вот-бытие испытало себя самое в своей элементарнейшей бытийной конституции, т.е. именно в качестве бытия-в-мире, — тогда этот опыт самого себя, если он не искажен какой-нибудь гносеологией, лишает почвы все вопросы о реальном бытии мира. Реальное бытие мира противится всем попыткам доказательства, и всякая псевдо-вера в него есть лишь теоретически мотивированное непонимание. То, что мы говорим, — это не бегство от неудобной проблемы, ибо это еще вопрос, является ли вообще проблемой так называ­емая проблема, от которой мы якобы бежим. Я "знаю" о реальном бытии мира единственно потому, что существую. Первоначальная данность выражается не в "cogito sum", но в *"sum cogito",* причем здесь *"sum"* берется не как нечто онтологически индифферентное, как у *Декарта* и всех его последователей, — не в смысле наличного бытия некоторой мыслящей вещи, — но как выражение фундаментальной конституции моего бытия: я существую в некотором мире, и потому могу вообще мыслить о нем. Впрочем, этот *карте­зианский* тезис понимают с точностью до наоборот, и по праву, ибо этого хотел и сам *Декарт:* чтобы вопрос о "sum" вообще не поднимался, и только принималась бы на веру данность сознания как абсолютно внутреннего и абсолютного исходного пункта, — откуда и проистекают все загадки "внутреннего" и "внешнего".

Реальность мира проблематична не в том смысле, что неизвестно, существует ли он в действительности; скорее, вопрос о реальности мира — это вопрос о том, как следует понимать мировость. Часто можно слышать, что вопрос о наличном бытии мира не имеет смысла, что это-де самооче­видно,— но в феноменологическом смысле такого утверждения недостаточно: нужно, так сказать, столкнуть этот вопрос *с* положительно раскрытым феноменом бытия-в и мира. Т.е. нужно сперва увидеть фундаментальную консти­туцию вот-бытия как бытие-в-мире, чтобы затем с полным правом сказать: "Это суждение грешит против смысла — против фундаментальной конституции того, о чем идет речь". "Самопонятность" наличного бытия мира для вот-бы­тия становится прозрачной только на основе положительного видения феномена бытия-в — *онтическая экзистентная (existenzielle) самопонятность дана вместе с бытием вот-бытия, но остается загадкой в онтологическом смысле.*

b) РЕАЛЬНОСТЬ РЕАЛЬНОГО (МИРОВОСТЬ МИРА) НЕЛЬЗЯ ОПРЕДЕЛИТЬ, ИСХОДЯ ИЗ ЕЕ ПРЕДМЕТНОСТИ И ПОСТИЖИМОСТИ

Второй вопрос о реальности реального, о бытии мировости мира, не означает, что нужно исследовать, каким образом получается, что мир существует. Прежде всего, этот вопрос, коль скоро он имеет хождение в науке, предполагает, что тот, кто намерен выяснить, каким образом сущему *удается* существовать, уже понимает, что значит "бытие". Однако это предварительное понимание "бытия", коль скоро мы его обретаем, уже не позволяет ставить подобных вопросов, ибо в них *бытие* берется как *свое же сущее,* эти вопросы имеют целью *объяснение бытия из сущего.* Если нам ясно, наско­лько противосмысленно приписывать бытию словно бы не­кую уловку, с помощью которой оно существует, и если мы тем самым отвергаем такую трактовку вопроса о бытии, обращенного к сущему, то это вовсе не означает, будто мы придерживаемся мнения, по которому о "бытии в себе" ничего сказать нельзя, а можно говорить только о сущем, поскольку оно *постигнуто,* предметно представлено в на­шем сознании. Так мы пришли бы к известному тезису о том, что сущее всегда существует только *для* сознания. Этот тезис известен под названием *"тезиса об имманентности",* и все теории познания прорабатывают его по типу "за" или по типу "против". Этот тезис разворачивают в гносеологическую проблему, не задаваясь вопросом о том, что же может означать термин "имманентность", что этот тезис, если он вообще имеет какой-то смысл, содержит от самих феноме­нов, что это, в сущности, значит: "Сущее существует всегда только для сознания".

То, что в этом тезисе подразумевается и усматривается по существу, — это не зависимость сущего в его бытии от сознания и не тождество трансцендентного имманентному; его феноменальная основа состоит в том, что *мир обнару­живает себя.* Таким образом, сам феномен ставит перед нами задачу интерпретации самообнаружения и его структуры, — и то, насколько адекватно мы сумеем определить обнару­живающее себя сущее в его бытии, зависит от того, наско­лько свободным от предрассудков будет наш подход к нему.

Бытие не заключается в самообнаружении сущего, но последнее — и только оно — представляет собой феномена­льную почву, на которой возможно постижение бытия сущего. *Лишь посредством интерпретации самообнаружения сущего можно,*— *если можно вообще,*— *овладеть его бытием.* Если о сущем как таковом должно быть сказано, что оно существует "в себе" и не зависит от его постижения сознанием, то именно поэтому его бытие можно отыскать только в его самообнаружении, и лишь на основе феномена­льного выявления и интерпретации структуры самообнаруже­ния его можно объяснить и понять. Хотя слово *"объяснить"* здесь не подходит, поскольку объяснение представляет собой производную и обособленную форму истолкования и раскры­тия сущего. Всякое объяснение, если говорить об объяснении природы, отличается тем, что пребывает в сфере *непонят­ного.* Можно даже сказать, что *объяснение есть истолко­вание непонятного,* причем такое, что непонятное не дела­ется понятным, но остается непонятным в принципе. *Природа есть то, что в принципе может и должно объясняться,* но именно потому, что она в принципе непо­нятна; природа есть *совершенно непонятное,* и она такова, потому что представляет собой *размирщенный мир,* ибо мы рассматриваем ее в этом предельном смысле — в смысле сущего, как оно открыто в физике. Это связано с тем, что, объясняя и открывая мир в качестве природы, мы не можем исследовать и опрашивать ее иначе, как только на предмет присутствия в ней сущего. Сущее допускается к рассмотре­нию лишь в той мере, в какой оно определено законами движения, которые должны оставаться инвариантными, не­изменными, теми же самыми при любом возможном способе рассмотрения и в любом аспекте, т.е. законами, которым подчинено рассмотрение природы. При этом надо заметить, что все тезисы и доказательства, представленные в физике или математике, как утверждения, как речь о чем-то, вполне понятны, тем не менее, само то, о чем они говорят, является непонятным. В то же время непонятность сущего означает, что оно совершенно лишено характера вот-бытия, тогда как вот-бытие есть в принципе понятное сущее; поскольку само пони­мание относится к его бытию как бытию-в-мире, постольку мир, обнаруживая себя в качестве значимости, понятен ему.

с) РЕАЛЬНОСТЬ НЕ СЛЕДУЕТ ИНТЕРПРЕТИРОВАТЬ КАК НЕЧТО "В СЕБЕ"; НАПРОТИВ, САМ ЭТОТ ХАРАКТЕР ЕЩЕ ТРЕБУЕТ ИСТОЛКОВАНИЯ

Если мы обратимся к определению "в-себе" как характе­ристике мировости, то можно вкратце вспомнить сказанное выше: "в-себе" — не изначальный характер, он сам имеет определенный феноменальный генезис, сам еще нуждается в истолковании, хотя и считается, что это не так. Тот факт, что философы столь охотно характеризуют реальность мира как нечто "в себе", причем не проясняют этот характер, но ограничиваются его голой констатацией, объясняется тем, что это "в-себе" приписывается миру, так сказать, *реактивно, в противовес* трактовке бытия мира в качестве пости­гнутого бытия, в противовес определению действительности действительного в качестве объективности для объективного научного познания. Таким образом, дело ограничивается контртезисом: сущее существует "в себе". Эти философы апеллируют к тому, что всякое "естественное" и научное познание имеет целью определение бытия в-себе-сущего, но при этом не выходят за рамки того, к чему апеллируют, и не задаются вопросом о том, что же, собственно, это значит.

Если бы бытие мира можно было определить только как постигнутое бытие, то единственный шанс все-таки прояс­нить это "в-себе" заключался бы во все большем отвлечении от субъекта, — но как бы это стало возможно без обращения к фундаментальной конституции бытия-в? Поскольку же бытие мира становится постижимым в его самообнаружении, то понимание в-себе-сущего как такового открывается имен­но *в радикальной интерпретации вот-бытия и только в ней.* Поэтому чем более изначальной и собственной будет наша экспликация этого сущего в его бытии, тем радикаль­нее мы сможем эксплицировать познание и сущее в его познаваемости. Поскольку объекты не зависят от субъекта, постольку их бытие можно эксплицировать только в верно понятой субъективности, однако к бытию субъекта оно не сводится.

d) ТЕЛЕСНОСТЬ ВОСПРИНИМАЕМОГО НЕ ДАЕТ ПЕРВИЧНОГО ПОНИМАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

Но точно так же и телесность не дает первичного пони­мания реальности. Хотя следует признать, что телесность представляет собой действительный феноменальный харак­тер, а именно постольку, поскольку я подхожу к сущему вполне определенным образом — в чисто зрительном воспри­ятии, — однако именно при таком подходе к мировости, особенно если я понимаю восприятие как простое воспри­ятие вещей, мир уже не доступен в своей полной мировости, в полноте своей значимости, как она обнаруживает себя для озабоченности. В чистом восприятии вещи мир показывает себя скорее в *дефективной значимости.* Я беру слово "дефективный", deficiens, в старом смысле. Значимость, как она обнаруживает себя в восприятии, является дефектив­ной, ей недостает чего-то, что она имеет и должна иметь в качестве мира; в голом пока-только-взгляде на многообразие вещей изначальности мира наносится какой-то ущерб.

Традиционные категории вещности, которые по определен­ным причинам считаются и *действительными (die)* катего­риями бытия — вещность, субстанция, акциденция, свойст­во, причинность — имеют своим феноменальным истоком эту дефективную значимость. Эти категории сформированы на основе определенного подхода к вещам (пред-обладание присутствием и его фундаментальными характеристиками), который уже находится в процессе характерного *размирщения* мира. Почему же, прежде всего, были открыты именно эти категории? Этот вопрос равнозначен вопросу, который мы уже поставили выше, и на который еще не получили ответа: почему естественное вот-бытие, проясняя мир, в котором существует, *упускает из вида* именно окружающий мир? Почему для категориальной характеристики бытия мира оно в качестве *действительных* базовых определений уже всегда полагает категории, сформированные наподобие категории вещности?

Аристотелевские категории — ούσία, ποιόα, ποσόν, πσύ, ποτέ, πρός τί (ύποκείμενον – συμβεβηκότα — то, что уже всегда должно быть вместе с наличным, априорные возможности чего-то в качестве чего-то), в традиционном варианте — субстанция, качество, количество, место, время, отноше­ние — все они почерпнуты в этой своеобразной сфере *голого постижения вещей* и речи о них, определенной как *теоретическое высказывание.* Но уже у *Аристотеля* эти кате­гории стали целиком и полностью категориями бытия; в то же время они стали основой и для определения предметных категорий вообще, т.е. определений, присущих чему угодно, поскольку оно вообще есть нечто, независимо от того, суще­ствует ли оно в мире или только в мысли. Стало быть, и телесность не является первичным характером окружающего мира.

е)ФЕНОМЕН СОПРОТИВЛЕНИЯ КАК ПРЕДМЕТА ДЛЯ ВЛЕЧЕНИЯ И СТРЕМЛЕНИЯ НЕ ОБЕСПЕЧИВАЕТ ДОСТАТОЧНОГО ПРОЯСНЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

Но и феномен сопротивления тоже не обеспечивает до­статочного прояснения реальности. Очевидно, уже греки имели в виду этот феномен, когда полагали σώματα, теле­сные вещи в аспекте нажатия и удара, в качестве собствен­ных ούσία[[121]](#endnote-121). В новейшее время в контексте вышеописанной проблемы на феномен сопротивления указывал, прежде всего, *Дильтей,* а именно на *сопротивление как коррелят импу­льса.* Всякому импульсу, который исходит из субъекта и живет в нем, соответствует некоторое сопротивление. *Диль­тей,* хоть и не достиг более точного понимания феномена, тем не менее, — и это самое главное, — уже давно видел, что реальность испытывается не только в познании и знании, но и в целокупном, как он говорил, "живом субъекте", этом "мыслящем, волящем, чувствующем существе". Его мысль была устремлена к целостному субъекту, имеющему опыт мира, а не к бескровной теоретически мыслящей вещи, что только подразумевает мир. Но он пытался раскрыть целое в рамках традиционной антропологической психологии, что заметно уже в этой формулировке: "мыслящее, волящее, чувствующее существо". Он не видит как раз того, что эта старая психология оттесняет его от самого феномена; она не преодолевается, но лишь вновь подтверждается в его новой аналитической психологии, и тем самым не дает ему дейст­вительно постигнуть то, о чем он догадывался.

В последнее время сходные воззрения на бытие реального развивает *Шелер,* правда, он подводит под них существенно более прозрачную теорию структуры душевного, а именно феноменологический анализ акта. Сам он именует свою теорию наличного бытия (Dasein) мира (он использует термин "Dasein" в смысле наличного бытия) "волюнтативной теорией наличного бытия", выражая этим тот факт, что наличное бытие мира первично коррелятивно воле, т.е. импульсу, стремлению.

*Шелер* замечает: "...что, однако, само знание есть *бы­тийное* отношение, что так-бытие сущего может быть одно­временно in mente и extra mentem, но наличное бытие всегда extra mentem; что, далее, обладание наличным бытием как таковым основывается вообще не на интеллектуальных фу­нкциях (будь то созерцание или мышление), а только на *сопротивлении* сущего, изначально переживаемом в акте стремления и динамических факторах внимания, — это учение я уже семь лет представляю в своих выступлениях как *первый* фундамент моей теории познания"[[122]](#endnote-122). Бытие предметов непосредственно дано только в соотнесенности с влечением и волей, а не в каком-либо знании[[123]](#endnote-123).

*Шелер* имел здесь особую нужду указать время, в течение которого он представляет эту теорию. В ответ я хотел бы отметить, что в моих выступлениях я тоже представляю эту теорию уже семь лет, но, как я уже сказал, наше согласие, очевидно, проистекает из того, что общим истоком наших взглядов послужил импульс мысли *Дильтея* и феноменоло­гическая постановка вопросов. Я хочу особо подчеркнуть, что теория *Шелера* — прежде всего в той мере, в какой она обращена к специфической функции телесности в строении реальности мира, — должна раскрыть немаловажные фено­мены, поскольку он проработал именно феномены биологи­ческого в их существенном смысле и, видимо, на сегодня продвинулся в исследовании этих феноменов и их структуры дальше всех. Поэтому его антропология обещает стать суще­ственным шагом вперед в этой области.

Тем не менее, надо сказать, что феномен сопротивления не является изначальным феноменом, но в свою очередь может быть понят только на основе значимости, и что в собственном смысле корреляция мира и вот-бытия (хотя я не думаю, что здесь вообще можно говорить о корреляции) — это не корреляция импульса и сопротивления, или, в терминах *Шелера,* воли и сопротивления, но корреляция *заботы и значимости.* Эта корреляция составляет основ­ную структуру жизни, которую я называю также *фактичностью.* Нечто, обладающее сопротивляемостью, может об­наружить себя в качестве сопротивления — того, через что я не могу пройти насквозь, — лишь тогда, когда я живу в желании пройти-сквозь, т.е. в стремлении к чему-то, стало быть, когда уже имеет место первичное присутствие чего-то для заботы и озабоченности, из которого только и может проистекать присутствие того, что оказывает сопротивление. Сопротивление, сколь бы сильным оно ни было, никогда не дает предметное. Если бы сопротивление составляло со­бственное бытие сущего, то в бытийном отношении двух вещей, оказывающих друг другу сильное сопротивление, т.е. в случае сильного давления одного сущего на другое, должно было бы присутствовать нечто вроде мира, однако одного только взаимного сопротивления двух вещей для этого недо­статочно: нажим и упругость, удар и отдача материальных вещей не обеспечивают возникновение чего-то такого, как мир в смысле мировости, напротив, *сопротивление* — это *феномен, в котором мир уже предполагается.*

Феномена сопротивления недостаточно еще и потому, что в своей основе он — точно так же, как и у *Дильтея,* — ориентирован только на корреляцию актов. Поэтому *Шелер* вынужден вновь прибегнуть к этому различению "in mente" и "extra mente", чтобы подвести его под традиционное пред­ставление о субъекте, осуществляющем акты. С другой же стороны, в феноменологии совершенно независимо назрева­ет осознание того, что реальность невозможно понять на основе голого знания о чем-то, что теория познания менее всего может ориентироваться на суждение или что-либо подобное. Все это немаловажно, и *Шелер* весьма убедитель­но показывает именно последнее, когда говорит, что три четверти нынешних теорий познания представляют превра­тное мнение, согласно которому то первичное, что позволяет вообще постигнуть предмет познания, сущее само по себе, есть суждение.

Как и телесность, сопротивление коренится в том, что мировость уже существует. Сопротивление и телесность суть определенные феномены изолированного самообнаружения — изолированного в том смысле, что оно ограничено рамка­ми подхода к сущему, имеющего характер голого стремле­ния. Стало быть, трактовка мирового сущего в качестве сопротивления сопряжена у *Шелера* с его биологической ориентацией, т.е. с вопросом о том, как мир вообще дан низшим живым существам. Этот путь прояснения феноменов жизни, нисходящий через аналогию вплоть до одноклеточ­ных, представляется мне принципиально неверным. Лишь постигнув предметность мира, доступного нам, — лишь постигнув наше бытийное отношение к миру, — мы, вероя­тно, сможем посредством определенной модификации спосо­ба рассмотрения определить также и мировость животного, но не наоборот, ибо при анализе окружающего мира живо­тных мы всегда вынуждены говорить по аналогии, поэтому их окружающий мир не может быть для нас самым простым.

Для того чтобы прояснить реальность реального, необхо­димо увидеть само вот-бытие в его фундаментальной консти­туции; уразумев это, мы тем самым обнаруживаем главный изъян всех споров между *реализмом* и *идеализмом.* Прояс­нить эти позиции — значит не столько выявить их суть или найти решение в пользу одной из них, сколько понять, что обе они могут существовать лишь на основе одного упуще­ния, а именно: как в той, так и в другой понятия "субъекта" и "объекта" служат базовой предпосылкой, но не проясняю­тся в свете базовых структур самого вот-бытия. Однако всякое серьезное идеалистическое учение правомерно, по­скольку в нем раскрывается тот факт, что бытие, реаль­ность, действительность можно прояснить лишь тогда, когда бытие, реальное, присутствует, обнаруживает себя. Реализм же прав в том, что стремится зафиксировать естественное сознание вот-бытия, направленное на наличное бытие его мира; но он тотчас впадает в заблуждение, как только начинает объяснять эту реальность с помощью самого же реального, т.е. так, будто реальность можно прояснить по­средством некоторого каузального процесса. Поэтому в чисто научном методическом плане реализм всегда представляет собой более глубокую ступень познания, нежели идеализм, пусть даже возвысившийся до солипсизма.

На этом я хотел бы приостановить анализ мира в аспекте структуры значимости. Я подчеркиваю, что мы еще вернемся к рассмотрению этого феномена на существенно более высо­ком уровне, а именно тогда, когда проясним существование бытия-в-мире, бытийный способ, каким вот-бытие позволяет сущему обнаружить себя, способ бытия самого понимания, — тогда мы сможем показать, почему самообнаружение мира следует понимать как *присутствие* и *настоящее* (Gegenwart).

*§ 25. Пространственность мира*

Тема нашего рассмотрения — вот-бытие в его фундаме­нтальной конституции, т.е. как бытие-в-мире. Сначала мы рассмотрели этот собственный феномен в одном из трех направлений — в аспекте структурного момента, называе­мого миром, причем последний мы поняли как мир повсе­дневного вот-бытия. Мировость мира мы первоначально выявили в ее общей структуре, т.е. в качестве значимости. При этом мы отталкивались не от extensio, т.е. не от определения реальности, которое может дать нам крайняя теоретико-познавательная ориентация. Однако сама эта воз­можность — возможность первичного определения мира на основе протяженности и пространственности, в аспекте из­вестной объективности естествознания, — указывает на то, что в каком-то смысле миру все же присуща *пространственность,* что *пространственность является конституентой мира.* Это, конечно, не значит, что бытие мира можно определить, исходя из пространственности, как это пытался сделать *Декарт,* и что пространственность фундирует все прочие возможные характеристики реальности. Скорее, здесь следует предположить обратное: нельзя ли пространственность эксплицировать на основе мировости? Может быть, специфическая пространственность окружаю­щего мира, равно как и вид и структура самого пространст­ва, а также его раскрытие, т.е. способ его возможного самообнаружения, например, в качестве чисто метрического пространства, — может быть, все это можно понять, лишь исходя из мировости мира. И это действительно так.

Эксплицировать пространство и пространственность — сообразно задаче феноменологического анализа — в качестве фундаментальной конституции мира и исходя из феномена самого мира, значит, выявить пространственность как фено­мен в мире повседневного вот-бытия, сделать ее зримой именно в окружающем мире. *Тот факт, что мир есть окружающий мир, определяется специфической мировостью пространства.* Лишь увидев мировость пространства и первичную пространственность, т.е. лишь поняв простра­нство окружающего мира и его структурную взаимосвязь с вот-бытием, мы сумеем избежать того пути, по которому издавна, и, прежде всего, у *Канта,* движется определение духа и духовного бытия: когда дух определяется сугубо отрицательно, через его отграничение от пространства, через противопоставление *res cogitans* и *res extensa,* т.е. когда дух постигается только как не-пространство. Напротив, изнача­льный анализ мира и его пространственности показывает, что само вот-бытие имеет пространственный характер, и что нет никаких оснований запираться от этого факта и отстаи­вать метафизические предпосылки, превращающие дух, т.е. личность, собственное бытие человека, в некий флюид, пребывающий вне пространства и свободный от какой бы то ни было связи с ним, — это мнение проистекает лишь из того, что тот или иной мыслитель с самого начала трактует пространство как телесность, а потом все время боится материализовать дух.

Феноменальную структуру мировости пространства мы обозначаем как то *окружающее,* что присуще миру как *окружающему* миру. Поэтому выше мы распланировали анализ мира таким образом, чтобы сначала обсудить миро­вость, а затем, на второй ступени, — окружающее мировости как конститутивный фактор ближайшего мира[[124]](#endnote-124).

Экспликацию окружающего можно разделить на три эта­па: во-первых, выделение феноменальной структуры окру­жающего как такового; во-вторых, окружающее, присущее окружающему миру, как первичный характер мира и про­странственности, т.е. как первичный характер самообнару­жения мира, а вместе с тем и самого вот-бытия как бытия-в; в-третьих, специфическое опространствление мира, т.е. от­крытие и разработка чистого пространства как размирщение мира.

Чтобы не задерживать наше продвижение, я обрисую два последних пункта лишь в самых общих чертах. Основное значение имеет для нас разработка структуры окружающего. Эта структура, эта специфическая мировость окружающего мира, определена тремя феноменами, которые тесно сочле­нены друг с другом: *отдаление, местность и ориентация* (направление, направленность).

а) ВЫДЕЛЕНИЕ ФЕНОМЕНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ОКРУЖАЮЩЕГО КАК ТАКОВОГО КОНСТИТУИРОВАНО ФЕНОМЕНАМИ ОТДАЛЕНИЯ, МЕСТНОСТИ И ОРИЕНТАЦИИ (НАПРАВЛЕНИЯ)

Первые два феномена — отдаление и местность — имеют обратную связь с феноменом ориентации. Коль скоро пространственность первично принадлежит мировости, неудиви­тельно, что мы, как сейчас выяснится, уже в анализе мировости окружающего неявно использовали ее характери­стики. Среди характеристик мира в аспекте его мировости мы назвали, в частности, подручное бытие, определенное в качестве присутствия того, чем забота располагает ближай­шим образом. Характеристика "ближайшим образом" заклю­чает в себе феномен *близости.*

Затем анализ знака и указания продемонстрировал, что озабоченность неким особым способом, т.е. в качестве спе­циальной задачи, может предпринять раскрытие, разметку и освобождение для себя возможного пути в местной кон­стелляции окружающего мира в данный момент. Стрелка на капоте автомобиля указывает, куда он повернет, т.е. направление его движения. Таким образом, феномен окружающе­го содержит в себе специфические характеристики *близости и направления* (пути).

*В близости заключена удаленность,* или, в более точ­ной формулировке, которую мы обоснуем ниже, *близость есть только модус отдаления.* Вместе с близостью и удаленностью, которые характеризуют вещи мира, как он обнаруживает себя в озабоченности, уже дан и феномен отдаления. Сразу оговорим, что под "отдалением" мы пони­маем не расстояние между двумя точками, пусть даже в смысле вещей окружающего мира (например, отдаленность стула от окна), но близость или удаленность того же стула или окна по отношению ко *мне.* Лишь это первичное отда­ление, лишь тот факт, что стул, поскольку он присутствует как вещь мира, вообще отдален от меня, вообще как-то близок или далек по отношению ко мне, — делает возмож­ным то, что стул отдален от окна, и позволяет обозначить эту отсылку двух вещей друг к другу как отдаленность, хотя это обозначение используется уже вторичным образом. Соо­тношение двух точек здесь уже нельзя назвать отдалением, ибо в геометрическом смысле между двумя точками имеется не отдаление, но расстояние. Расстояние и отдаление — это не одно и то же: расстояние онтологически фундировано в отдалении и может быть открыто и определено лишь на его основе.

Характер указанной выше констелляции, в которую мо­жет войти определенная вещь окружающего мира (автомо­биль, принимающий некоторое направление движения), включает в себя изначальное *"Куда"* (Wohin), а именно "туда-то" (hin), к такому-то пункту, точнее, к такому-то *месту,* — что предполагает определенную *местность.* Местность есть не что иное, как *"Там, куда"* (Wo eines Wohin). Местность сущностным образом ориентирована на "туда-то", на *направление.* Эти феномены — близость, удаленность и направление — образуют первую основную структуру окружающего, и их собственное единство позво­ляет сказать: *окружающее, присущее миру, есть местная близость или удаленность того, при чем пребывает озабоченность.* То, при чем я пребываю в повседневной озабоченности, определено близостью и удаленностью, и именно в их местности, ориентированности, направленнос­ти. Однако оба структурных момента — местность и бли­зость-удаленность — предполагают нечто вроде ориентированности на само озабоченное вот-бытие. Близость и удаленность, равно как и местность, определенным образом отсылают обратно к озабоченному обхождению с миром. Лишь эта обратная отсылка, усмотренная в самих вещах окружающего мира, лишь эта ориентация близкого и дале­кого — сущего, определенного характером местности, — дает нам полную структуру феномена *"Вокруг",* присущего окружающему.

Уже в естественной речи мы под "вокруг " понимаем "то, что вокруг нас". "То, что вокруг нас" — окружающий мир — это не случайное нагромождение разных вещей; напротив, действительность, будучи упорядочена посредством близости и удаленности, артикулирована в качестве того, в чем всякая вещь имеет свое основание (womit es je ein Bewenden bei etwas hat), или точнее: все вещи окружающего мира как-то *размещены.* Какое-либо сущее является близким или дале­ким, поскольку имеет место в местности, т.е. место, ориен­тированное на вот-бытие, и именно такое место, которое налично вместе с данным сущим или отведено ему в озабо­ченности. Всякая вещь мира, с которой как-то обходится озабоченность, всегда имеет свое место в двояком смысле. Во-первых, поскольку вещь существует в мире способом наличного бытия, она имеет место, уже наличное вместе с ним. В естественном опыте и видении неба солнце всегда имеет какое-то определенное положение. Во-вторых, изна­чально подручные вещи всякий раз имеют отведенное им место. Озабоченность способна отводить вещам место, что отнюдь не самоочевидно.

Но что же означает собственно "место"? *"Место" есть "где" уместности* подручного или наличного сущего в оза­боченности. Уместность же — это *местность,* и определе­ние уместности в качестве размещения вытекает из анализа озабоченности и того, что в ней первично присутствует. Размещение вещей окружающего мира — вплоть до обста­новки комнаты — регулируется тем, на что вообще нацелена моя повседневная озабоченность, и тем, как определено само мое вот-бытие как бытие в мире. Размещение вещей окру­жающего мира, определение их местной принадлежности, опять же фундировано в первичном присутствии озабочен­ности. Озабоченность направляет "туда" или "сюда" вещи, которые используются и должны быть ближайшим образом под рукой, или пока непригодные, мешающие вещи, которые нужно "устранить". Это своеобразное "обустройство места" (Räumen) представляет собой определенный вид озабочен­ности окружающим. Уместность в некотором ориентирован­ном "где-то" дана вместе со значимостью мира. Именно озабоченность на основе присутствия мирового сущего впервые раскрывает для него место — для сущего в смысле ближайшего подручного, ибо указать место можно только подручному (что в известной мере аналогично установлению знака), тогда как место наличного мы можем лишь обнару­жить — в качестве места, выступающего из ориентации ближайшего мира и вновь возвращающегося в нее.

Итак, близкое можно отрицательно определить как "не очень отдаленное", если это "не очень" произносится в горизонте повседневной озабоченности, т.е. в смысле "тот­час" — в смысле доступности в любой момент; близкое — это то, что в любой момент и без задержки может быть аппрезентировано, мировое сущее в его бытии, поскольку оно всегда определено отсылками как подручное бытие, одновременное с подручным бытием других вещей.

Сегодня для радиослушателя является близким концерт, который дают в Лондоне. В радиопередачах современное вот-бытие осуществляет аппрезентацию своего "вокруг", сво­еобразно расширяющееся приближение мира, значение ко­торого для самого вот-бытия еще недоступно нам в полном объеме. При ближайшем рассмотрении близость представля­ет собой не что иное, как специфическое отдаление, досту­пное в определенной временности. Все способы наращива­ния скорости движения, которому мы сегодня более или менее добровольно и вынужденно содействуем, заключают в себе преодоление отдаления. По своей структуре эта своеоб­разная битва с отдалением (покорнейше прошу не усмотреть в этом какой-либо оценки!) представляет собой помешате­льство на близости, которое имеет бытийное основание в самом вот-бытии. Эта форма помешательства есть не что иное, как сокращение потерь времени; последнее же представляет собой бегство времени от самого себя — способ бытия, возможный только для чего-то такого, как время; бегство от самого себя — это не перемещение времени в какое-то новое место, но одна из его собственных возмож­ностей — настоящее. Убегая от самого себя, время остается временем.

b) ПЕРВИЧНАЯ ПРОСТРАНСТВЕННОСТЬ САМОГО ВОТ БЫТИЯ: ОТДАЛЕНИЕ, МЕСТНОСТЬ И ОРИЕНТАЦИЯ СУТЬ БЫТИЙНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ВОТ-БЫТИЯ КАК БЫТИЯ-В-МИРЕ

Близость и удаленность вещей окружающего мира по отношению друг к другу всегда коренится в первичном отдалении, которое является характером самого мира. Имен­но потому, что мир по своему смыслу "отдален", и возможно нечто такое, как близость в качестве модуса удаленности, т.е. само вот-бытие как бытие-в-мире, как бытие, делающее мир присутствующим в настоящем, по своему собственному бытийному смыслу является отдаляющим, т.е. в то же время и приближающим. Я использую здесь слово "отдаление" в переходном, активном смысле: *отдаление* означает здесь *уничтожение, удаленности,* приближение как привлечение чего-то или же обращение к чему-то, такое привлечение сущего, чтобы кто угодно, когда угодно и без труда мог к нему прибегнуть. Это насилие над естественным словоупот­реблением, но его требует здесь сам феномен.

*Само вот-бытие является от-даляющим:* оно постоян­но преодолевает удаленность и тем самым делает наличное присутствующим в настоящем. Вместе с вот-бытием как бытием-в-мире дано и само от-даление. Сам мир раскрыт как отдаленный и, соответственно, близкий. Отдаление, также как, например, сопротивление, есть *герменевтическое по­нятие:* оно выражает нечто, что имеет смысл структуры вот-бытия, бытийной структуры, в которой пребываю я сам как существующий "вот", как сущее характера вот-бытия. Стало быть, "от-даление" выражает способ бытия, каким могу существовать и всегда существую я сам.

Всем вещам окружающего мира присуща какая-то уда­ленность лишь постольку, поскольку они, как вещи мира, вообще отдалены. Как только затемняется специфический характер вещей как вещей окружающего мира, как только вещи размирщаются и превращаются в геометрические точ­ки, они тотчас совершенно утрачивают характер отдаления. Остается только *расстояние.* Само по себе расстояние есть количество, некоторое "сколько". Расстояние есть то, чем отдаление по своему первичному смыслу не является: неко­торое количество, определяемое только на основе того мно­гообразия, в котором оно — это расстояние — имеет место; расстояние между двумя данными единствами, это опреде­ленное количество, определяется на основе многообразия так-то и так-то расставленных точек; *расстояние есть дефективное отдаление.* Это специфическое преобразование отдаления, присущего окружающему миру, — *от-даление как экзистенциал вот-бытия* и *отдаление как категория* — является результатом того самого процесса *размирщения,* который мы упоминали уже неоднократно; но рассмотреть его структуру более детально мы сейчас не можем уже потому, что для этого нам необходимо раскрыть феномен *времени.*

Как характеристики мирового сущего, близость и удален­ность в то же время определены как нечто *местное,* т.е. находящееся в некоторой местности. Местность есть "где" уместности, "куда" движения, "к чему" привлечения, "на" взгляда и т.п. Такое "туда-то" представляет собой *направ­ленность,* присущую всякой озабоченности как бытию-в-мире. Это значит, что, коль скоро бытие-в всегда является от-даляющим, всякое от-даление как базовое определение бытия-в-мире представляет собой направленность-на. При этом ориентация определяется и фиксируется различными способами, сменяющими друг друга. Сама фиксация ориен­тиров может осуществляться различными средствами: с по­мощью одних только знаков окружающего мира или посре­дством чисто математического исчисления координат. Однако сама возможность такой фиксации обусловлена определением местности со стороны значимости.

Участки небосвода впервые открыты посредством наблю­дения восхода и заката солнца; при этом солнце понимается не как астрономическое тело, но как наличное окружающего мира, которое постоянно используется в повседневной оза­боченности, а именно поскольку оно — в чередовании дня и ночи — дает свет и тепло. Такое его бытие — в качестве используемого — меняется вместе с его положением; так, утром еще холодно и мало света. Различные положения солнца на небосводе, прежде всего, такие как восход, зенит и закат, суть всегда наличные места. Поскольку они принад­лежат окружающему миру, они делают возможной ориента­цию, так что восток, юг, запад и север в их соотнесенности с небосводом в свою очередь определяют всякую местность окружающего мира. Переход ходока, положение поля и т.п. всегда ориентированы на *стороны, света.* Следует отметить, что в первичном раскрытии сторон света они еще весьма далеки от соответствующих географических понятий, о чем свидетельствует, например, тот факт, что издавна и даже еще сегодня церкви и кладбища имеют вполне определенную ориентацию. Стороны света, скажем, восток и запад, как они здесь принимаются в расчет, не имеют никакого отно­шения к географическим понятиям: они соотнесены с восходом и закатом, жизнью и смертью, стало быть, с самим вот-бытием. Вспомните "De bello gallico" *Цезаря:* войско вполне определенным образом ориентирует свой лагерь. На основе таких ориентации, которые первоначально отнюдь не исчисляются географически и не являются результатом ка­кого бы то ни было иного теоретического определения мес­тности, артикулирована всякая местность в окружающем мире. "Где" уместности сущего окружающего мира, эта целокупность окружающего, в которой я движусь, выявляе­тся то так, то иначе: в зависимости от того, что в данный момент заботит меня больше всего. Пространственность, артикулированная таким образом, — пространственность дома или пространственная целокупность, скажем, целоку­пность города как местности в окружающем мире, — это не то же, что трехмерное многообразие, заполненное вещами. Местность в мире как таковая может быть раскрыта лишь постольку, поскольку само размыкающее бытие-в-мире яв­ляется ориентированным. Это фундаментальное положение, которое в обратной формулировке позволяет понять сущностный первичный характер вот-бытия: так как местность может быть раскрыта только на основе ориентированного вот-бытия, это последнее — само вот-бытие — всегда и изначально (von Hause aus) есть бытие-в-мире.

Итак, мы видим, что артикуляция местности, а вместе с тем и фиксация близкого и удаленного, всякий раз опреде­ляется на основе значимости самих обнаруживающих себя вещей. Ближайший мир и обнаруживающие себя в нем вещи размещены не по типу геометрической системы точек, но внутри связей отсылок окружающего мира: на столе, под дверью, за столом, на улице, за углом, возле моста — все это суть вполне определенные ориентации, несущие в себе (исключительно только в рамках окружающего мира) хара­ктер значимости, — "там, где" пребывает повседневная озабоченность. В этой структуре окружающего, которая посредством близости, удаленности, местности и ориентации центрирована в озабоченности и во всех этих моментах фундирована значимостью, еще нет ничего от каких бы то ни было структур *гомогенного пространства.*

Гомогенным является чисто метрическое пространство, пространство геометрии, поскольку последняя разрушает своеобразную структуру окружающего, чтобы тем самым обрести возможность раскрытия гомогенного пространства, а вместе с тем и возможность исчисления природы, взятой в аспекте процессов движения как чистого временного изменения места, — причем само исчисление есть всегда не более чем определенный вид аппрезентации.

Об основной функции от-даления (соответственно при­ближения) в вот-бытии я всегда говорил, имея в виду обстоятельство, которое мы детальнее рассмотрим в связи *с* феноменом времени: что *в самом вот-бытии заложена своеобразная тенденция к близости* — к близости, которая по своему смыслу имеет бытийную связь с *настоящим;* настоящее же есть *одна из* возможностей времени.

Местность окружающего мира и ее конкретизация в месте всегда определяется на основе уже наличных местностей; в свою очередь последние определяются на основе присутствия сущего для озабоченности. Определение отдаления имеет смысл повседневного истолкования. Это не измерение рас­стояния, но оценка отдаления, которая, опять же, не имеет точного масштаба, но соотносится с повседневно известными отдалениями, всякий раз принадлежащими пониманию бы­тия вот-бытием. В смысле измерения, например, в метрах, такие оценки весьма неточны, однако повседневное истол­кование имеет свою *особую определенность* и свою изна­чальную правомерность.

Так, мы говорим, что до такого-то места "можно дойти на прогулке" или "рукой подать". Такого рода "единицы длины" несводимы к количественным определениям: слово "прогулка" каждый понимает по-своему, но, тем не менее, в нашем общении оно означает нечто достаточно определен­ное. Даже если мы используем какую-либо количественную меру, например, когда измеряем отдаление временем, говоря "до туда полчаса или час ходьбы", сама эта мера опять же может быть оценена по-разному. Путь, который я прохожу ежедневно и для измерения которого имеется известная мне объективная мера времени, может иметь каждый раз разную продолжительность. В этом лишь отражается тот факт, что именно я сам всякий раз прохожу через это отдаление как *мое* от-даление, прохожу этот путь, на котором я отдаляю себя от чего-то или приближаю к себе что-то — то, что я сам вовлек в сферу моей озабоченности, и что представляет собой не какую-то произвольную точку пространства, но место, где я в моем вот-бытии в какой-то мере уже нахо­жусь. Такое от-даление всякий раз принадлежит моему *бытию-при.* Отдаление — это не участок дороги, который я измеряю шагами, словно некий аршин: я сам и есмь тот, кто всякий раз преодолевает свое от-даление.

При этом длительность отдаления определяется тем, как я располагаю временем, точнее, тем, *каким образом я всякий раз есмь время.* "Объективно" долгий путь может оказаться более коротким, чем "объективно" весьма корот­кий, — с которого, как говорится, начинается бесконечно долгий путь. Различие этих длительностей коренится в самой озабоченности и в том, что в данный момент меня заботит. *Время, которое семь я сам, в зависимости от того, как я есмь время, предоставляет различные сроки.*

Расстояния объективного мира не совпадают с испытан­ными и даже с истолкованными отдалениями. Первичная ориентация на "объективный мир" и его расстояния, допус­кающие по видимости абсолютно точное измерение, склоня­ет нас к тому, чтобы назвать упомянутые истолкования и оценки отдаления "субъективными". Но следует обратить внимание на тот факт, что именно эта "субъективность", в которой мы определяем всякое отдаление от нас, питает собственную жизнь бытия-в-мире. В плане самого вот-бытия она, быть может, "объективна" настолько, насколько это вообще возможно, ибо принадлежит самому бытию вот-бы­тия и не имеет ничего общего с "субъективным" произволом.

Строго говоря, — это существенно, — с расстояниями не совпадают и устойчивые отдаления окружающего мира. Это значит, что "ближайшее" — это как раз-таки не то, что удалено от меня на минимальное расстояние: "ближайшее" — это отдаленное в известной усредненной сфере досягае­мости и обозримости. Поскольку вот-бытие как бытие-в-мире является от-даляющим, оно всегда движется в "окружающем мире", от-даленном от него в определенном пространстве его возможностей (in einem gewissen Spielraum). Мой взгляд и мой слух никогда не задерживаются на ближайшем по расстоянию. Зрение и слух суть чувства для далекого, по­скольку вот-бытие как от-даляющее пребывает в них по преимуществу. Для того, кто носит очки, которые объекти­вно, по расстоянию, к нему ближе всего, они, тем не менее, всегда оказываются дальше, чем стол, за которым он сидит, т.е. "ближайшее" по расстоянию вовсе не является тем, что в повседневности обнаруживает себя прежде всего. При этом ссылка на чувство осязания и широту его области в качестве контраргумента будет некорректной, потому что именно прикосновение и осязание весьма редко выполняют функцию отчетливого приближения. Яснее всего это показывает са­мый элементарный феномен обхождения с миром — ходьба.

Проходя по улице, мы с каждым шагом касаемся земли и осязаем ее, но при этом живем отнюдь не в осязании и осязательном приближении. Мостовая, по которой я иду, — это отнюдь не "ближайшее"; таковым может быть, напри­мер, знакомый, идущий мне навстречу. Таким образом, ясно, что бытие-в как приближающее и от-даляющее всегда опре­делено присутствием озабоченности, первичного бытия при чем-то; поскольку же последнее теснейшим образом связано со временем, поскольку в каком-то смысле оно и есть само время, постольку и истолкование отдаления определяется на основе времени и первоначально не совпадает с исчислением расстояний. Всякое исчисление расстоянии представляет со­бой модификацию истолкования отдаления, бытия-в. То, что отдаление и отдаленность принадлежат бытию-в как фунда­ментальной конституции вот-бытия, проявляется еще и в том, что я сам *никогда* не могу *пересечь* такого рода отдаление — отдаление, в котором живу всегда. Я еще могу пересечь отрезок между дверью и стулом, но никогда — отдаление, которое я имею на этом месте по отношению к двери. Я не могу пересечь отдаление, которое имею сам, будучи "бытием-к". Если я попытаюсь сделать нечто подо­бное, то обнаружится своеобразное обстоятельство: я сохра­ню это отдаление при себе — я *сохраню его при себе, потому что я есмь оно само.* С этим связано одно весьма сложное конститутивное следствие — тот факт, что я нико­гда не могу перепрыгнуть через свою тень, потому что тень всякий раз прыгает вместе со мной. В этой первичной пространственности окружающего мира, в которой я всегда нахожусь, я не могу гулять вдоль и поперек, ибо она принадлежит самому моему бытию-в-мире, я всегда сохра­няю ее при себе и всюду, где бы я ни был, в любом месте, я, так сказать, выкраиваю ее из "объективного пространства".

В структуре ориентации коренится возможность указа­ния. Указание позволяет увидеть и испытать некоторое "там". Это "там" раскрывает соответствующее "здесь" указания и указателя. Самообнаружение, понимание и ис­пользование знаков окружающего мира говорит о том, что бытие-в-мире, озабоченное обхождение в нем как таковое является ориентированным. Поскольку вот-бытие в своем бытии как бытии-в ориентировано, постольку существуют *право* и *лево,* точнее, поскольку ориентированное вот-бытие телесно, телесность с необходимостью оказывается ориенти­рованной. Ориентация постижения и рассматривания арти­кулирует "прямо", "направо" и "налево". Вот-бытие ориен­тировано как телесное, и как телесное, оно само всегда есть свое "право" и "лево", потому и части тела делятся на правые или левые. Таким образом, то обстоятельство, что телесные вещи конституированы, в частности, ориентацией, принадлежит самому их бытию. Нет руки вообще: рука всегда либо правая, либо левая; тоже и перчатка, коль скоро по своему смыслу она предназначена для того, чтобы участвовать в движениях тела. Движение тела — если отвлечься от вполне определенных органических движений — это всегда "я *дви­гаюсь",* а не "оно движется". Поэтому такие вещи, как перчатки, ориентированы направо или налево сами по себе — в отличие от, например, молотка, который я держу в руке, но который не участвует в моем движении в собственном смысле, ибо движется лишь постольку, поскольку я привожу его в движение. Поэтому-то и не бывает правых или левых молотков.

Ориентация представляет собой структурный момент са­мого бытия-в-мире, но не свойство субъекта, обладающего чувством для правого и левого. Лишь фундаментальная конституция вот-бытия как бытие-в-мире делает понятным, почему озабоченность всегда способна ориентироваться, т.е. так-то и так-то держаться в своей ориентации, — почему она получает определенность от сущего, при котором пребы­вает. Изолированный субъект со своим "чувством для пра­вого и левого" никогда не сумел бы освоиться в своем мире; прояснить этот феномен можно лишь тогда, когда субъект рассматривается таким, каков он, собственно, и есть, — как всегда уже существующий в своем мире. Правда, обнаружение и фиксация некоторого "там" невозможна без "правого" и "левого", но равным же образом и без мира, т.е. без всегда-уже-присутствующей вещи окружающего мира, по которой вот-бытие ориентируется, — вот-бытие ориентиру­ется в том или ином направлении и на той или иной местности лишь потому, что оно есть бытие-в, т.е. всегда-уже-бытие-при.

Поэтому *Кант* заблуждался, полагая, что я ориентируюсь лишь благодаря чувству различения двух сторон своего те­ла[[125]](#endnote-125). Субъективной основы различения сторон своего тела, если правое и левое можно так назвать, недостаточно, чтобы постигнуть полный феномен ориентации. Поскольку ориен­тация представляет собой структуру бытия-в-мире, постоль­ку принятие какой-либо ориентации, т.е. то или иное опре­деленное бытие-в-мире и движение в нем, всегда и с самого начала уже включает в себя "мир". Субъект с "голым чувс­твом" для правого и левого есть конструкция, никак не затрагивающая бытие вот-бытия, которое есмь я сам. Это видно и по тому примеру, который приводит *Кант,* и по способу, каким он толкует феномен ориентации.

Допустим, я вхожу в знакомую, но темную комнату, в которой за время моего отсутствия все было переставлено так, что то, что стояло справа, теперь стоит слева ("по правую руку" и "по левую руку" поменялись местами). Тогда чувство для правого и левого ничуть не поможет мне сорие­нтироваться, пока я не дотронусь до какого-то определенного предмета, "местоположение которого, — мимоходом замеча­ет *Кант,* — я помню". Но что значит это "помню", если не то, что я с необходимостью ориентируюсь на основе и внутри уже-бытия в моем мире? Ведь то, что я дотрагиваюсь до предмета, "местоположение которого я помню", имеет не меньшее конститутивное значение для моей ориентировки, чем чувство для правого и левого. Неудовлетворительное понятие вот-бытия — понятие изолированного субъекта — приводит *Канта* к неадекватной трактовке того, что делает возможной ориентацию по правой и левой сторонам. Однако мы видим, что *Кант* в своем анализе вынужден неявно опираться на феномен, уже относящийся к ориентации, поскольку речь заходит о предмете, "местоположение которого я помню". Но это — лишь психологическая интерпре­тация того онтологического обстоятельства, что вот-бытие как таковое всегда уже пребывает в некотором мире, и лишь поэтому может вообще ориентироваться; правое и левое вообще существуют лишь для так ориентированного вот-бы­тия, равно как и возможность принятия и истолкования той или иной ориентации.

*Кант* не видит ни собственную взаимосвязь фундирова­ния, ни действительный феноменальный состав ориентации. Во всяком случае, он с самого начала стремится не столько прояснить сам феномен ориентации, сколько показать, что ориентация всегда включает в себя "субъективный при­нцип", который он понимает как чувство для правого и левого. Поскольку мы здесь исключаем понятие субъекта в *кантовском* понимании, восходящем *к Декарту,* и черпаем феномены из вот-бытия в его полной бытийной конституции, мы поступили бы поспешно и необдуманно, если бы назвали правое и левое "субъективными принципами". Если бы мы в данном контексте назвали правое и левое "субъективными принципами", то нам пришлось бы счесть таковым и фунда­ментальную конституцию вот-бытия, состоящую в том, что для этого сущего мир всегда уже присутствует. Конечно, назвать присутствие мира "субъективным принципом" не повернется язык, и это показывает, сколь мало традицион­ное понятие субъекта отвечает как раз тому, что составляет собственную структуру вот-бытия, т.е. структуру того, что de facto всегда и естественным образом подразумевается под этим понятием. Но уже тот способ, каким мы принимаем какую-либо ориентировку, само условие ее возможности показывает, что ориентация принадлежит самому бытию вот-бытия.

Определений, данных отдалению, местности и ориента­ции, достаточно для нужд дальнейшего рассмотрения и *анализа времени.*

с) ОПРОСТРАНСТВЛЕНИЕ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА И ЕГО ПРОСТРАНСТВА. ПРОСТРАНСТВО И ПРОТЯЖЕНИЕ В МАТЕМАТИЧЕСКОМ ОПРЕДЕЛЕНИИ НА ПРИМЕРЕ ЛЕЙБНИЦА

Здесь следует наметить короткую путеводную нить по основным понятиям, на которые ориентировано такого рода опространствление окружающего мира и его пространства, — понятиям пространства и протяжения, которые затем легли в основу соответствующего математического определе­ния. При этом я буду придерживаться не *декартовской* дефиниции, но существенно более разработанной дефиниции *Лейбница.*

*Лейбниц* говорит: Spatium est ordo coexistendi seu ordo existendi inter ea quae sunt simul[[126]](#endnote-126). Пространство есть поря­док сосуществования, порядок наличного бытия того, что существует одновременно. Уже в этом определении "in coex­istendi" и "inter ea quae sunt *simul"* показывают конститути­вное значение *времени* по отношению к пространству. По­этому extensio он определяет так: extensio est spatii magnitudo[[127]](#endnote-127). Протяжение есть величина пространства, его количество. *Лейбниц* делает характерное добавление: Male Eztensionem vulgo ipsi extenso confundunt, et instar substantiae considerant[[128]](#endnote-128). Дурно поступают те, кто просто сваливает в кучу протяжение и протяженное и рассматривает само протяжение как субстанцию, — разумеется, он имеет в виду *Декарта.* Si spatii magnitude aequabiliter continue minuatur, abit in punctum cujus magnitude nulla est[[129]](#endnote-129). Если величина пространства, extensio, равномерно уменьшается, то она исчезнет в точке, количество которой равно нулю, которая сама уже не имеет протяженности. Quantitas seu magnitude (определение количества, которым мы в дальнейшем вос­пользуемся для измерения времени) est, quod in rebus sola compraesentia (seu perceptione simultanea) cognosci potest[[130]](#endnote-130). Количество, или величина, есть то, что может быть познано в вещах только через соприсутствие чего-то, через perceptio simultanea двух предметов, а именно подручного отрезка длины и самого масштаба измерения. Стало быть, для пости­жения количествами для всякого измерения конститутивное значение имеет соприсутствие масштаба, тогда как для по­стижения качества nес opus est compraesentia, в таком соприсутствии нет нужды, ибо все качественное singulatim observatur[[131]](#endnote-131), рассматривается для себя только в нем самом.

Я привел эти определения базовых структур гомогенного мирового пространства, как оно полагается в основание природы, потому что они проще, чем те, которые можно было бы привести, ориентируясь на современную физику и математику, хотя следует отметить, что простота этих опре­делений еще не гарантирует их категориальной прозрачности. Тех, кто имеет более основательные познания в математике, я отсылаю к исследованию *Оскара Беккера,* выполненному в горизонте феноменологии[[132]](#endnote-132). Правда, существенный вопрос о происхождении специфически математического простран­ства природы из пространства окружающего мира в этой работе не разворачивается, хотя автор и удерживает его на заднем плане. *Беккер* начинает свое исследование с пробле­мы пространства, как она фиксируется в математике, а именно в современной геометрии, однако в отдельных местах раскрывает некоторые уровни строения самой геометрии. Первый уровень составляет чисто морфологическое описание геометрических фигур, в котором еще нет какой-либо мет­рики, описание фигур, как оно применяется и в ботанике, когда описываются различные фигуры листьев. В такой работе фиксируются вполне определенные морфологические понятия, наделенные своей особой точностью и не поддаю­щиеся математизации. Второй уровень — это *Analysis situs,* анализ (геометрия) положения, и третий уровень — это уровень собственно метрический, к которому только и под­ходит название "геометрия" в строгом смысле.

На этом анализ мира в аспекте его мировости завершен. Существенное значение для понимания соответствующих вещей имеет последовательность проведенного анализа мировости мира: она должна показать, что пространственность можно интерпретировать только на основе мировости, осо­бенно если мы зададимся целью понять структуру гомоген­ного пространства, как оно заложено в основание естествен­ных наук.

*§ 26. "Кто" бытия-в-мире*

Теперь попробуем постигнуть базовый феномен вот-бы­тия — бытие-в-мире — во втором направлении. Если мы скажем: "Теперь следует более точно определить это сущее, существующее способом бытия-в-мире," — то мы в извест­ном смысле нарушим строгость рассмотрения феномена вот-бытия. Это станет ясно, если мы вспомним, что "чтойная определенность" этого сущего, которое мы называем вот-бытием, заключается именно в том, что оно *"имеет быть".* Вот-бытие не есть какое-либо определенное "что", к тому же наделенное своим особым способом существования: то, что оно есть, — это как раз-таки его бытие. Следовательно, мы не можем подводить под это понятие — "сущее, существую­щее способом вот-бытия" — что-либо, что исказило бы всю постановку вопроса, т.е. когда мы говорим "сущее, сущест­вующее способом вот-бытия", — что, собственно, неправо­мерно, — мы не должны понимать это так, будто это сущее представляет собой нечто вроде наличной в мире вещи, которая первоначально может быть просто дана для себя, в своем чтойном содержании, и на этой основе — подобно прочим вещам, таким как стул, стол и пр. — имела бы также некоторый определенный способ бытия. В своей основе выражение "сущее, носящее характер вот-бытия", некорректно, поскольку наводит на мысль о субстанциальности и тому подобных вещах.

Кроме того, следует вспомнить, что это сущее, которое мы называем вот-бытием, — ибо это чисто бытийное выра­жение позволяет обозначить его более адекватно, — есмь всегда я сам. Этому бытию — вот-бытию — принадлежит *ситуативность некоторого Я,* которое *всегда* есть эта бытие. Спрашивая об этом сущем, о вот-бытии, мы должны, по меньшей мере, спросить: *"Кто* есть это сущее?" — а не "Что оно есть?" Поэтому нам следует определить "кто" этого сущего. Посредством такой формулировки вопроса мы пер­воначально (по меньшей мере, на терминологическом уров­не) избегаем опасности усмотреть в этом сущем что-то вроде наличной вещи. При этом слово "Я" мы берем в его усред­ненном и изначально непосредственном значении, которое пока остается неопределенным. Оставляя открытым значе­ние слова "Я", не привязывая его напрямую к "субъекту" или чему-нибудь в этом роде, не нагружая этот термин лишними значениями, мы тем самым подготавливаем себе возможность определить его в дальнейшем более точно, на основе самих феноменов. Ответ на вопрос *"кто есть это сущее, которое есть всегда мы сами?"* гласит: *"вот-бытие".*

а) ВОТ-БЫТИЕ КАК СО-БЫТИЕ — БЫТИЕ ДРУГИХ КАК СОСУЩЕСТВУЮЩЕЕ ВОТ БЫТИЕ (MITDASEIN) (КРИТИКА ПРОБЛЕМАТИКИ ВЧУВСТВОВАНИЯ)

До сих пор анализ фундаментальной конституции вот-бы­тия как бытия-в-мире был тематически направлен на мир как "то, в чем" вот-бытия, определенного в смысле бытия-в. Но и в этом анализе мира мы выделили не все показывающие себя феномены. В экспликации окружающего мира ремес­ленника показал себя феномен общественного мира. В изде­лии, на которое нацелена озабоченность, равно как и в соответствующем материале и в используемых инструмен­тах, *соприсутствуют Другие* — те, кому предназначается изделие, и кто в свою очередь изготовил инструменты. В мире озабоченности встречаются Другие; эта встреча представляет собой *сосуществующее вот-бытие,* но не наличное бытие. Далее этого наше рассмотрение феномена Другого в аспекте способа его бытия не продвинулось, и мы совершенно не коснулись того, как он себя обнаруживает.

Затем мы говорили об общественном мире в его противо­положности особому миру того или иного вот-бытия, о текучей границе между общественным и собственным бытием-в-мире. Мы сказали, что окружающий мир — это не только мой мир, но и мир Других. Здесь опять феноменально показали себя Другие, о которых мы говорим, что они нам встречаются, — феномен, на котором мы тогда не заострили внимание. Но мы не просто проглядели в обсуждаемых феноменальных связях этот феномен "Других", соприсутст­вующих в окружающем мире: мы намеренно сосредоточили анализ мира на одних только встречающихся вещах. Это было насильственное сужение рассмотрения, однако, как будет показано ниже, этого требует сама тема.

Наше рассмотрение до сих пор не коснулось Других и их бытия, но — это следует отметить — отправной пункт нашего анализа мы задали отнюдь не так, чтобы можно было сказать: "Первоначально в мире есмь я один", или: "Перво­начально дано одно только "Я" безо всякого мира". Коль скоро этот отправной пункт отвергнут и открыто бытие-в-мире, то не может быть и речи об изолированном Я, стало быть, о том, что "я один есмь в некотором мире". Последняя формулировка первичного феноменального содержания вот-бытия — "я есмь в некотором мире" — уже была бы существенно более адекватной, чем эта: "первоначально существует один только субъект без мира". Но и такая формулировка нашего исходного пункта, как: "первоначаль­но дано Я со своим бытием-в-мире", — оказалась бы неуда­чной. Поэтому когда речь шла о бытии-в-мире, я всегда говорил об озабоченности как о повседневно-ближайшем озабоченном растворении в мире, в котором соприсутствует Другой. Не было и речи о каком-либо "субъекте" или "Я", что противостоит "объекту" или "не-Я". Мы методически намеренно оставили в неопределенности *"кто",* которое есть вот-бытие, и не выделили феномен Другого, который встре­чается в мире: этого требовал базовый феноменальный со­став повседневного вот-бытия.

Что же означает эта неопределенность "кто" и невыделенность Другого в окружающем мире для бытия вот-бытия? Не что иное, как то, что *вот-бытие, как бытие-в-мире, есть в то же время и бытие-друг-с-другом,* точнее, *"со-бытие".* Феноменологическое высказывание "вот-бытие как бытие-в-мире есть событие с Другими" имеет *экзистенциа­льно-онтологический* смысл: в нем не утверждается, что я фактически не один, и что кроме меня налично существуют другие подобные мне существа. Если бы данное высказыва­ние имело такой смысл, то я говорил бы о моем вот-бытии как об одной из наличных в окружающем мире вещей, и бытие не было бы определением, которое вот-бытие обретает от себя самого на основе собственного способа бытия, так что и со-бытие было бы чем-то таким, чем вот-бытие обла­дало бы только в случае наличного бытия Других. Вот-бытие было бы со-бытием лишь потому, что Другие наличествуют фактически.

Co-бытие означает бытийный характер вот-бытия как такового, *равноизначальный* бытию-в-мире, и это составля­ет формальное условие, делающее возможной *разомкнутость* вот-бытия Других для моего вот-бытия. Этот харак­тер со-бытия определяет вот-бытие даже тогда, когда я фактически не обращаюсь к другому вот-бытию и не могу воспринять его как наличное. Даже бытие вот-бытия в одиночестве (Alleinsein) есть со-бытие в мире. Одиночество означает только дефективность со-бытия, — ибо Другого нет, — но это указывает именно на положительный характер со-бытия. "Другого нет" означает, что бытийная конституция вот-бытия как со-бытия не получает фактичного исполне­ния. Отсутствие Других, возможное лишь постольку, поскольку само мое бытие есть со-бытие, представляет собой бытийную модификацию самого моего вот-бытия, а значит, положительный способ моего бытия; вот-бытие может быть одиноким, только будучи со-бытием. С другой же стороны, одиночество вот-бытия не исчезает от того, что поблизости есть еще один экземпляр вида "человек", или все десять; сколько бы людей ни было здесь налицо, вот-бытие может остаться одиноким, поскольку бытие-друг-с-другом не своди­тся к совместному наличному бытию подобных друг другу экземпляров субъектного сущего. Насколько вот-бытие с самого начала не является без-мирным субъектом, чем-то сугубо "внутренним", к чему мир присоединяется вторичным образом, — настолько же его со-бытие не возникает впервые посредством фактического появления Другого.

Именно в повседневности это *совместное вот-бытие Других* характерно для бытия-в как растворения в мире озабоченности. Другие соприсутствуют в мире, на который направлена наша озабоченность, в котором мы пребываем, даже если мы не воспринимаем их в их телесной наличности. Если бы Другие встречались только как вещи, они могли бы и отсутствовать, однако их со-присутствие в окружающем мире является совершенно непосредственным, неприметным и самопонятным — подобно характеру присутствия вещей мира.

Инструмент, которым я пользуюсь, у кого-то куплен; книга кем-то подарена; зонт кто-то у меня забыл. Обеденный стол в моем доме — это не просто круглая поверхность на подставке, но предмет мебели, стоящий в определенном месте, и в нем самом есть определенные места, за которыми каждый день сидят такие-то Другие; пустующее место апп­резентирует для меня как раз-таки со-бытие в смысле отсу­тствия Другого.

Далее. Сущее, на которое направлена повседневная оза­боченность, может в своем присутствии в заботе обнаружи­вать себя в качестве чего-то такого, что для Других небезразлично, что в чем-то превосходит Других и должно их волновать, что стоит в каком-то отношении к Другим, кото­рое для них чаще всего остается безотчетным. В том, с чем мы как-либо обходимся, и, прежде всего, в самих вещах мира, всегда соприсутствуют Другие, а именно те, с которыми мы существуем повседневно. Даже растворяясь в мире, вот-бытие не отрекается от себя как со-бытия, в качестве какового может быть постигнуто мое со-бытие с Другими и со-бытие Других со мной. Это бытие-друг-с-другом не является суммативным результатом наличия многих, неким эпифеноме­ном многообразия вот-бытия, чем-то привходящим, возни­кающим лишь на основе определенного числа: напротив, нечто такое, как бытие-друг-с-другом, имеет место лишь потому, что вот-бытие, как бытие-в-мире, само по себе является со-бытием. Однако, такое бытие Других, данное вместе с вещами окружающего мира, представляет собой не подручное или наличное бытие, присущее этим вещам, но *сосуществующее вот-бытие.* В этом проявляется то, что вот-бытие, даже встречаясь в мире, не превращается в вещь, но сохраняет свой характер вот-бытия, при этом еще и выходя навстречу из мира. Здесь показывает себя — в противоположность вышеизложенному — некое раздвоение. Мы имеем здесь встречу в мире с чем-то, чей способ бытия невозможно постичь ни как подручное, ни как наличное бытие. Следовательно, структура мировости не исчерпывается тем, что обнаружилось до сих пор: помимо того, что она аппрезентирует вещи окружающего мира, мир может аппрезентировать также и вот-бытие — как вот-бытие Других, так и мое собственное.

Другие могут встречаться в окружающем мире. Плохо обработанное поле, вдоль которого я иду, аппрезентирует его владельца или арендатора; стоящий на якоре парусник — того, кто совершает на нем прогулки. Однако здесь встреча имеет иную аппрезентативную структуру. Другие не вклю­чены в контекст отсылок окружающего мира, но встречаю­тся мне в том, с чем они имеют дело, в сущем, с которым они как-то обходятся (поле, парусник), — и в качестве тех, кто как-то обходится с этим сущим. Они встречаются мне как они сами, в их бытии-в-мире: не как нечто, проходящее перед взором, но как те, кто обрабатывает поле или совер­шает прогулки под парусом, т.е. они присутствуют в их бытии-в-мире, и поскольку они присутствуют для меня та­ким образом, они присутствуют вместе со мной, тоже существующим способом бытия-в-мире. Они присутствуют вместе со мной в одном мире.

Связи отсылок, которые мы выявили выше, всегда аппрезентируют вещи окружающего мира, но и окружающий мир, будучи так-то и так-то определен, со своей стороны может аппрезентировать бытие-при-нем, т.е. вот-бытие. При этом необязательно, чтобы Другие были где-то побли­зости "собственной персоной"; даже в том случае, когда Другие встречаются нам "лично", или, в наиболее подходя­щей здесь формулировке, во плоти, их бытие не является бытием "субъекта" или "личности" в обычном философском определении этих понятий; я застаю Другого в поле за работой, или на улице, по дороге на службу или на праздной прогулке, — всегда в какой-то озабоченности или беззабот­ности, сообразно его бытию-в. Он аппрезентирован в его со-бытии на основе своего мира или нашего общего окружа­ющего мира. Само различие между личным контактом с Другим и его непрерывно продолжающимся бытием осущес­твляются на основе этого выхождения навстречу друг другу в окружающем мире, на основе аппрезентированного окру­жающим миром бытия-друг-с-другом. Это "друг-с-другом" заключается в том, что мы совместно озабочены чем-то в мире и окружающем мире, вместе имеем дело с чем-то в мире, *мы зависим друг от друга.* В самых обыденных обстоятельствах, — когда мы проходим мимо Другого или избегаем его на улице, — заключается такого рода встреча в окружающем мире, в данном случае на некоторой улице. Избегать друг друга имеет смысл только для тех, кто суще­ствует друг-с-другом, для ориентированного, озабоченного бытия-в-мире; такое избегание представляет собой лишь один из феноменов обхождения с... в рамках бытия друг-с-другом — в высшей степени повседневный феномен заботы, чаще всего — совместной и взаимной заботы по типу "мне нет до него никакого дела".

Самый чужой для меня человек, которому я иду навстре­чу, существует вместе со мной в моем мире, и таким он дан в моем опыте, когда я избегаю его или прохожу мимо него. Падающий с крыши камень или кирпич, строго говоря, не пролетает мимо окна. Последний рассмотренный способ бы­тия-друг-с-другом, — когда в моей повседневности мне нет до Другого никакого дела, — представляет собой не ничто, но определенную модификацию, привативную форму со-бы­тия как зависимости-друг-от-друга. Лишь постольку, посколь­ку вот-бытие как бытие в мире имеет фундаментальную конституцию со-бытия, возможно *бытие друг-для-друга* или *друг-против-друга* или же *друг-без-друга* вплоть до индифферентного прохождения мимо.

Важно вполне уяснить себе этот базовый феноменальный состав бытия-друг-с-другом. В противовес всевозможным философским предрассудкам и всем прочим подходам к объяснению и дедукции феноменов этого рода мы должны привести этот феномен к неискаженной данности, и это возможно, коль скоро мы с самого начала удерживаем перед взором фундаментальную конституцию вот-бытия как бытие-в-мире. Чтобы понять как этот, так и последующие феномены, следует постоянно иметь в виду, что, хоть мы и вынуждены обсуждать их последовательно, один за другим, тем не менее, они, соответственно структуре их бытия, не выводятся один из другого, но суть *равноизначальные;* что при том, что лишь фундаментальная конституция бытия-в позволяет понять все остальные характеры вот-бытия, эти последние не появляются только в ходе вот-бытия или в процессе какого-либо его развития.

Бытие-друг-с-другом, в котором бытийная структура все­гда моего вот-бытия как со-бытия соединяется со способом бытия Другого как сосуществующего вот-бытия, нужно по­нимать на основе фундаментальной конституции бытия-в-мире. При этом следует обратить внимание на то обстояте­льство, что ближайшим образом встреча друг с другом расположена в направлении того самого мира, в котором растворяется озабоченность. Стало быть, наше продвижение вперед состоит не в том, чтобы взять за основу какое-либо понятие человека, а затем, на том основании, что человек, по всей видимости, должен быть "существом социальным", выдвинуть тезис о присущей вот-бытию структуре со-бытия; в самом феноменальном составе повседневного вот-бытия мы видим, что не только Другие, но — примечательным образом — и *"сам некто"* (man selbst) присутствует в том, на что направлена его повседневная озабоченность.

Итак, для бытия-друг-с-другом характерны все те струк­туры, которые были показаны в отношении бытия-в, стало быть, даже самое безразличное бытие-друг-с-другом в смы­сле само-направленности на Другого (например, в случае пространственной ориентации) может быть понято лишь тогда, когда мы понимаем бытие-друг-с-другом как *бытие-друг-с-другом в некотором мире,* на основе которого бы­тие-друг-с-другом, пусть даже индифферентное и неосознан­ное, образует различные возможные формы как общности, как и общества. Конечно, мы не можем здесь продолжить рассмотрение этих высокодифференцированных структур и их оснований.

Зафиксируем следующее: мировость мира аппрезентирует не только вещи мира — окружающий мир в узком смысле, — но и *сосуществующее вот-бытие Других и собственную самость,* хотя и не в качестве мирового сущего. Но это значит, что когда что-то встречается нам в мире, это само по себе ничего не говорит о способе бытия этого сущего: оно может быть аппрезентировано как подручное, наличное, сосуществующее вот-бытие или мое собственное вот-бытие. Невозможно игнорировать то феноменальное обстоятельст­во, что и вот-бытие Других, и собственное вот-бытие выхо­дят нам навстречу из мира. На основе такого рода встречи с Другими в мире можно было бы отличать Других от вещей мира в их наличном и подручном бытии, определив их как *"сосуществующий мир",* а собственное вот-бытие, посколь­ку и оно встречается в мире, — как *"собственно мир"* (Selbstwelt). В прежних курсах я рассматривал вещи именно так и использовал данные термины в этом смысле. Однако это в корне неверно. Данная терминология показывает, что феномены здесь раскрыты недостаточно, что именно Другие, хоть они и встречаются в мире, ни в коем случае не существуют тем же способом, что и мир. Потому-то Другого и нельзя назвать "сосуществующим миром". Конечно, возмо­жность встретиться в мире, присущая вот-бытию и вот-бы­тию Другого, имеет конститутивное значение для моего бытия-в-мире, а вместе с тем и для бытия-в-мире каждого Другого, однако оно не становится из-за этого мировым сущим, — даже если мы присоединим к феномену "мир" определение "сосуществующий" и станем говорить о "со-существующем мире", это будет превратная характеристика Другого. Поэтому я теперь заранее ввел в употребление термин *"со-бытие".* Напротив, мир никогда не со-существует, не является сосуществующим вот-бытием: он есть то, в чем всякий раз существует вот-бытие как озабоченность. Впрочем, это еще не проясняет в достаточной мере ту примечательную возможность, которую мир предоставляет вот-бытию — как собственному, так и чужому — возмож­ность обнаруживать себя. Мы сможем раскрыть ее лишь в связи с последующим.

Мы должны понять со-бытие как фундаментальную кон­ституцию вот-бытия, прежде всего, и целиком и полностью в его повседневном способе бытия. При этом мы показали, что мир определен структурой значимости, т.е. мир с той или иной степенью отчетливости и определенности всегда поня­тен существующему в нем вот-бытию. Поскольку же само бытие-в-мире есть *понимание,* представляющее собой не вид познания, но первичный способ, каким существует само бытие-в-мире, и поскольку мы постигли бытие-друг-с-другом как изначальную конституцию вот-бытия, постольку последнее ео ipso оказывается *взаимопониманием.* Взаимопонимание осуществляется во взаимной освоенности (Vertrautheit) и понятности. Даже какой-нибудь дикарь, помещенный среди нас, понимает себя в этом мире, хотя в частностях последний может быть ему совершенно чуждым.

Насколько некритичен и несоразмерен феноменам по видимости беспредпосылочный тезис: "Сперва существует только субъект, к которому затем присовокупляется мир вообще", — настолько же некритично и предположение, согласно которому субъект первоначально дан лишь для себя, так что возникает вопрос, каким образом он приходит к контакту с другим субъектом, как это возможно, что я, первоначально обладая исключительно только внутренней данностью переживаний, тем не менее, могу постичь и пере­живания Другого, *вчувствоваться* в них. Предполагается, что субъект дан для себя как нечто самозамкнутое, и вот перед ним встает задача вчувствоваться в другого субъекта. Такая постановка вопроса противосмысленна, потому что субъект, если его понимать в этом смысле, никогда не существует таким образом. Но если, отбросив прочь предпо­сылки, увидеть конституцию того, что есть вот-бытие, как бытие-в-мире и со-бытие в беспредпосылочном "прежде-все­го" повседневности, то становится ясно, что проблема *вчувствования* столь же противосмысленна, как и проблема реальности внешнего мира.

Кроме того, уже по тому способу, каким Другой встреча­ется на основе мира, видно, что опыт чужой и собственной "душевной жизни" не нуждается в предварительной рефлексии переживаний в ее традиционной трактовке, что такая рефлексия не является условием постижения собственного вот-бытия. Также и Другого я понимаю не посредством этой искусственной процедуры вчувствования, но на основе мира, в котором он существует вместе со мной, и который раскрыт и понят посредством направленного взгляда в рамках бытия-друг-с-друтом. Лишь потому, что понимание почерпывается из мира, существует возможность понять чужой мир или мир, данный при посредстве источников, памятников и остатков, ибо в этом случае я ведь имею дело уже не с людьми, в которых нужно вчувствоваться, но с остатками их мира. Непонятность и чуждость впервые становятся возможными в рамках этой понятности мира.

То, что мы отвергли этот псевдо-вопрос о вчувствовании: "Каким образом первоначально изолированный субъект при­ходит к пониманию Другого?" — ни в коем случае не означает, что бытие-друг-с-другом и присущая ему понят­ность не нуждаются в феноменальном прояснении; это озна­чает лишь, что вопрос о совместном вот-бытии следует понимать как вопрос о вот-бытии. Этот изначальный в онтолого-экзистенциальном смысле феномен не является онтологически самопонятным, он не исключает онтологиче­скую проблему вчувствования.

b) "НЕКТО" КАК "КТО" БЫТИЯ-ДРУГ С-ДРУГОМ В ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Структура вот-бытия может быть выявлена лишь ввиду того, каким образом в нем конституируется определенное на основе мира бытие-друг-с-другом как таковое и данная вме­сте с ним общная понятность. Следует спросить: кто же, собственно, первоначально понимает себя в такого рода бытии-друг-с-другом? Как на основе бытийной конституции вот-бытия следует интерпретировать само это понимание, представляющее собой способ бытия-друг-с-другом? Лишь на почве этой интерпретации можно будет поставить следующий вопрос — но не о том, как вообще осуществляется понимание, а о том, каким образом обоюдная понятность, всегда уже существующая вместе с вот-бытием, может — на основе его бытийных возможностей — быть загорожена и обращена в ложном направлении, так что вот-бытие именно в силу всегда уже существующего взаимопонимания не до­стигает подлинного понимания, и понятность в смысле взаимопонимания постоянно подавляется в определенном усре­дненном способе существования самого вот-бытия.

Таким образом, выявление нового характера бытия-в — со-бытия, а именно в его бытии на основе мира, — тоже наталкивает нас на вопрос, с которого мы начали: *Кто есть это вот-бытие в его повседневности?* Не следует подда­ваться иллюзии, будто мы уже ответили на этот вопрос — кто есть вот-бытие в его повседневности? — когда сказали, что вот-бытие есть всегда мое, бытие, которое есмь я сам. Именно потому, что *кто-то* спрашивает о том *кто,* которое присуще его бытию, этот кто-то тоже определяет себя на основе бытия вот-бытия, которое своим особым способом есть то, *что* оно есть. В этой феноменологической экспли­кации вот-бытие берется в его особом бытии в повседневно­сти, в озабоченном совместном растворении в мире. Как со-бытие, вот-бытие есть это бытие-друг-с-другом. Стало быть, это последнее дает ответ на вопрос "кто существует друг-с-другом?" "Кто" повседневности — это *"некто".*

Выше уже было указано, что, прежде всего, и чаще всего, в повседневной озабоченности, вот-бытие всегда есть то, чем оно в данный момент занимается. *Некто* сам есть то, что он делает. Горизонт для повседневного истолкования и поименования вот-бытие берет от того, чем оно всегда озабоче­но. *Некто —* сапожник, портной, учитель, банкир. При этом вот-бытие есть что-то, чем могут быть и являются также Другие. Другие соприсутствуют в окружающем мире, и я считаюсь с их соприсутствием не только потому, что сущее, которым я озабочен, в своей употребимости и приго­дности предназначено для Других, но и потому, что Другие озабочены тем же, чем и я. В обоих этих аспектах я усматриваю со-бытие с Другими в определенном отношении к ним, т.е. принимаю в расчет Других и то, чем они занимаются: дело, которым я озабочен, видится мне более или менее успешным и полезным по отношению к тем, кто тоже им занимается; я расцениваю свое дело как более или менее передовое или отсталое и т.п. В озабоченности тем, что сам некто делает вместе с Другими, для Других или в пику им, Другие суть не просто наличное: озабоченность как таковая всегда живет в *заботе об отличии от Других,* даже если она нацелена только на то, чтобы сгладить это отличие, скажем, когда собственное вот-бытие, отстав от Других, желает их догнать, или когда оно имеет перед Другими преимущество и стремится сдержать их продвиже­ние. Эту своеобразную бытийную структуру, подчиняющую себе все со-бытие с Другими в повседневной озабоченности, мы обозначим как феномен *дистанцирования* — заботы вот-бытия о дистанции, — все равно, насколько она осозна­ется и осознается ли вообще. Пожалуй, как раз тогда, когда повседневная озабоченность не знает об этом способе бытия с Другими, его присутствие оказывается наиболее упорным и изначальным. К примеру, есть люди, которые вообще делают то, что они делают, только из честолюбия, никак не связывая себя с их делом. Разумеется, все эти определения не содержат в себе никакой моральной оценки или чего-либо в этом роде: они лишь характеризуют, грубо говоря, движе­ния, которые совершает вот-бытие в своей повседневности.

Таким образом, моя озабоченность — мое вот-бытие как со-бытие — направлена на Других, точнее говоря, вот-бытие как со-бытие *проживается* в соприсутствии Других и того мира, которым оно так-то и так-то озабочено. Именно в своих собственных повседневных занятиях вот-бытие как со-бытие с Другими не есть оно само: именно здесь оно проживается Другими. При этом Другие необязательно до­лжны быть определенными Другими: их может представлять кто угодно. Тот или иной Другой как "вот этот" как раз-таки не имеет значения, имеют значение только Другие, которым принадлежит само собственное вот-бытие. Эти "Другие", в число которых входит и сам "некто", с которыми он слива­ется в бытии-друг-с-другом, — суть своего рода "субъект", который постоянно "вот", и который осуществляет всю по­вседневную озабоченность.

Итак, поскольку вот-бытие в озабоченности своим миром есть со-бытие, и потому вместе с Другими растворяется в мире, постольку на этот общий окружающий мир направлена забота каждого, и тем самым он оказывается также и общественным миром, который используют, с которым счи­таются, в котором так-то и так-то движутся. Здесь мы движемся способами бытия с Другими, с которыми каждый сливается точно так же, как и я, и здесь теряется какое бы то ни было различие в смысле особых занятий или призва­ний. Такое бытие-друг-с-другом полностью растворяет отде­льное вот-бытие в бытии Других; отдельное вот-бытие по­зволяет Другим увлечь себя, причем так, что Другие еще более утрачивают свою различимость. В сфере своих бытийных возможностей каждый целиком и полностью сливается с Другими. Здесь своеобразный "субъект" повседневности — *некто* — впервые обретает все свое могущество. *Некто* смакует что-то и наслаждается чем-то, как это *принято;* мы читаем и судим о литературе, как судят *люди,* мы слушаем музыку, как это делают *все,* мы говорим о чем-то так, как об этом *говорят.*

Это некто, которое не является кем-то определенным, которое есть "все", хотя и не в смысле их суммы, диктует повседневному вот-бытию способ его бытия. Некто и само обладает особыми способами быть, из которых один мы уже охарактеризовали как феномен *дистанцирования.* Но стре­мление со-бытия существовать на основе отличия от других коренится в том, что само бытие-друг-с-другом и сама оза­боченность носят характер *усредненности.* Усредненность представляет собой одно из экзистенциальных определений "некто"; "некто" сущностно озабочено усредненностью. По­этому в усредненности "некто" фактически придерживается того, что "подобает", что "принято". Эта отшлифованная усредненность повседневного истолкования вот-бытия, усредненность оценок, обычаев, моды и т.п. бдительно следит за каждым новым исключением. Всякое исключение недолгове­чно, ибо тотчас бесшумно подавляется. Все изначальное тотчас сглаживается так, чтобы всякий мог иметь к нему беспрепятственный доступ. Эта сущностная усредненность "некто" в свою очередь коренится в изначальном способе его бытия, который дан в его растворении в мире: этот способ бытия можно назвать *уравниванием* бытия-друг-с-другом, уравниванием всех различий.

Между феноменами *дистанцирования, усредненности* и *уравнивания* существует экзистенциальная взаимосвязь. "Некто", поскольку оно образует повседневное бытие-друг-с-другом в этих его бытийных модусах, конституирует то, что мы обозначим как *публичность* в собственном смысле. Это значит, что первично мир уже всегда дан как общий мир, — но не так, как если бы первоначально существовали единичные субъекты, каждый из которых имел бы также собственный мир, а затем они договорились бы соединить все эти приватные окружающие миры в один и условились бы о том, как они будут сообща владеть этим миром. Именно так видят вещи философы, когда ставят вопрос о конститу­ции интерсубъективного мира. Мы же говорим: первое, что нам дано, — это общий мир "некто", т.е. мир, в котором растворяется вот-бытие, поскольку оно еще не пришло к самому себе, мир, в котором оно может пребывать, не придя к самому себе, сколь угодно долго.

Было сказано, что, *прежде всего,* вот-бытие живет *не* в собственном. Прежде всего, в повседневности, именно со­бственный мир и собственное вот-бытие суть самое далекое; первым дан именно мир, в котором некто существует с другими, и лишь исходя из него можно более или менее подлинно врасти в собственный мир. Этот первично присутствующий общий мир, в который, прежде всего, врастает всякое растущее вот-бытие, будучи публичным миром, на­правляет всякое истолкование мира и вот-бытия. Он предъя­вляет требования и выдвигает притязания, и он всегда прав, причем не в силу некоего изначального бытийного отноше­ния к миру и самому вот-бытию, не потому, что располагает неким особым и подлинным знанием мира и вот-бытия, но именно в силу способности обсуждать все, что угодно, не входя в "суть дела", и на основе невосприимчивости ко всем различиям уровня и подлинности. Публичность вездесуща, но при этом она отовсюду уже ускользнула. Но поскольку она вездесуща, и поскольку она определяет истолкование вот-бытия, она уже решила все задачи и сделала выбор везде, где он возникает. Публичность не оставляет вот-бытию выбора, не позволяет ему составить суждение и дать оценку, она освобождает его, поскольку оно живет в модусе "некто", от задачи быть самим собой на основе собственной самости. "Некто" отнимает у него то, что оно "имеет быть", и берет на себя всю ответственность, тем более что публичность и "некто" ни за что не отвечают, ибо здесь ведь и нет никого, кто мог бы иметь ответственность, поскольку "не­кто" — это как раз *тот, кто есть все и никто,* бытие, о котором всегда можно сказать: "Им не был никто". И, тем не менее, сообразно существу нашего вот-бытия, в нем чаще всего все исходит из этого бытия, о котором приходится говорить, что им не был никто.

Так в феномене публичности показывает себя следующий конститутивный способ бытия "некто", заключающийся в том, что он всякий раз *облегчает* собственное вот-бытие. Поскольку тенденция к легковесности и к избавлению от бремени заложена в самом вот-бытии, постольку она и встречает это бытийное облегчение, исходящее от самого вот-бытия как со-бытия. Встречая вот-бытие этим бытийным облегчением, публичность сохраняет свое жестоковыйное господство; каждый есть Другой, и никто — он сам. "Некто", отвечающее на вопрос о том, кто есть повседневное вот-бы­тие, есть *никто,* коему вот-бытие в своем публичном бытии-друг-с-другом всегда уже отдало себя в полное распоря­жение.

Теперь, однако, следует отметить, что это "никто", раз­личные стороны которого я здесь показал и подчеркнул, на самом деле не есть феноменальное ничто. Некто — это феномен самого вот-бытия как со-бытия в мире, феномен, который невозможно отвергнуть и который можно удостове­рить. Если мы не имеем категории для этого феномена, или если кто-то признает существующим только то, что существует так же, как, например, стул, то это еще не значит, что "некто" есть, собственно, ничто. Скорее наоборот, именно в понимании бытия следует руководствоваться этим несомнен­ным феноменом. "Некто" — это не ничто, но и не вещь мира, которую я могу увидеть, потрогать и взвесить; насколько это "некто" публично, настолько же и неуловимо, но тем менее оно — ничто, ибо именно оно представляет собой "Кто" всегда собственного вот-бытия в повседневности.

Феноменальная структура этого "некто", которое в ка­ком-то смысле следует считать "реальнейшим" из возможных для вот-бытия "субъектов", показывает, что собственно сущее вот-бытия, его "кто", не является вещью или чем-то, принадлежащим миру: как таковое, оно есть только способ быть. Поэтому когда мы следуем за феноменальными данны­ми, мы сталкиваемся не с каким-либо сущим, но с вот-бытием, поскольку оно есть этим определенным способом. Этим вновь подтверждается правомерность чисто бытийного на­звания "вот-бытие", данного нами сущему, которое суть мы сами. Феноменальная данность "некто" не позволяет спра­шивать о сущем, которым могло бы быть вот-бытие. Равным образом и возвращение к "Я", к некоему "Я-полюсу", отделенному от всякой вещности, есть лишь уступка догматич­ному и в дурном смысле наивному истолкованию вот-бытия, в котором под вот-бытие подводится вещь-субъект, чтобы затем сохранить ее под титулом "Я-вещи" или "вещи-персо­ны". Но с другой стороны, "Я" и "самость" не являются и эпифеноменом, т.е. продуктом или осадком определенной бытийной констелляции вот-бытия. "Я", "самость" — это не что иное, как "кто" этого бытия, т.е. само это бытие, которое, будучи "некто", имеет возможность быть "Я". Вот-бытие может существовать таким образом, что прежде всего и чаще всего оно не есть оно само, но растворяется в "некто": это феноменальная данность, но она же указывает и на то, что бытие вот-бытия следует искать в возможных способах бытия, которыми обладает оно само.

Даже если мы спрашиваем о "кто", это — уже в силу тенденции естественной речи — с легкостью имплицирует вопрос о каком-либо наличном сущем, в котором как бы разыгрывается вот-бытие. Тем настоятельнее необходимость вернуться к феноменологическому исследованию: сначала — только феномены, затем — понятия, и лишь потом — слова и выражения! Теперь, исходя из феноменологической дан­ности "некто", мы должны удерживать ориентацию на *со­бственное вот-бытия,* на *самость,* каковой вот-бытие может быть: не "выскакивая" из бытия-друг-с-другом (буду­чи конституировано как со-бытие, оно пребывает в нем всегда), оно, тем не менее, может быть самим собой.

Этот своеобразный способ бытия, маркирующий повсе­дневность в "некто" как совместное озабоченное растворение в мире, задает также и повседневный способ самоистолкова­ния вот-бытия. Коль скоро вот-бытие первоначально обнаруживает себя, и коль скоро публичность на основе мира совместной озабоченности определяет даже цели вот-бытия и его понимание самого себя, то можно предположить, что и все фундаментальные понятия и выражения, которые вот-бытие, прежде всего, применяет к себе самому, образова­ны им ввиду мира, в котором оно растворяется. Но этот факт, который можно отчетливо показать в *истории языка,* вовсе не означает, что языки, как считалось до сих пор, первоначально были ориентированы только на материальные вещи, и что так называемые "примитивные" языки некото­рым образом не выходят за рамки материальной вещности. Это мнение совершенно запутывает интерпретацию говоре­ния и самоистолкования. Как мы увидим ниже, язык и речь сами принадлежат вот-бытию как бытию-в-мире и бытию-друг-с-другом, и это обстоятельство с необходимостью предзадает определенное самоистолкование вот-бытия, опреде­ленные понятия, которые оно составляет о себе самом, но которые при этом нельзя назвать примитивными. Имея в виду феноменальные структуры бытия-друг-с-другом в модусе "некто" и растворения в мире, мы уже ничуть не удивимся тому, что вот-бытие, поскольку оно отчетливо подразумевает и высказывает себя самое, прибегает к свое­образным значениям и толкованиям.

*Вильгельм фон Гумбольдт* впервые указал на языки, в которых *"Я"* — само вот-бытие, — когда его нужно выра­зить, фиксируется словом *"здесь",* так что "Я" означает то же, что "здесь"; *"ты"* — Другой — то же, что "вот", а "он" — тот, кто пока явно не присутствует, — то же, что "там". На языке грамматики это значит, что личные местоимения — я, ты, он — выражаются наречиями места. Но может статься, уже эта формулировка ошибочна. Долгое время спорили об изначальном значении этих слов — "здесь", "вот", "там": имеет ли оно характер наречия или местоиме­ния. Однако поняв, что по своему смыслу данные наречия места соотнесены с "Я", т.е. с самим вот-бытием, мы увидим, что в конечном-то счете этот спор не имеет под собой почвы. В самих этих наречиях заключено то, что мы выше назвали *ориентацией* на само вот-бытие. "Здесь", "вот" и "там" суть не реальные определения места как характера самих вещей мира, но *определения вот-бытия.* Иначе говоря, эти опре­деления вот-бытия — "здесь", "вот" и "там" в значении "я", "ты" и "он" — это не наречия места, но и не выражения, сфокусированные на "Я", "Ты", и "Он" в смысле особых сущих вещей; эти слова суть *наречия вот-бытия,* и как таковые — в то же время и *местоимения.* Это показывает, что применительно к такого рода феноменам грамматика просто-напросто не срабатывает. Грамматические категории не состыкуются с такими феноменами, они вообще были выработаны не ввиду самих феноменов, но в рамках рассмо­трения определенной формы высказывания, а именно теоре­тического тезиса. Все грамматические категории проистекают из определенной теории языка — из теории логоса как тезиса, т.е. из "логики". Этим предопределены трудности, связанные с попытками прояснить языковые феномены типа упомянутых на основе имеющихся категории грамматики. Собственный же путь исследования состоит в том, чтобы от грамматических категорий и форм вернуться к самим фено­менам и на их основе попытаться определить смысл того или иного слова. Феномен, который обнаружил *Гумбольдт,* хоть и не понял его в его конечных онтологических следст­виях, связан с тем, что когда вот-бытие, которое ведь мы наделили изначальной *пространственностью,* говорит о себе самом, оно первично говорит из того, в чем оно нахо­дится. В повседневном самовысказывании вот-бытие говорит о себе на основе пространственности, которую здесь следует понимать в смысле охарактеризованной выше отдаляющей ориентации бытия-в. Следует заметить, что смысл "здесь", "вот" и "там" столь же проблематичен и труден для исследо­вания, как и смысл "я", "ты" и "он". Попытка выявить собственный феномен увенчается успехом лишь тогда, когда само вот-бытие определяется через бытие-в, что позволяет увидеть, каким образом усредненный способ бытия-друг-с-другом, а вместе с тем и способ, определяющий бытие-в-мире, высказывает себя на основе пространственности. В корне ошибочно думать, будто такой способ выражения является признаком неразвитых языков, ориентированных не на ду­ховное "Я", но только еще на пространство и веществен­ность. Разве "здесь", "вот" и "там" менее "духовны" и загадочны, чем "я"? Не следует ли счесть это как раз-таки соразмерным выражением самого вот-бытия, — если, коне­чно, его понимание не загорожено трактовкой пространст­венности, ориентированной на ее отличие от пространства естественных наук?

ГЛАВА IV

Более изначальная экспликация бытия-в: бытие вот-бытия как забота

*§ 27. Бытие-в и забота* — *план*

*В* наших предшествующих рассмотрениях, посвященных вопросу о структуре мира как мировости (значимости) и о том, кто существует в мире, нашей постоянной темой было бытие-в-мире, определенное в качестве фундаментальной конституции вот-бытия. В специальной экспликации фено­менов мира и "некто" были выделены лишь определенные моменты целостной структуры бытия-в-мире. В конечном счете, оказалось, что вот-бытие в качестве "некто" предста­вляет собой лишь определенный способ бытия-в-мире; "кто" вот-бытия — это всегда тот или иной способ быть: оно может быть *собственно* или *несобственно.* Таким образом, вопрос о "кто" этого сущего тоже возвращает нас к некоторому способу бытия-в-мире. Но это значит, что, в конечном счете, бытие вот-бытия должно быть определено на основе *бытия-в как такового,* и что только верная экспликация этого базового феномена может гарантировать основательное по­нимание прочих равноизначальных структур вот-бытия. По­этому мы предпослали нашему анализу первичную характе­ристику этой бытийной конституции, прояснив, тогда еще в самых грубых чертах, смысл этого "в" через его отличие от чисто пространственного "одно-в-другом". Теперь мы можем дать более отчетливую формулировку: вот-бытие существует иначе, нежели мир; бытие вот-бытия — это не наличное, не подручное бытие чего-то, и равным образом не бытие "субъе­кта", ибо таковое всякий раз неявно понимается как наличное бытие в формальном смысле. Если уж придерживаться этой ориентации на мир и "субъекта", то скорее следовало бы сказать, что бытие вот-бытия — это как раз-таки бытие *"между"* субъектом и миром. Это "между", которое, во всяком случае, не возникает в результате сближения субъекта и мира, есть само вот-бытие, — но опять же не как свойство субъекта! Поэтому, строго-то говоря, вот-бытие нельзя трак­товать как такое "между", т.к. говоря о некотором "между" субъектом и миром, мы всегда предполагаем, что даны две вещи, между которыми должно быть какое-то отношение. Бытие-в — это не "между" двух реальных вещей, но бытие самого вот-бытия, которому всякий раз принадлежит также и мир, которое всегда мое, и которое, прежде всего и чаще всего есть "некто". Поэтому характеристика человеческого вот-бытия в качестве микрокосма в его противоположности макрокосму всегда — по крайней мере, если мы хотим соблюсти понятийную строгость, — будет некорректна: по­тому что способ бытия вот-бытия существенно отличен от любого способа, каким может существовать космос.

Анализ феноменов мира и "некто" вновь и вновь подталкивает нас к феномену бытия-в. Теперь пора последовать этому указанию: мы должны испытать, в какой мере сам этот специфический феномен бытия-в допускает более детальное раскрытие и определение. Мы попытаемся путем еще более изначальной экспликации бытия-в вплотную приблизиться к *той самой* бытийной структуре вот-бытия, из которой будут почерпнуты и на основе которой будут зафиксированы тер­минологически все вообще определения бытийной конститу­ции вот-бытия. Эту бытийную структуру мы называем *забо­той.*

Приступая к экспликации бытия-в как такового, мы переходим к третьей ступени анализа базового феномена бытия-в-мире как целого. Анализ бытия-в должен прояснить, наконец, и те феномены, на которые нам уже пришлось опираться во всех предыдущих рассмотрениях. Это, напри­мер, озабоченность: мы постоянно говорили о ней в связи с ее функцией первичного аппрезентирования, которое мы определили также в качестве понимания; к таким феноме­нам относится и познание, охарактеризованное нами как определенная формация самого понимания. Итак, исследо­вание этой базовой характеристики вот-бытия включает в себя четыре пункта. Мы должны выделить: во-первых, фе­номен *открытости,* во-вторых, феномен *ниспадения* в качестве основного движения вот-бытия, в-третьих, струк­туру *"не-по-себе"* (в противоположность "пребыванию дома" — освоенности), и, наконец — структуру *заботы.*

Таким образом, экспликация должна пройти через ука­занные феноменальные структуры и привести к феномену, Который позволяет непосредственно коснуться бытия вот-бытия, хоть этого и недостаточно для его полной эксплика­ции. Названные феномены взаимосвязаны, и порядок, в котором они здесь перечислены, показывает определенные отношения фундирования между ними.

*§ 28. Феномен открытости*

а) СТРУКТУРА ОТКРЫТОСТИ ВОТ-БЫТИЯ В ЕГО МИРЕ: РАСПОЛОЖЕННОСТЬ

Последнее исследование вот-бытия в качестве со-бытия, существующего способом "некто", показало, что в мире озабоченности, и именно в публичном мире, *открыто,* в частности, и само вот-бытие — само *"некто".* Помимо того, что в озабоченном допущении встречи всегда *разомкнут* мир — разомкнут в своей значимости как "то-в-чем" ориентиро­ванного бытия вот-бытия, — также и *само* вот-бытие в плане своего бытия-в *есть для себя самого "вот".* Само вот-бытие тоже присутствует при том, чем оно озабочено; в известном смысле оно тоже открыто.

Оба эти феномена — как разомкнутость самого мира, так и тот факт, что вместе с тем открыто и само бытие-в-мире, — определяют единый феномен, который мы обозначаем как *открытость[[133]](#endnote-133).* Это выражение, прежде всего, должно зафи­ксировать тот факт, что здесь речь еще не идет, — а чаще всего не заходит никогда, — об особом тематическом знании мира или даже об определенном знании о себе самом; что речь идет только о той бытийной структуре самого вот-бы­тия, которая впервые фундирует такого рода знание и тем самым делает возможным, чтобы мир в своей разомкнутости мог встретиться вот-бытию, войти в его *"вот". "Вот"* — это то самое бытие, которое мы называем вот-бытием. В такой его открытости вот-бытие не является отчетливо тематизированным или осознанным; скорее, открытость следует по­нимать как одну из его бытийных структур, один из способов быть. Наречия вот-бытия с их местоименными значениями "я" и "ты" отчетливо выражают собственное бытие-в и бытие-в Другого только в форме "здесь" и "там". "Здесь" и "там" возможны лишь постольку, поскольку вообще сущест­вует нечто такое, как "вот", которое представляет собой наше бытие в его обращенности к бытию-друг-с-другом; поскольку вообще существует возможность целокупности обстоятельств. Материальная вещь, имеющая место в мире, сама никогда не есть некое "вот": она только встречается, входя в "вот". Поэтому сущее, которое называется также человеком, мы определяем как такое сущее, которое *есть* *само свое "вот".* Тем самым мы впервые получаем строгую формулировку для значения термина *"вот-бытие"'.*

В нашем использовании этого термина "быть вот" озна­чает не то же, что "там и сям" происходить, случаться, но - сообразно феноменам — *быть этим самым "вот".* Этот характер "вот" заключен в способе бытия сущего, структуру которого составляет открытость мира, и которое вместе с тем обладает и открытостью самого бытия-в-мире. Бытие вот-бытия как бытие-в-мире, как отдаляюще-привлекающее бы­тие, есть само это "вот". Такого рода сущее — вот-бытие — *всегда и изначально несет с собой свое "вот",* что впервые дает миру вообще возможность быть открытым. Вот-бытие всегда и изначально несет с собой свое "вот": не как мертвое свойство, но так, что собственный смысл его бытия состоит именно в том, чтобы быть своим "вот". Из того, что было сказано о "некто", следует, что, прежде всего, это "вот" есть совместное с Другими "вот" (Mit-da mit Anderen), т.е. "вот" в его публичной ориентации, и всякое вот-бытие постоянно пребывает именно в так ориентированном "вот", даже когда оно, так сказать, совершенно уходит в себя.

Специфическая открытость мира, которую мы, в отличие от открытости бытия-в, назвали разомкнутостью, была в достаточной степени определена в нашем анализе значимос­ти и мировости: предварительно мы определили ее как такую разомкнутость, которая дана за счет того, что сущее, имею­щее характер вот-бытия, размыкает мир или имеет его в качестве разомкнутого. Открытость самого бытия-в, то, что я существую к самому моему вот-бытию, что в моем озабо­ченном растворении в мире я наряду с данностью мира обладаю также и самоданностью (которая, прежде всего, т.е. сама по себе, имеет характер мировой данности), — это не следствие разомкнутости мира, но равноизначальный ей феномен. Теперь мы должны точнее определить структуру этой открытости вот-бытия вместе с его миром.

Как мы сказали, озабоченность растворяется в значимо­сти; это озабоченное пребывание при мире — при мире в его пригодности, используемости и т.п. Поскольку мир встреча­ется в этих характеристиках значимости, постольку он встре­чается именно озабоченности: он как бы адресуется только тому бытию, которое *зависит* от мира и имеет *смысл заботы,* бытия-в-заботе о чем-то. Эта озабоченная зависи­мость от мира, определяющая способ бытия вот-бытия, всегда, так или иначе, *заинтересована* самим миром. Мир интересует озабоченность, т.е. будучи открыт в озабоченно­сти, он встречается не так, чтобы на него можно было просто смотреть ("уставиться") как на наличное, но первично и всегда — даже при его рассматривании — он встречается *заботящемуся* бытию-в-нем, иначе говоря, бытие-в-мире всегда словно бы вызвано *опасностью* и *безопасностью* мира. Во всяком обхождении с миром вот-бытие, как бытие-в, так или иначе, заинтересовано и вызвано им (модус *расположенности),* даже если это сводится к беспрепятст­венности исполнения или к безразличию при повседневном улаживании дел, которым посвящена забота, или к успоко­ительной размеренности обеспеченного потребления.

Эти формы индифферентности — беспрепятственность обхождения, успокоительная размеренность повседневных действий, безразличие при улаживании дел — в любой момент могут смениться (и сменяются) какими-либо форма­ми беспокойства и боязливости, или наоборот — чувством вольности и безмятежности, вплоть до воспарения над ми­ром. Феномены индифферентности и их колебания в том, как я затронут миром, вообще возможны лишь потому, что озабоченное бытие-в-мире всегда и изначально восприимчи­во к *опасности* и *безопасности,* словом, к значимости мира. Мир испытывается в его значимости лишь постольку, поскольку вот-бытие — само по себе — есть забота. Это не значит, что заботящееся вот-бытие "субъективно" трактует мир таким образом: такое понимание дела было бы совер­шенно превратным; это значит, что заботящееся вот-бытие открывает мир в его значимости.

В такого рода воспарении или подавленности вновь и вновь показывает себя один и тот же феномен — момент конституции вот-бытия, состоящий в том, что в своем обхождении с миром оно само всегда так или иначе, *расположе­но.* Оно расположено так или этак: оно находится в том или ином *настроении.* Когда мы говорим "оно *находится",* первоначальное значение частицы "-ся" вовсе не является отчетливым указанием на сформированное и тематически осознанное "Я": именно в повседневном растворении в "не­кто" оно может быть этой "некто-самостью" в ее неопреде­ленности, и действительно является таковой. Открытость бытия-в-мире в заинтересованности миром возможна только потому, что вот-бытие изначально, всегда и в каждом из модусов своего бытия как-то *расположено,* потому что оно само открыто для себя самого. Эту базовую форму первичной открытости вот-бытия мы обозначим как *расположенность.*

Камень никогда не имеет расположения, он только наличен; напротив, уже самое примитивное одноклеточное живое существо как-то расположено, причем эта расположенность может быть сколь угодно темной и смутной, но по своей бытийной структуре она всегда существенно отличается от бытия по типу голого наличия некоторой вещи.

Иметь свое собственное расположение (Sich-selbst-Befinden) в бытии-в-мире, словом, расположенность,— это момент бытия-в-мире как такового. Мы выбрали это выражение, чтобы тем самым заранее избежать каких-либо рефлексий над самим собой. Увидеть этот феномен более детально мы сможем в ходе анализа самой заботы. Вот-бытие "имеет" свой мир, а именно как разомкнутый, и оно расположено. Это два феноменологических высказывания, в которых под­разумевается один и тот же единый феномен — базовая структура бытия-в-мире, открытость. *В расположенности выражается расположение* — *то, что вот-бытие в сво­ем бытии, как существующее, есть всегда свое "вот", и то, как оно есть это "вот".* Поэтому следует совершенно отказаться от попыток интерпретировать расположенность какданность внутренних переживаний или как какое-либо постижение внутреннего вообще. Напротив, расположен­ность есть базовый способ бытия вот-бытия, его бытия-в. Открытость как характер расположенности затрагивает бы­тие-в-мире как таковое: в повседневности это всегда распо­ложение, зависящее от того, при чем мы пребываем, ибо, что бы мы ни делали, при чем бы мы ни пребывали, у нас, как мы говорим, "на душе" так-то и так-то. Само это "состояние души" необязательно должно быть осознано, и оно может быть совершенно индифферентным: безразличие, пустота, выхолощенность и серость вот-бытия — все это характеры, которые в любой, даже самый мимолетный момент сущест­вования вот-бытия играют конститутивную роль в его рас­творении в мире.

Феномен *настроения* и *настроенности,* значение кото­рого для прояснения структуры вот-бытия еще остается совершенно темным, является показателем расположеннос­ти. Все существенные феномены настроения и настроеннос­ти вообще могут быть эксплицированы только на основе этой выявленной выше структуры вот-бытия. То, что иначе на­зывается "чувствами" и "аффектами" и обсуждается в каче­стве особого класса переживаний, в своей первичной бытий­ной структуре останется непроясненным до тех пор, пока не будет поставлена задача выявить фундаментальную консти­туцию вот-бытия и, прежде всего, момент открытости в ней, чтобы разместить в ней указанные феномены. Конечно, в известной мере эти феномены чувства и аффекта всегда можно описать, но при этом мы всегда будем располагать, по выражению *Канта,* лишь "народным понятием" этих феноменов, даже если мы выдвинем требование, чтобы их описание по отдельности предварялось определением их фе­номенальной структуры. Психология, даже самая разрабо­танная, никогда не выявит собственную структуру этих феноменов, поскольку любая психология в принципе нико­гда не вступает в то измерение, в котором существует структура вот-бытия как таковая, поскольку для психологии эта проблематика закрыта в принципе. Если говорить, в общем, и безотносительно к анализу вот-бытия, то небреже­ние этими феноменами чувства и аффекта связано с тем, что *антропология* вообще первоначально ориентирована на *познание и волю,* одним словом, на *разум.* Тогда чувства оказываются именно тем, что *сопровождает* познание и волю, как градобитие сопровождает ураган. У *Канта* есть размышление о том, что чувства суть нечто препятствующее или вредящее разумности, поэтому они должны быть отне­сены к тому, что представляет собой μή όν в человеке. Тем самым заранее перекрывается понимание смысла этих фено­менов в плане структуры самого бытия. Впрочем, при ближайшем анализе этих структур мы должны будем отказаться от их классификации по каким-либо рубрикам аффектов или чувств, ибо они могут быть поняты только в контексте основного движения самого вот-бытия.

Принадлежность феноменов чувства и аффекта структуре расположенности еще ничего не говорит о познавательном характере этих структур, но, вероятно, указывает на то, что эти аффекты и способы чувствования действительно спосо­бны открывать само вот-бытие в его бытии. Но одновремен­но те же самые феномены — в силу некоторой своеобразной бытийной связи в вот-бытии, с которой мы еще познакоми­мся, — содержат в себе тенденцию и возможность *скрывать* мир и само вот-бытие; возможность сокрытия, обман, про­истекает из того же источника, что и открытость. Обман возникает не в силу ошибки в умозаключении, но только в силу первичного не-понимания, т.е. в силу сокрытия, кото­рое должно быть понято, опять же, на основе способа существования вот-бытия.

*Расположенность* — *это априори для открытости и разомкнутости;* расположенность и разомкнутость суть равноизначальные феномены, вместе составляющие то, что мы назвали *открытостью.* Сама открытость — это не свойство вот-бытия, но, как и всякая его структура, — один из способов его бытия, о котором оно, как забота, в свою очередь всегда заботится: вот-бытие всегда озабочено своим "вот", своей открытостью.

Расположенность сама представляет собой изначальный способ быть вот-бытием, обладать самим собой как откры­тым, способ, каким само вот-бытие есть свое "вот". При этом "вот" ни в коем случае не понимается как некий объект, как возможный предмет для постижения: бытие-в как располо­жение означает именно нетематическую, но именно поэтому и собственную открытость этого "вот", открытость, которая образует не что иное, как способ быть. Поэтому открытость, как конституция сущего, сущность которого состоит в том, чтобы быть, может быть понята только как *способ бытия* и *бытийная возможность самого вот-бытия.* Это лишь частный случай общего онтологического положения, которое распространяется на все бытийные характеристики вот-бы­тия и гласит, что они никогда не являются его свойствами, но суть *его возможности быть,* модусы самого его бытия.

Открытость принадлежит конституции бытия-в-мире: это значит, что по своей сущности вот-бытие, как озабоченность, представляет собой расположенное бытие к разомкнутому миру. Размыкание мира всегда уже имеет расположение. Мы должны представлять себе феноменальную взаимопринадле­жность расположенности и разомкнутости мира: неверно думать, будто первоначально вот-бытие расположено как бы у себя самого, и лишь затем поднимает глаза на мир; расположенность сама есть характер бытия-в, т.е. всегда-уже-бытия в некотором мире. Чтобы получить первичную номенальную конкретизацию открытости как структуры бытия-в, мы должны, как всегда, рассмотреть ее в повседне­вности бытия-друг-с-другом.

b) БЫТИЙНОЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ОТКРЫТОСТИ: ПОНИМАНИЕ

В озабоченности миром вот-бытие озабочено также и открытостью как способом быть. Вот-бытие есть свое "вот" и позволяет миру встречаться, входя в это "вот". Вместе с разомкнутостью и расположенностью вот-бытию даны опре­деленные возможности быть своим "вот", т.е. своей откры­тостью. *Бытийное осуществление этих бытийных возможностей, которые мы называем открытостью, мы обозначаем как понимание.* Так на основе бытийной стру­ктуры самого вот-бытия мы получаем собственную дефини­цию понимания. Выше мы указали, что понимание никоим образом невозможно постигнуть как познание, даже если считать последнее способом бытия вот-бытия.

Понимание есть способ бытия сущего, имеющего характер бытия-в. Это *бытие-при* разомкнутом сущем, на которое может направляться озабоченность, а именно расположенное бытие-при, которое всегда раскрывает также и себя самое. *Как расположенное размыкание мира и расположенное обладание разомкнутостью мира, понимание есть раз­мыкающее расположение.* Как открытость образует полную структуру бытийной конституции вот-бытия, захватывая и мир, и бытие-в, и всякий способ быть, так и ее осуществле­ние в бытии, т.е. понимание, всегда распространяется на *всю* сферу понятности — мир, вот-бытие Другого и собствен­ное вот-бытие. При этом понимание может в какой-то момент осуществляться в отдельной тематической направ­ленности, например, на мир, или на вот-бытие Другого, или на собственное вот-бытие, — но и в этом случае обязательно понимаются также и все остальные феномены, принадлежа­щие сфере открытости, т.е. целокупной сфере понятности самого вот-бытия. Это априорное положение, без учета которого всякое определение этого феномена окажется ошибочным. Мнение, будто существует отдельное понимание для одного только мира или для чужого вот-бытия, представляет собой заблуждение, связанное с незнанием действительной структуры вот-бытия. Эта структура понимания, укоренен­ная в самом вот-бытии и определяющая понимание как бытийное осуществление открытости, задает главные перспективы для всех проблем *герменевтики.* Герменевтика возможна только на основе экспликации самого вот-бытия, способ бытия которого включает в себя понимание. Возмо­жность чего-то непонятного впервые дана вместе со сферой понятности, которая очерчена открытостью и включает в себя мир, бытие-в и вот-бытие Других. Все, что не есть "вот", и все, что понято в "вот", есть лишь модификация "вот", и лишь на основе понятности оказывается возможным подход к принципиально непонятному — к природе. Нечто такое, как природа, может быть открыто лишь потому, что существует история, и потому, что *само вот-бытие перво­начально есть историческое бытие,* — и лишь поэтому существуют естественные науки.

Понятность — равно как и непонимание — вот-бытия и вот-бытия Другого всегда варьируются в зависимости от понимания мира, и наоборот. Открытость вот-бытия и бытия-друг-с-другом всякий раз модифицирует понимание ми­ра, т.е. понимание есть то, что оно есть — бытие открытости вот-бытия, — всегда как *целое.* На этом основано то, что при поверхностном рассмотрении обозначают как *"круг в понимании".* Мы обнаружим в понимании один только круг, если не увидим, что всякому пониманию как таковому всегда принадлежит понимание мира, вот-бытия и вот-бытия Дру­гого. Поэтому не случайно — и не является простым неудо­бством, на которое наталкивается наше понимание в связи с определенными задачами исторических дисциплин, — то обстоятельство, о котором говорят: "К сожалению, кое-что зависит от личной позиции историка. С этим приходится мириться, но в идеале понимание должно быть свободно от субъективности". Это противосмысленный взгляд на вещи. Идеал состоит как раз в том, чтобы понимающее вот-бытие тоже принадлежало пониманию себя самого, из чего следует, что нужно не сокрушаться об этом, но увидеть в этом задачу и ввести само вот-бытие в бытие соответствующим способом — способом понимания, — чтобы оно, как понимание, могло иметь доступ к тому, что нужно понять.

Первичный смысл термина "понимание", как мы его здесь используем, проясняют обороты, которые мы часто встреча­ем в языке. Когда я говорю кому-либо: "Вы меня поняли", я подразумеваю: "Вы знаете, как для Вас, в Вашем бытии, обстоит дело (woran Sie sind) и со мной, и с Вами". Понимание в этом смысле представляет собственный, изначальный смысл: *понимание есть открытость того, как в* *бытии вот-бытия обстоит дело с чем-то* (des Woran-seins mit etwas), открытость положения дел (Bewandtnis) с окружающим миром, с моим собственным вот-бытием и с бытием Других. *"Что-то понято"* означает открытость положения дел, а именно такую, при которой вот-бытие становится самим этим положением дел. Завершенное понимание — это не что иное, как бытие в качестве соответствующего положения дел. Если же понимание трактуется только как изучение, принятие к сведению, то речь идет не более чем о вырожденной форме этого собственного пони­мания, который, однако, скрывает в себе определенные бытийные модификации понятого.

На отдельных ступенях своего осуществления понимание до видимости может отвлекаться от понимания себя самого, но лишь постольку, поскольку оно нацелено на уточнение деталей уже открытой области фактов. Уточнение осуществляется как истолковывающее определение внутри некото­рого пред-данного горизонта. Однако вот-бытие не может отвлечься от себя и своего понимания, когда дело идет о решающем понимании, т.е. когда какая-либо вещь должна быть вообще впервые открыта. Из различных возможностей понимания (конечно, здесь мы не можем их рассматривать), которые всегда суть бытийные возможности вот-бытия, проистекают и различные ступени и формы теоретического понимания, определенные формы возможных понимающих наук. Однако нужно всегда иметь в виду, что понимание никогда не обретается посредством знаний, сколь бы обши­рны они ни были, и доказательств: напротив, всякое позна­ние, познавательное доказательство, апелляция к аргументам, источникам и пр. всегда уже предполагают понимание.

Уже то своеобразное обстоятельство, что мы должны различать *собственное* и *несобственное* понимание, пока­зывает, что понимание как бытийное осуществление откры­тости само подлежит определенным бытийным модификаци­ям, которые даны самому вот-бытию. В самом вот-бытии cуществует возможность двигаться в некотором понимании, которое только кажется, но не является таковым. Это свое­образное псевдо-понимание в значительной мере подчиняет себе вот-бытие[[134]](#endnote-134). Поскольку понимание как бытийная структурa вот-бытия подпадает под эту возможность *кажимости[[135]](#endnote-135)*, постольку всякое понимание нуждается в *усвоении, закреплении* и *сохранении.* Это значит, что понимание и понятность могут *ускользнуть,* и понятое может быть вновь чем-то *загорожено,* может стать недоступным; понятность может превратиться в непонятность. Это не значит, будто при этом не остается уже ничего: думать так было бы противосмысленно, поскольку открытость, а вместе с тем и понимание принадлежат вот-бытию всегда. Напротив, при этом остается нечто куда более фундаментальное, чем "ничего", а именно псевдо-понимание — видимость, будто это не-понимание еще остается настоящим пониманием. В самом вот-бытии заложена возможность ввести в заблуждение себя самое.

с) ФОРМИРОВАНИЕ ПОНИМАНИЯ В ИСТОЛКОВАНИИ

Понимание формируется в *истолковании.* Мы видели, что понимание есть бытийное осуществление открытости; *истолкование же есть модус этого бытийного осуществления открытости. Истолкование есть основная форма познания.*

В соответствии с вышеизложенным это значит, что исто­лкование как таковое не является собственно размыкаю­щим, ибо размыкание обеспечивает понимание, т.е. само вот-бытие. Истолкование обеспечивает всегда только *выделение разомкнутого,* которое представляет собой формиро­вание присущих пониманию возможностей. Ближайший повседневный способ истолкования имеет функциональную форму аппрезентации, а именно аппрезентации значимости в смысле выделения доступных в данный момент связей отсылок.

В ответ на детский вопрос "Что это такое?" объясняют, для чего эта вещь используется, тем самым, определяя дан­ную вещь через то, что с ней делают. Такое определение и истолкование отсылает к бытию-в, к обхождению с соотве­тствующей вещью, и посредством такого истолкования эта вещь впервые собственным образом входит в окружающий мир как присутствующая и понятная, хотя лишь предвари­тельно, поскольку собственное понимание осуществляется только тогда, когда вот-бытие само входит в положение дел с вещью окружающего мира. Истолкование аппрезентирует *"для-чего"* вещи, и тем самым *выделяет* отсылку "для-того-чтобы". Оно выделяет то, *"в качестве чего"* следует брать, соответственно, понимать встречающуюся вещь мира. Первичная форма всякого истолкования, в котором формирует­ся понимание, представляет собой *обращение к чему-то на основе "в качестве того-то", обращение к чему-то как к чему-то,* т.е. аппрезентирование в обсуждении того, что аппрезентировано в этом первичном и направляющем обра­щении. При этом необязательно, чтобы данная функциона­льная форма истолкования — *"обращение к чему-то как к чему-то"* — была выражена в языковой форме предложения; скорее, именно грамматическая форма предложения есть всегда только форма выражения первичного и собствен­ного предложения, т.е. обращения к чему-то как к чему-то. В этом выделении того, *для чего* и *ради чего* нечто сущест­вует, устраняется непонятность, а значение значимости словно бы становится *отчетливым, обретает слово.* Значе­ние, поскольку оно выделено таким образом, может теперь само обрести свое слово, и только теперь возникает возмо­жность отличить выделенное значение как значение слова от означаемой вещи — сложный по структуре процесс, прини­мающий в разных возможностях истолкования разные фор­мы, процесс, описание которого относится к задачам логики.

В последнем положении заключено нечто для нас существенное: *словесное выражение* — язык — существует лишь постольку, поскольку существует это обращение, а такое обращение к чему-то как к чему-то возможно лишь на основе истолкования, которое, в свою очередь, существует лишь постольку, поскольку есть понимание, наконец, понимание существует лишь постольку, поскольку вот-бытие имеет структуру открытости, т.е. поскольку само вот-бытие опре­делено как бытие-в-мире. Эта взаимосвязь фундирования между отдельными феноменами — обращением, истолкованием, пониманием, открытостью, бытием-в, вот-бытием — в то же время определяет и *язык,* т.е. задает горизонт, на основе которого впервые может быть усмотрена и определена сущность языка. Язык есть не что иное, как особая бытийная возможность самого вот-бытия, взятого в той его структуре, которую мы эксплицировали выше.

d) РЕЧЬ И ЯЗЫК

Теперь мы, прежде всего, должны рассмотреть *речь* повсе­дневности. *Язык* есть бытийная возможность вот-бытия, Состоящая в том, что он — сообразно истолкованию, а значит, и значению — делает явным вот-бытие в его откры­тости. При этом вот-бытие, по меньшей мере, уже выдвинуто в то, в качестве чего мы понимаем его конституцию в аспекте бытия-в и со-бытия. Рассмотренные выше структуры необхо­димы для выявления сущностной структуры самого языка, однако их еще недостаточно.

*Язык делает явным.* Он не производит впервые нечто такое, как открытость; скорее, открытость и ее бытийное осуществление — понимание, равно как и понимающее истолкование,— будучи фундированы в фундаментальной конституции бытия-в, суть условия возможности того, что что-то может сделаться явным. Как бытийные условия, они тоже входят в сущностное определение языка, ибо они суть условия возможности этого выявления (Offenbarung). Если язык представляет собой одну из бытийных возможностей вот-бытия, то его основные структуры следует вычленять, исходя из конституции вот-бытия, и априорные структуры вот-бытия должны лечь в основу языкознания.

Говорение как *само-выговаривание* бытия-в и со-бытия представляет собой бытие к миру — речь. Прежде всего и чаще всего, речь проявляется как говорящая озабоченность миром. Это означает не что иное, как: *речь есть речь о чем-то,* и она такова, что *"то, о чем"* становится в ней явным. При этом становление-явным того, о чем идет речь, не обязательно должно быть особым предметом тематическо­го познания. Также и *говорение о...* первоначально не подчинено познавательному исследованию: прежде всего и чаще всего речевое делание-явным имеет смысл истолковы­вающей аппрезентации окружающего мира, на который на­правлена озабоченность, и первоначально оно отнюдь не рассчитано на познание, исследование, теоретические поло­жения и построения. Поэтому в принципе ошибочно пола­гать отправным пунктом анализа языка теоретическое поло­жение логики или что-либо подобное, но чтобы это понять, требуется предварительно уяснить себе фундированный бы­тийный смысл познания и истолкования.

Как бытие-в-мире, говорение есть всегда говорение о чем-то; всякая речь имеет свое "то, *о чем".* Последнее есть просто-напросто то, к чему мы обращаемся, что, стало быть, как таковое уже всегда присутствует, обладая характером мира или бытия-в. То, о чем идет речь, становится явным, поскольку во всякой речи о чем-то говорится что-то. От того, о чем идет речь, следует отличать ее второй структурный момент — *сказанное* как таковое. Если я говорю о какой-то вещи, например, о стуле, то эта вещь сама по себе, как она налична в мире, есть "то, о чем". Когда же я говорю "стул обтянут штофом", то сказанным как таковым является эта особенность стула; и это сказанное — не то же, что сам стул. В сказанном "то, о чем" обсуждается; во всяком обсуждении чего-то обсуждается и то, к чему данная речь обращена.

Как бытийный способ вот-бытия, всякая речь, в которой говорится что-то о чем-то, причем говорится целиком и пол­ностью в ходе озабоченного обхождения и бытия-друг-с-другом, по существу представляет собой со-бытие, т.е. по своему смыслу всякая речь есть речь к Другому и с Другим. При этом сущностная структура речи не зависит от того, имеется ли в тот или иной момент актуально фиксированная адресация к определенному Другому. Будучи способом бытия вот-бытия как со-бытия, речь по существу есть *сообщение* (Mitteilung), так что в моей речи я всегда *разделяю* с Другим то, о чем говорю, посредством того, что говорю, посредством сказанного как такового. Следовательно, сообщение дает нам возможность усвоить то, о чем идет речь, т.е. вступить в бытийное отношение к тому, о чем идет речь, в отношение обхождения. В речи как сообщении осуществляется усвоение мира, в котором мы уже всегда существуем в бытии-друг-с-другом. Понимание сообщения представляет собой *приобще­ние* (Teilnahme) к *явному.* Всякое понимание — как следу­ющее за сообщением, так и одновременное с ним, — будучи со-бытием, есть приобщение. Сообщение следует понимать, исходя из структуры вот-бытия как бытия с Другим. Сооб­щение — это не что-то вроде переноса познаний и пережи­ваний из внутренней сферы одного субъекта во внутреннюю сферу другого; в сообщении становится явным бытие-друг-с-другом в мире, а именно на основе открытого мира, который становится явным в говорении друг с другом. Гово­рение друг с другом о чем-то — это не обмен переживаниями между двумя субъектами, но само бытие-друг-с-другом при обсуждаемой вещи, и лишь отсюда — в первоначальном со-бытии в мире — вырастает самопонимание.

Мы уже знаем, что явный мир представляет собой модус разомкнутости и принадлежит открытости вот-бытия. Сама же открытость сущностным образом определена расположен­ностью. Это значит, что во всякой речи всегда открывается также и само вот-бытие и его расположенность, тем более что речь есть его бытийная возможность. Следовательно, когда я разговариваю о чем-то с Другими, я тем самым всегда *выговариваю себя.* Само "некто" и его бытие-в-мире в данный момент всегда становятся явными в говорении, пусть даже так, что о расположенности "извещают" только интонация, модуляции голоса или темп речи. Итак, мы обнаружили четыре структурных момента, сущностным об­разом присущих самому языку: во-первых, *обговариваемое "то, о чем",* во-вторых, *сказанное "что",* в-третьих, *сооб­щение* и, в-четвертых, *извещение.*

Эти четыре момента суть не просто случайный конгломе­рат свойств, которые можно обнаружить в языке, рассмат­ривая его так и сяк, с разных сторон: эти структуры даны сами по себе в силу того обстоятельства, что сам язык есть бытийная возможность вот-бытия.

Что касается *извещения,* то следует иметь в виду, что сообщение имеет смысл говорения друг с другом о чем-то, стало быть, прежде всего и первично собеседники — в некотором смысле, который должен быть верно понят, заня­ты одной и той же вещью: тот, кто ее показывает — в более изначальном смысле, чем тот, кто внимает. Но говорение друг с другом нельзя трактовать так, как если бы собеседни­ки обращали внимание друг друга на собственные внутрен­ние переживания, которые каким-то образом обнаруживают себя с помощью звуков.

Четыре названных структурных момента в единстве при­надлежат сущности самого языка, и они сущностным образом определяют всякую речь; при этом некоторые из них могут отступать на задний план, но никогда не исчезают.

Различные дефиниции "сущности языка", которые до сих пор предлагались, — язык как "символ", как "выражение познания", как "извещение о переживаниях", как "сообщение" или как "формирование" собственной жизни — все они затрагивают лишь *одну* из феноменальных особенностей самого языка, которая и полагается в основу одностороннего сущностного определения. Впрочем, было бы мало проку, если бы кто-нибудь собрал и как-нибудь объединил различ­ные дефиниции языка, которые получили известность, — такие попытки останутся безрезультатными до тех пор, пока предварительно не будет выявлена целостная структура, в которой должен быть укоренен сам язык сообразно его бытию и которая позволяет понять его в качестве бытийной возможности вот-бытия. Смысл *научной логики* состоит в том, что она должна выявить возможности и способы исто­лкования, ступени и формы вырастающего в нем понятий­ного аппарата. Такого рода научная логика представляет собой не что иное, как *феноменологию речи,* т.е. λόγος'a. Все же остальное, что фигурирует под титулом "логика", есть лишь беспорядочная смесь из анализа мышления, по­знания, учений о значении, психологии образования поня­тий, а то и онтологии. Лишь в горизонте этой идеи "логики" становится понятной ее история, а вместе с тем и ход самого философского исследования в формальном аспекте.

Первую составную часть логики в верно понятом смысле составляет *риторика.* Феноменальная ориентация языка на представленные структуры вот-бытия позволяет понять сво­еобразную дефиницию, которую греки дали человеку: ζώον λόγον έχον, живое существо, способное говорить. Примеча­тельно, что у греков не было специального слова для обозна­чения языка, как не было и соответствующего понятия: они с самого начала понимают язык как речь, а речь непосредс­твенно связывают с ζώον, с жизнью — без более глубокого проникновения в сами структуры, но на основе первичного опыта речи как специфического способа существования вот-бытия.

Но поскольку в бытии-друг-с-другом речь выполняет осо­бую функцию, обеспечивая возможность детального обсуж­дения (Durchsprechens) чего-либо, и поскольку такое обсуждение легко принимает форму диспута, т.е. теоретического рассуждения, постольку именно у греков речь, говорение и λόγον*,* выполняют функцию теоретического обговаривания. Поэтому λόγον, получает смысл выявления того, что обгова­ривается, в его "откуда" и "почему". Тогда выявление сущего в его основаниях, сказанное, выявленное в речи, λεγόμενον как λόγον, представляет собой основание, внятое в понима­ющем понимании, *разумное;* лишь на этом пути λόγον получает свой производный смысл *разума,* как и ratio — средневековый термин, соответствующий λόγον'y, — имеет смысл *речи, разума* и *основания. Говорить о... означает: выявлять основание, обосновывать, позволять видеть сущее в его "откуда" и "почему".*

Мы получили феномен речи, который, таким образом, лежит в основании языка: *язык существует только пото­му, что существует речь,* но не наоборот. Это обстоятельство должно стать феноменально более отчетливым при рассмотрении следующих четырех пунктов: во-первых, речь и слушание; во-вторых, речь и молчание; в третьих, речь и молва; в-четвертых, речь и язык.

*а.) РЕЧЬ И СЛУШАНИЕ*

Бытийное осуществление открытости в ее обоих направ­лениях — в направлении разомкнутости мира и открытости вот-бытия в его расположенности при себе самом — это понимание как бытийное осуществление открытости; пони­мание осуществляется в модусе истолкования, которое пред­ставляет собой формирование, усвоение и сохранение того, что в понимании открыто. *Тогда сообразная значению (bedeutungsmässige) отчетливость этого истолкования есть речь;* отчетливость берется здесь в смысле значимости и бытия-в в связях отсылок. Речь, коль скоро мы понимаем ее только в аспекте открытости, есть бытийный модус пони­мания, а значит, способ бытия-в-мире.

Характерно, что слово "понимание" мы используем в двояком значении: во-первых, в смысле понимающего под­хода к чему-то, в акцентированном значении прорыва к разомкнутости, к открытости — в специфическом продукти­вном смысле, относящемся к особой категории людей, вы­полняющих функцию открытия, понимающих что-то впервые. Но, кроме того, мы используем слово "понимать" в смысле внятия, а именно — в смысле *слушать* и *услышать.* Если мы что-то недослышали, мы говорим: "Я не совсем понял". Понимание в первом смысле — как размыкание — сообщается в истолковании, а усвоение истолкования само представляет собой со-понимание как приобщение к открытому. В этом со-понимании "понимать" означает также и "слышать кого-то". Эта способность слышать Другого, с которым я существую, или же способность слышать себя самого, существующего способом говорения (что ни в коей мере не зависит от произнесения звуков в смысле говорения вовне), коренится в бытийной структуре изначального бытия-друг-с-другом.

Следует иметь в виду одно существенное обстоятельство: фонетическое говорение и акустическое слушание по своему бытию фундированы в говорении и слушании как бытийных модусах бытия-в-мире и со-бытия. Фонетическое говорение существует лишь потому, что существует возможность речи, и точно так же акустическое слышание существует только потому, что бытие-друг-с-другом изначально характеризует­ся как со-бытие в смысле слушания друг друга. Co-бытие — это не наличное бытие, пусть даже среди других людей: как бытие-в-мире, оно в то же время означает, что вот-бытие "послушно" Другим, слушает их, или же не слушает. Со-бы­тие имеет структуру *(по)слушания* по отношению к Другим, и лишь на основе этого первичного послушания существует нечто такое, как обособление, образование группы, форми­рование общества и т.п. В более точной формулировке слушание друг друга, в котором образуется со-бытие, — это согласие (Folgegeben) в бытии друг с другом, содействие в озабоченности. Отрицательные формы его осуществления — несогласие, не-слышание, противодействие и пр. — суть толь­ко привативные модусы самого послушания. На основе этой способности слышать, имеющей конститутивное значение для бытия-в, существует нечто такое, как *прислушивание.*

В феноменальном смысле прислушивание тоже более изначально, чем простое ощущение тона и внятие звука. Прислушивание тоже представляет собой понимающее слу­шание, т.е. "изначально и, прежде всего" мы слышим как раз-таки не шумы и звуковые комплексы, но тарахтящий мотор, трамвай, мотоцикл, колонну на марше, северный ветер. Чтобы "услышать" нечто вроде "чистого шума", нужно предварительно принять очень искусственную и сложную установку. Но тот факт, что, прежде всего, мы слышим именно мотоциклы, автомобили и т.п. (что в сущности-то звучит довольно странно), дает нам феноменологическое подтверждение того, что именно в нашем ближайшем бытии в мире мы уже всегда заняты самим миром, а не "ощущени­ями", которые, словно в каком-то театре, представляют вещи. Нам нет нужды обрабатывать и оформлять мешанину чувств, ибо мы как раз-таки первоначально существуем при том, что понято; первоначально ощущения и впечатления не входят в сферу естественного опыта.

Также и в слушании речи мы — первоначально — слы­шим сказанное, даже если мы не понимаем эту речь, или даже если она говорится на чужом языке, — все равно мы слышим, прежде всего, *непонятные* слова, но ни в коей мере не голые фонетические данности. Прежде всего, мы слышим сказанное — не сказанность и проговоренность как таковую, но "то, о чем" идет речь. Правда, мы можем одновременно вслушаться и в способ сказанности — в дикцию, — но и это возможно только в предварительном со-понимании того, о чем идет речь; ибо лишь тогда мы можем схватить то, как что-то говорится. Равным образом и ответная речь как таковая следует, прежде всего, из понимания того, о чем что-то сказано, из соответствующего смысла. Слушание принадлежит речи, как со-бытие — бытию-в-мире. Слушание и речь даны вместе с пониманием как два равноизначальных феномена. Слушание есть основной способ понимающего бытия-друг-с-другом. Говорить может лишь тот, кто может вести речь и слушать. Что для этого слушания вообще существуют вещи вроде ушных раковин и барабанных пере­понок, — это чистая случайность. Лишь там, где речь и способность слушать суть бытийная возможность, возможно также и прислушивание. Тот, кто не способен слушать в настоящем смысле этого слова, — в том смысле, который мы подразумеваем, когда говорим о ком-то "он не может услышать" (причем мы не считаем его глухим), — вполне способен прислушиваться, и именно потому, что голое, ли­шенное слышания "только-прислушивание" представляет со­бой определенную привативную модификацию слушания и понимания.

β) *РЕЧЬ И МОЛЧАНИЕ*

Конститутивное значение для речи имеет как слушание, так и *молчание.* Молчать может лишь сущее, бытие которого определяется тем, что оно может говорить. Но в феномена­льном смысле из этого следует: как *способ бытия речи, молчание есть определенный модус самовыговаривания о чем-то для Другого.* Тот, кто в бытии-друг-с-другом молчит, может сделать явным, "дать понять" что-то более собствен­ным образом, т.е. может говорить в более изначальном смысле, нежели тот, кто тратит много слов. Многословие ни в малейшей мере не гарантирует, что то, о чем идет речь, станет явным скоро и в широком объеме. Напротив, много­словие не только ничего не раскрывает, но может, как раз-таки все скрыть, сделать непонятным, заболтать. Однако молчание — это не просто немота. Скорее, именно немой стремится к речи и озвучиванию. Он говорил бы, если бы мог. Одно то, что кто-то нем, еще не доказывает, что он способен молчать; молчащий же как раз-таки может говорить, когда захочет. Впрочем, молчаливость, как и немота, тоже еще не доказывает, что данный человек молчит и способен молчать, — скорее, именно в говорении, и только в нем, можно по-настоящему молчать. Тот, кто никогда ничего не говорит, не может и молчать. Поскольку в молча­нии заключена возможность сделать что-то явным, и при этом оно, как модус осуществления речи, образует понима­ние, а вместе с пониманием обнаруживает и открытость вот-бытия, — постольку в бытии-друг-с-другом молчание способно *призвать и вернуть вот-бытие к его собственнейшему бытию,* причем именно тогда, когда вот-бытие в повседневности своего существования позволяет увлечь себя обговоренному миру и говорению о нем. Поскольку перво­начально говорение всегда представляет собой объявление чего-то в публичном бытии-друг-с-другом — в сообщении, — то, в конечном счете, призвание вот-бытия к нему самому, к его изначальной и настоящей расположенности, должно осуществляться в молчании, которое выступает здесь как модус речи и истолкования. Чтобы уметь молчать, нужно иметь, что сказать: когда открытость представляет собой настоящую и обширную разомкнутость мира, лишь тогда ей отвечает расположенность вот-бытия, открывающаяся в мо­дусе *умолчания,* — умолчание как форма расположенности, которая не только и не столько скрывает что-то, сколько — именно в озабоченном обхождении и в бытии с Другими — ставит бытие на первое место, прежде всех речей и дискус­сий о нем. Из такого умолчания происходит настоящее умение слушать, а в последнем конституируется настоящее бытие-друг-с-другом. Так в обоих этих феноменах — слуша­ния и молчания — становится зрима речь как бытийный модус вот-бытия.

*γ) РЕЧЬ И МОЛВА*

Теперь рассмотрим третий феномен, данный вместе с речью, — *молву.* В образовании открытости вот-бытия речь выполняет особую функцию: она растолковывает, т.е. в своем сообщении она выделяет отношения-отсылки значимо­сти. Сообщая, речь выговаривает выделенные таким образом значения и их связи. Когда слово выговаривается, выделен­ное в истолковании значение становится доступным для бытия-друг-с-другом. Слово выговаривается в публичность. Проговоренная речь сохраняет в себе истолкование. В этом состоит смысл того, что мы подразумеваем, когда говорим, что слова имеют значения. Значение слова и язык как целокупность слов суть истолкование мира и вот-бытия (бытия-в), сообщенное бытию-друг-с-другом. *Озвучивание растолкования есть омирщение открытости.*

Сообщение, когда оно настоящее и действительно услы­шано, обнаруживает понимающее со-бытие при том, что обговаривается. Поскольку сообщение высказано в слове, сказанное становится доступным для Других "на словах", т.е. как нечто в мире. Выговоренное предоставляет публич­ности понятность, в которой то, о чем говорится, не обяза­тельно должно быть аппрезентировано как подручное и наличное, т.е. проговоренная речь может быть понята и без изначального со-бытия при том, о чем говорится. Это значит, что в слушании и последующем понимании понимающее бытийное отношение к тому, о чем идет речь, может остаться неопределенным, безразличным, даже выхолощенным до чи­сто формального подразумевания того же самого, что подразумевалось и в изначальном понимании. Так при отсутствии понимающего бытийного отношения ускользает обсуждаемая вещь. Но когда обсуждаемая вещь ускользает, сказанное как таковое — слово, предложение, изречение — остается доступным в мире, а вместе с тем и известная понятность и растолкованность вещи. При отсутствии верного понимания речь, хоть и лишается своих корней, тем не менее, остается понятной, а поскольку такая — оторванная от своей почвы — речь всегда остается речью, ее можно пересказать и передать Другим без собственного понимания. Тогда слуша­ние речи уже не является приобщением к бытию с Другими при обсуждаемой вещи, ибо ведь сама вещь уже не получает изначального раскрытия: слушание здесь — это со-бытие при сказанном в смысле сказанности как таковой. Слушание становится здесь слушанием *голого проговаривания,* а по­нимание — пониманием *понаслышке.* То, что при этом услышано и некоторым образом понято, может быть переда­но Другим, и такая речь — речь как передача и пересказ — обнаруживает все большую беспочвенность того, что было проговорено изначально. Беспочвенность возрастает в пере­сказе в той мере, в какой ей отвечает закрепление выража­емого в речи мнения. Такого рода речь — беспочвенная речь, формирующаяся в пересказе, — представляет собой *молву.* Я подразумеваю под этим словом вполне определенный феномен, и в нем нет ничего от пренебрежительной оценки.

Молва сама положена вместе с вот-бытием и его сущест­вованием. Как и слушание, и молчание, молва представляет собой конститутивный феномен, данный вместе с речью как одним из способов бытия вот-бытия. Молва не сводится к сообщению в звучащих словах: сегодня молва в куда большей степени проистекает из написанного. В этом случае пересказ представляет собой не речь понаслышке, но слушание и говорение на основе прочитанного. Характерно, что при этом чтение осуществляется без понимания соответствующих ве­щей: такой читатель — по-видимому, такие читатели есть и в науке, — усваивает способность весьма искусно толковать о вещах, которые он никогда не видел. Здесь решающее слово в известной мере имеет сам факт высказанности: того, что нечто вообще сказано, и что говорится нечто определен­ное, уже достаточно, чтобы сказанное оказалось истинным, и чтобы кто-то подхватил его, чтобы передать дальше. То, о чем говорит молва, лишь подразумевается как нечто нео­пределенно пустое, потому что речь об этом лишена ориен­тиров. Отсюда проистекает тот факт, что когда люди, кото­рые должны обсудить какую-либо вещь, говорят о ней лишь понаслышке, они собирают в одну кучу всевозможные мне­ния, взгляды и толкования, т.е. лишь пересказывают то, что они выхватили из прочитанного или услышанного, не имея чувства, чтобы распознать, какое из своих или чужих мнений имеет предметное содержание, а какое нет. Забота об от­крытии направляется не на вещь, но на речь, и молва, господствующая именно в силу беспочвенности, укрепляется в своем господстве, которое есть бытийный способ истолкования вот-бытия. Беспочвенность молвы отнюдь не лишает ее публичного признания, но только способствует ему, ведь молва — это возможность истолкования чего-то без предва­рительного усвоения сути дела. Молва, которую может под­хватить кто угодно, как раз-таки освобождает от задачи собственного понимания. Того, кто говорит вместе с други­ми, в рамках молвы принимают всерьез. *Свободно парящее толкование, принадлежащее всем и не принадлежащее никому,* властвует над повседневностью, и вот-бытие всегда вырастает в такого рода толковании и все более врастает в него. Это толкование мира и вот-бытия, господствующее и закрепленное в качестве молвы, мы обозначим как *повсе­дневную растолкованность вот-бытия.*

Всякое вот-бытие движется в такой растолкованности, которая чаще всего совпадает с растолкованностью того или иного поколения и модифицируется вместе с ней. Эта растолкованность заключает в себе то, что говорят о мире и вот-бытии в публичном бытии друг с другом. То, что говорят — что говорит *"некто",* — направляет всякое толкование и тем самым определяет, каким станет понимание; стало быть, то, что говорит *"некто",*— это и есть то, что распоряжается различными бытийными возможностями вот-бытия.

Толкование — это обращение к чему-то, раскрывающее его как что-то. Решающее для толкования — то, что в нем что-то берется как *что-то.* Изначальность толкования заключается в том, каким образом это "как что-то" получено и усвоено. К примеру, сегодня говорят, — и все это слышат и уже слышали прежде, — что Рембрандт достоин уважения. *Некто* так говорит. Тем самым предзадан определенный подход к некоему Рембрандту и определенный взгляд на него: им восхищаются ео ipso, не ведая, почему, и даже если кто-то замечает, что сам он не находит здесь ничего интере­сного, он тем не менее восхищен Рембрандтом, потому что раз говорят, что так надо, значит, так оно и есть. Отшли­фованная молва публичной растолкованности подталкивает к индифферентной понятности и доступности толкуемых вещей для всех и каждого. Поэтому молва представляет собой неискоренимый, поскольку *укорененный в самом вот-бытии, способ бытия "некто",* способ, которым "не­кто" по преимуществу осуществляет свою власть.

*δ) РЕЧЬ И ЯЗЫК*

Растолкованность закрепляется тем прочнее, что сооб­щенная речь всегда высказана, а проговоренность истолкования (язык представляет собой именно и только это) переживает свой рост и упадок. Язык сам существует способом вот-бытия. Нет языка вообще, в смысле некоторой свободно парящей сущности, к которой были бы причастны так назы­ваемые реальные единичности. В своем бытии всякий язык — как и само вот-бытие — *историчен.* Бытие языка, в котором вот-бытие всегда первоначально движется, кажется равномерным и ничем не связанным лишь потому, что оно не принадлежит ни одному определенному, существующему здесь и теперь вот-бытию, т.е. потому, что ближайшим образом язык существует в качестве "некто". На основе этого становится, возможно, изначальное усвоение языка, или из­начальное собственное бытие в нем. В известном смысле это бытие в языке может возникнуть на основе овладения неким множеством слов, но может вырасти также из изначального понимания вещей. Поскольку язык есть модус существова­ния вот-бытия, так что его бытийная структура — это целиком и полностью структура вот-бытия, постольку суще­ствует нечто такое, как "мертвые языки". Как проговарива­емый, язык уже не растет, тем не менее, возможно, что он еще продолжает жить как речь и растолкованность. "Смерть" языка не исключает "жизнь" принадлежащей ему речи и открытости, подобно тому, как умершее вот-бытие еще может ожить в значительном историческом смысле, быть может, куда более собственным образом, чем в то время, когда оно существовало в собственном смысле слова. Вло­женная в язык открытость может сохраняться, или же обновляться, и после его "кончины". Например, в настоящем историческом понимании вот-бытия римлян латынь жива, хоть и считается "мертвым" языком. Использование же этого языка как особого языка церкви уже не репрезентирует его в качестве "живого". Не случайно, что язык церкви — "мертвый" язык; церковная латынь "мертва" не потому, что способствует международной понятности догматов, тезисов, дефиниций и канонов, но потому, что она, как "мертвый" язык, уже не сможет претерпеть никаких изменений в значении слов, потому что она представляет собой форму выражения, приспособленную для закрепления определен­ных тезисов и мнений, — тогда как во всяком "живом" языке связи значений постоянно модифицируются вместе с расто­лкованностью всегда историчного вот-бытия. Если такие тезисы перевести, то это был бы перевод на историчное понимание данного момента, так что эти тезисы тотчас потеряли бы свою нивелированную однозначность.

Язык имеет свое собственное бытие лишь пока в нем на почве понимания, т.е. заботы об открытости вот-бытия, прирастают новые связи значений, а вместе с тем, хотя и не обязательно, новые слова и обороты. Он меняется, посколь­ку проговаривается на разных ступенях толкования вот-бытия, что не всегда проявляется в словесных выражениях. Внутри господствующего языка, в котором существует само вот-бытие и его история, каждая эпоха и каждое поколение в свою очередь имеют свой особый язык и присущие ему специфические возможности понимания. Это отчетливо про­является в преобладании определенных слов и формул. Например, до войны тенденция нашего толкования вот-бытия была направлена на "жизнь" и "переживание". Все вокруг — вплоть до философии — говорило о "жизни" и "переживании". Сегодня же эти слова лишены прежних привилегий, многие боятся их даже произносить. Вместо этого мы сегодня говорим о "проблематичности существова­ния" и о "принятии решения". Уже стало хорошим тоном, чтобы существование было "проблематичным". Нынче все — "решение", неизвестно только, "решились" ли на что-то те, кто так говорит, или только намереваются это сделать, — так же, как прежде было неясно, то ли те, кто говорит о "переживании", в самом деле, еще могут что-то "пережить", то ли эта возможность уже исчерпана, и именно поэтому о ней пошла молва. Лозунговые слова и фразы суть метки молвы, последняя же представляет собой один из способов существования вот-бытия.

Но и те значения, что обретены более или менее изнача­льно, и слова, на которых они отчеканены, будучи выгово­рены, тоже препоручаются молве. Однажды произнесенное слово принадлежит всем, и нет никакой гарантии, что в его повторении кем-то будет воспроизведено и его изначальное понимание. Однако такая возможность подлинного со-речения существует и документирует себя, прежде всего в том, что открытость, данная вместе с тем или иным словом, может быть исправлена и развита посредством определенных предложений. Более того, иногда именно высказанная речь впервые позволяет отчетливо постигнуть бытийные возмож­ности, которые были даны и прежде, но всегда только в безотчетном опыте. В слове открытость вот-бытия, в особен­ности его расположенность, может стать зримой таким об­разом, что через это для вот-бытия высвобождаются новые бытийные возможности. Так речь, прежде всего *поэзия,* может высвобождать даже новые бытийные возможности вот-бытия. Тем самым речь положительно удостоверяет себя в качестве *модуса вызревания и проявления (Zeitigung) самого вот-бытия.*

*§ 29. Ниспадение как основное движение вот-бытия*

а) МОЛВА

Как речь, молва имеет бытийную тенденцию открытия; в этом смысле повседневная растолкованность живет в молве. Формы молвы весьма разнообразны, но все они суть формы специфического бытия-в-мире: вот-бытие идет навстречу "некто", и "некто" перенимает то, что вот-бытие считает собственными событиями — событиями, в которых оно решает, как ему быть. Сегодня особенно легко продемонстри­ровать это бытие способом "некто"[[136]](#endnote-136).

Сегодня на конгрессах принимают решения насчет мета­физики или еще более высоких материй. Все, что нужно сделать, первым делом вносится в повестку дня: что ни день, люди собираются вместе, и каждый ждет, чтобы Другой что-нибудь сказал; что не сказано, то не имеет никакого веса, ибо некто успел высказаться. Если все выступающие ораторы мало что смыслят в деле, то считается, что множе­ство непониманий в сумме так-таки даст хоть какое-то понимание. Сегодня есть люди, которые переезжают с кон­гресса на конгресс и полагают, что при этом действительно что-то происходит, и что они действительно что-то делают; в сущности, увиливая от работы, люди ищут в молве прибе­жище для своей, конечно, неосознанной беспомощности. Не следует воспринимать характеристику данного феномена как моральную проповедь или что-то в этом роде, для подобных вещей здесь не место. Наша задача — только указать на феномен, на возможность, имеющую конститутивное значе­ние для структуры вот-бытия. Не нужно думать, что наше время особо отмечено этим феноменом. Античная софистика в своей сущностной структуре была тем же самым, хотя в чем-то она, вероятно, была не столь безрассудна. Мнимая занятость опасна, прежде всего, потому, что при этом некто пребывает bona fide, т.е. полагает, что все обстоит наилуч­шим образом, и люди обязаны участвовать в конгрессах. Эта своеобразная форма молвы, целиком и полностью подчиняющая себе вот-бытие в бытии-друг-с-другом, представляет собой функцию открытия, но только в примечательном модусе *сокрытия.*

Для того чтобы речь могла скрывать, истолковывать что-то дефективным образом, вовсе не требуется явного намерения обмануть, сознательно выдать в речи одно за другое: уже беспочвенного проговаривания и пересказа до­статочно, чтобы модифицировать бытийный смысл речи — истолкование как формирование открытости — в сокрытие. Молва, поскольку она всегда обращается к вещи без ее изначального понимания, всегда и изначально является *скрывающей сама по себе.* Как сообщение, молва ставит какое-либо воззрение или мнение впереди раскрытой или раскрываемой вещи. Дефективный модус размыкания мира представляет собой его *загораживание,* а соответствующий модус сокрытия расположенности — *искажение.* Когда определенные формы настроения, чувствования выставляю­тся напоказ, образуется расположенность, которая искажает данное вот-бытие, превращая его в другое, так что в бытии-при-себе-самом вот-бытие уже не совпадает с самим собой и не является тем, что оно есть собственно. *Загораживание и искажение суть модусы ниспадения* истолкования, а вместе с тем и открытости вот-бытия.

Молва более скрывает, чем открывает. Она скрывает, прежде всего, постольку, поскольку задерживает открытие, а именно в силу мнимой уже-открытости, которая ей прису­ща. Поскольку вот-бытие, прежде всего, пребывает в "некто", последнее же имеет свою растолкованность в молве, посто­льку именно в бытийной тенденции вот-бытия к "некто" показывает себя тенденция к сокрытию. И коль скоро это сокрытие происходит вопреки всем отчетливым намерениям, в нем и в тенденции к нему проявляется бытийная структура вот-бытия, данная вместе с самим вот-бытием. В сокрытии, которое обнаруживает само вот-бытие, дает о себе знать своеобразный способ существования, который мы обозначим как *оттеснение вот-бытия от себя самого* — оттеснение от его собственной изначальной расположенности и разомкнутости. Назовем этот способ бытия, заключающийся в том, что вот-бытие в своем бытии как повседневности отте­сняет себя от себя самого, *ниспадением.*

Термин "ниспадение" обозначает определенное *бытийное движение в свершении вот-бытия,* и опять же его не следует понимать в оценочном смысле, как если бы он маркировал нечто вроде привходящего дурного качества вот-бытия, на которое можно было бы посетовать, и кото­рое, может быть, будет устранено на более высокой ступени культурного прогресса человечества. Так же, как откры­тость, со-бытие и бытие-в, ниспадение представляет собой конститутивную бытийную структуру вот-бытия, а именно специфический феномен бытия-в, в котором вот-бытие все­гда имеет свое бытие ближайшим образом. Тому, кто при­держивается ориентации на "между" миром и вот-бытием, пребывание в модусах "некто" и молвы покажется безопорным и шатким состоянием этого бытия. Между тем, эта безопорность есть именно то, что образует самую прочную повседневность вот-бытия, — модус ниспадения, в котором вот-бытие теряет себя самое.

b) ЛЮБОПЫТСТВО

Второй модус безопорности обнаруживается в другом способе существования вот-бытия — в *любопытстве.*

Как было сказано, истолкование, как формирование от­крытости, представляет собой первичное познание. Откры­тость имеет конститутивное значение для бытия-в. Всякая озабоченность как таковая, поскольку она аппрезентирует разомкнутый окружающий мир (мир труда) в его отсылках, представляет собой открытие и истолкование. Озабоченность на что-то ориентируется и чем-то направляется. Озабочен­ность, забота которой закреплена в некотором "ради-чего", и которая движется в "для-того-чтобы", направляется *осмо­трительностью.* Осмотрительность, ориентированная на присутствие заботливости, задает ход и средства осуществ­ления, подходящий случай и "свое" время для всех дел, за которые мы принимаемся и для всех замыслов, которые мы исполняем. Эта зримость, присущая осмотрительности, пред­ставляет собой сформировавшуюся возможность озабоченно­го открытия, видения. При этом видение не сводится к видению глазами, в нашем использовании этот термин вооб­ще не имеет первичной связи с чувственным внятием, но обозначает озабоченную и заботящуюся аппрезентацию в широком смысле.

Уже *Августин* обратил внимание на это своеобразное преимущество видения перед прочими формами внятия, хотя, в конечном счете, не сумел прояснить этот феномен. Так, в своих *Confessiones[[137]](#endnote-137)*, обсуждая concupiscentia oculorum, так называемую "похоть очей", он говорит: Ad oculos enim videre proprie pertinet, видение принадлежит собственно глазам. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Но мы применяем это слово "ви­деть" также и к другим чувствам, а именно когда они дают нам какое-нибудь знание. Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Мы ведь не говорим: "послушай, как это отливает красным", или "понюхай, как блестит", или "отведай, как ярко", или "потрогай, как сверкает"; во всех этих случаях мы говорим *"смотри",* говорим, что все это видно. Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, мы ведь говорим не только: "посмотри, как светится", что доступно только глазам, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Мы говорим также: "смотри, как звенит", 'смотри, как пахнет", "посмо­три, какой в этом вкус", "посмотри, как это твердо". Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Поэтому чувственное познание вообще называется "похотью очей", ибо если дело идет о познании, то и другие чувства в силу известного сходства присваивают себе обязанность видеть, принадлежащую пре­жде всего глазам. Другие чувства в известной мере присва­ивают себе этот способ осуществления внятия, поскольку дело идет о cognitio, о постижении чего-либо. Здесь стано­вится ясно, что в плане внятия видение имеет преимущество, и поэтому его смысл не сводится к одному только внятию глазами; видение отождествляется здесь с постижением, что имело место уже у греков. *Августин* не пытается прояснить само это преимущество видения и не исследует его роль в бытии вот-бытия, хотя и высказывает в этом фрагменте ряд глубоких соображений о сущности concupiscentia oculorum.

Нечто подобное мы находим и в античной философии. Трактат, который в собрании произведений *Аристотеля,* посвященных онтологии, стоит на первом месте, начинается со следующего положения: πάντες άνθρωποι τοϋ είδέναι όρέγονται φύσει[[138]](#endnote-138). В бытии человека сущностным образом заложена забота о видении. Этим положением *Аристотель* начинает свою "Метафизику", где, собственно, оно трактуе­тся превратно, но как бы то ни было, именно этим положе­нием он начинает свое вводное исследование, имеющее целью выяснить происхождение теоретической позиции (Verhaltens) человека, как ее тогда видели греки. Так вот, у *Аристотеля* именно любопытство оказывается той изна­чальной позицией, которая мотивирует теоретическую пози­цию, θεωρείν, разумеется, только в греческом смысле. Это, конечно, односторонняя интерпретация, но она мотивирова­на греческим способом рассмотрения вещей. Для нас суще­ственно только то, что είδέναι (которое нельзя переводить как "знание") действительно имеет конститутивное значение для φύσις человека.

Озабоченное обхождение в повседневности может обрести покой, будь то в смысле паузы для отдыха или в смысле завершения дела, которым мы озабочены. Такого рода покой и отдых суть модус озабоченности, ибо в состоянии покоя забота не исчезает, только мир в состоянии отдыха уже не аппрезентирован для озабоченного исполнения каких-либо замыслов. Теперь мир выходит навстречу уже не осмотрите­льности, но праздному пребыванию-при. В таком пребывании-при видение освобождается от осмотрительности: оно уже не связано специфическими отношениями отсылок, как они определяют встречу мира труда. Это освобождающееся — высвобождающееся из осмотрительности — видение, как модификация озабоченности, все еще остается заботой, т.е. теперь забота вкладывается в это освобожденное голое ви­дение и внятие мира.

Но видение — это внятие далекого. Забота видения, ставшего свободным, есть озабоченность далеким; это зна­чит, что вот-бытие как бы перепрыгивает ближайший мир озабоченности — повседневный мир труда — и отклоняется от него. Как свободно парящее видение — взгляд вдаль — праздное пребывание ео ipso не пребывает более при бли­жайшем, и это уже-не-пребывание при ближайшем предста­вляет собой заботу открытия и приближения того, что еще не испытано, т.е. не испытано в повседневности, — заботу "отойти от" того, что всегда и ближайшим образом подручно.

Отдых высвобождает заботу *любопытства;* ее высвобо­ждение означает, что она присутствует уже всегда, но как бы связана, вынуждена в своем видении и внятии следовать за встречающимся миром. Первую специфическую структуру этого высвобожденного видения — видения *внешнего вида* мира, который видится голому взгляду — составляет *безостановочность* (Unverweilen). Безостановочность означа­ет, что вот-бытие не задерживается на чем-то, что схвачено определенно и тематически, напротив, предпочтение отдае­тся характерному перескакиванию с одного на другое, что составляет конститутивную черту любопытства.

Пребывать в праздности — это не то же, что "уставиться" на наличное. Перерыв в выполнении какой-то определенной работы — это не то же, что ее "консервация", которая как бы фиксирует мою озабоченность в одной точке: отдых ео ipso представляет собой отход от ближайшего и знакомого. Однако то новое, что аппрезентирует внятие любопытства, тоже не является тематическим. Это можно уяснить на примере структуры аппрезентации в озабоченности. Эта аппрезентация окружающего мира исходит из того, на чем первоначально задерживается забота, из того, ради чего что-то предпринимается. Каким же образом осуществляется приближение мира в безостановочном внятии любопытства?

Будучи заботой голого внятия встречающегося мира и увлеченности им, озабоченность любопытства направляется не на связывающее и тематическое присутствие, не на определенное "ради-чего" в мире, которое только и надлежит видеть, не на определенные вещи и события мира: любопы­тство аппрезентирует ту или иную вещь исключительно только для *того, чтобы ее увидеть,* т.е. для того, чтобы, увидев нечто, всякий раз переходить к ближайшему иному. 'Ради-чего" любопытства — это не определенное присутст­вие, но возможность непрерывной смены присутствия, т.е. безостановочность любопытства озабочена, в сущности, только необязательностью дела, голой занимательностью мира. Здесь дело идет о бытии-в-мире, которому соответствует характерная расположенность — определенное беспокойство и возбуждение, которое по своему смыслу таково, что насто­ятельность и нужды повседневного вот-бытия его никак не затрагивают, которое безопасно и не связано какими-либо обязательствами. Этот вид расположенности аппрезентирован вместе с соответствующим присутствием, которым озабочено любопытство, коротко говоря, безостановочная озабочен­ность видения, озабоченность только тем, чтобы видеть, обеспечивает *рассеянность. Безостановочность и рассе­янность* принадлежат бытийной структуре охарактеризо­ванного феномена любопытства. В рассеянности растворяется избирательность и равномерность озабоченного, исполняю­щего что-то обхождения и соответствующего отношения к миру, поскольку присутствие того, чем озабочено любопыт­ство, — того, что нужно увидеть, — сущностным образом и постоянно меняется, поскольку само любопытство обеспечи­вает себе именно эту смену.

Эти два характера — безостановочность и рассеянность - образуют в вот-бытии своеобразную, *безместность.* За­бота о приближении всегда нового мира и все новых Других (например, кто-то все время ищет новых знакомств), но с единственной целью постоянно видеть что-то новое, обнару­живает себя как возможность, в которой вот-бытие выходит из повседневно обычного и теряется в необычном. Эта рас­сеивающая безостановочность, имеющая конститутивное значение для самого вот-бытия, скрывает в себе модус беспочвенности, образ существования, в котором вот-бытие оказывается всюду и нигде и стремится к тому, чтобы избавиться от себя самого. В таком любопытстве вот-бытие организует *побег от самого себя.*

В феномене любопытства, как и в феномене молвы, показывает себя ниспадение как вид бытия. Любопытство и молва суть конститутивные способы существования бытия-в-мире. "Некто", которое в молве определяет общественную растолкованность, в то же время направляет и размечает пути любопытства. Оно говорит, что нужно посмотреть и прочитать, и наоборот, то, что открыло любопытство, ста­новится и предметом молвы. Эти два феномена, эти две тенденции к беспочвенности, не просто соседствуют друг с другом, но одна из них влечет за собой другую. Бытие всюду и нигде, присущее любопытству, препоручается молве, ко­торая принадлежит всем и никому.

с) ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ

Я сам предоставляю вот-бытие, как повседневное бытие-друг-с-другом в мире, молве и любопытству. Как озабоченность, оно озабочено также и сокрытием своей открытости. Например, в своих толкованиях оно видит себя самое на основе растолкованности "некто" и наряду с прочим всегда обеспечивает себе также бегство от самого себя. Коль скоро мы сказали, что вот-бытие озабочено также и самим своим ниспадением, следует заметить, что в этой озабоченности ниспадением последнее первоначально как раз-таки не ста­новится явным, как если бы оно было отчетливой целью вот-бытия. Напротив, поскольку в своем любопытстве вот-бытие в определенных границах знает и обсуждает в молве все, постольку скорее утверждается мнение, будто это бытие в качестве "некто" и есть собственное и подлинное бытие. Общезначимость, которой наделено все, что говорят, и то, как смотрят на вещи, является для публичности и для "некто" как раз-таки самым надежным ручательством за изначальность его бытия. Это значит, что и самоистолкова­ние повседневного бытия-друг-с-другом входит в сферу этой мнимости. Но тем самым в вот-бытие входит *двусмыслен­ность* — третий феномен ни спадения, функция которого состоит в том, что он специфическим образом усиливает ниспадение, данное в молве и любопытстве.

Это двоякая двусмысленность. Во-первых, она затрагива­ет мир, т.е. то, что встречается и происходит в бытии-друг-с-другом. В этом аспекте усиление ниспадения, как оно исходит от двусмысленности, имеет функциональный смысл удержания вот-бытия под гнетом "некто". Во-вторых, наряду с миром, двусмысленность затрагивает и само со-бытие, мое бытие и бытие Других. В аспекте этого бытия-друг-к-другу усиление ниспадения означает предварительный подрыв на­стоящей укорененности вот-бытия в нем самом, т.е. двусмы­сленность не позволяет ему достичь изначального бытийного отношения в бытии-друг-с-другом.

Поскольку в повседневном бытии-друг-с-другом все, что встречается в мире, доступно каждому, и каждый может об этом говорить, постольку вскоре становится, собственно, несущественно, кто живет на основе настоящего понимания, а кто нет. Способность высказываться и навык известного повседневного понимания всего, что только есть на свете, может возрасти в публичности до такой степени, что расто­лкованность, в которой движется "некто", с легкостью по­дыгрывает всем и во всем. Так в атмосфере публичности разыгрывается нечто двусмысленное: дело выглядит так, будто оно усматривается и обсуждается по-настоящему, но, в сущности, это не так, — и то, что выглядит как ненастоя­щее, вполне может оказаться настоящим.

Но двусмысленность затрагивает не только то, какие вещи доступны для нашего пользования и наслаждения, и как мы ими распоряжаемся: ее сфера значительно шире. Все знают и говорят о том, что имеет место, что, как мы говорим, случается, но помимо этого всякий уже способен судить о том, чего еще нет, но что, собственно, следует сделать. Всякий и всегда уже заранее почувствовал то, что чувствуют и о чем догадываются также и Другие. Этот способ бытия, состоящий в том, чтобы "держать нос по ветру", это чутье на слухи, является самым каверзным способом, каким двусмысленность удерживает вот-бытие под своим гнетом. Ибо если бы однажды то, о чем все догадывались и что предчув­ствовали, в самом деле, осуществилось, то оказалось бы, что именно двусмысленность уже позаботилась об отмирании интереса к этой вещи; ибо этот интерес существует только в качестве любопытства и молвы, и лишь постольку, поско­льку имеется возможность ни к чему не обязывающего только-чувствования вместе с Другими. Молва обеспечивает только возможность чувствовать что-то вместе с Другими, но не обязанность приступить к делу; т.е. у тех, кто "держит нос по ветру", совместная занятость чем-то отсекает все последствия, как только приближается осуществление. Ведь осуществление вынуждает вот-бытие вернуться к себе само­му. Для публичного взгляда на вещи такое бытие скучно, и потом, при виде осуществления того, что предчувствовалось, молва всегда наготове с утверждением: конечно, это можно было сделать, ибо ведь все это уже предчувствовали. Более того, в конечном-то счете молва даже негодует, когда то, что предчувствовалось и постоянно обсуждалось, *действительно* осуществляется, ибо это лишает ее возможности почувство­вать что-то еще насчет этой вещи.

Двусмысленность публичной растолкованности, опреде­ленная любопытством и молвой, подавляет бытие-в-мире постольку, поскольку выдает предчувствие и предваряющее обсуждение чего-то за собственное свершение, а на осущес­твление и понимание той или иной вещи ставит клеймо незначительности. За счет этой двусмысленности публичная растолкованность обеспечивает себе постоянное преимущество — тем большее, чем лучше она подыгрывает любопытс­тву, предоставляя ему то, что оно ищет: то, чего сегодня еще нет, но что может появиться завтра.

Но когда вот-бытие вкладывает себя в молчаливое осуще­ствление, его время отличается от времени молвы: для публичного взгляда это куда более скучное время, ибо молва живет в более быстром темпе, — поэтому всякий раз, когда то, что давно предчувствовалось, происходит, оказывается, что оно произошло слишком поздно, т.к. молва уже давно перешла к чему-то другому, новейшему. Так молва и любо­пытство заботятся о том, чтобы собственное и действительно новое создание (творение) ео ipso оказалось для публичности устаревшим, и потому чаще всего оно высвобождает и утверждает себя в своих позитивных возможностях лишь тогда, когда теряет силу молва в ее скрывающе-подавляющей функции, или же когда сокрытие устраняется явным образом. Это происходит в процессе действительного освобождения прошлого как *истории.* Подлинная историческая наука есть не что иное, как борьба против этого бытийного движения вот-бытия — сокрытия посредством публичного самоистол­кования.

Но — во-вторых — любопытство и молва в их двусмыс­ленности подчиняют себе даже бытие-друг-с-другом как та­ковое. Когда мы говорим ближайшим образом: на основе ближайшего окружающего мира и о том, что в этом ближай­шем повседневном мире тоже может быть "вот", — это значит, что Другой соприсутствует на основе того, что мы о нем услышали, что о нем говорят, на основе того, откуда он появляется. В изначальное бытие-друг-с-другом, исходящее из совместной озабоченности той или иной вещью и миром, перво-наперво проникает молва. Это значит, что первым делом каждый следит за тем, как Другой поведет себя, и что он скажет на то-то и то-то. Бытие-друг-с-другом в качестве "некто" — это отнюдь не учтиво-безразличное пребывание рядом: скорее, это настороженное наблюдение друг за дру­гом, взаимная тайная слежка. Этот вид бытия-друг-с-другом может вкрадываться во все отношения между людьми, вплоть до самых непосредственных, так что, например, дружба, которая изначально состоит в решимости совмест­ного начинания в мире, при котором один предоставляет другому свободу, может свестись к постоянной упреждающей слежке за тем, как Другой демонстрирует то, что подразу­мевается под дружбой, к постоянному контролю за тем, насколько Другой с этим справляется. Когда такого рода со-бытие с Другим вступает в игру с обеих сторон, дело может дойти до самых глубокомысленных разговоров и раз­бирательств, и люди будут думать, что они сдружились. Таким образом, молва и любопытство с самого начала лиша­ют специфические возможности бытия-друг-с-другом той почвы, в которой они укоренены и из которой они должны вырастать. "Друг-с-другом" представляет собой "Друг-против-друга", скрытое под маской "Друг-для-друга", мнимая содержательность и подлинность которого обеспечивается только за счет интенсивности говорения.

Двусмысленность как бытийный способ повседневной от­крытости вот-бытия, показанный в феноменах молвы и любопытства, делает зримым то, каким образом вот-бытие в своей бытийной тенденции к "некто" ускользает от самого себя, и более того: что в своей повседневной озабоченности оно само в себе распаляет и усиливает эту тенденцию. Бытие к миру, равно как и к Другому и к самому себе, постоянно искажается проникающим в него "некто".

Вот-бытие в качестве "некто" движется словно бы в некоем *водовороте,* который затягивает его в "некто", при этом, постоянно отрывая его от вещей и от себя самого, и, как водоворот, вовлекает его в постоянство оттеснения. Так в растворении в "некто" дает о себе знать беспрерывное бегство вот-бытия от возможного изначального бытия-в и со-бытия.

d) ХАРАКТЕРИСТИКИ НИСПАДЕНИЯ КАК ОСОБОГО ДВИЖЕНИЯ

Феномен ниспадения, представленный как способ бытия вот-бытия, показывает в своей структуре также и *особое движение,* характеристики которого мы должны теперь наметить.

Озабоченность никогда не дана в качестве индифферент­ного бытия-в-мире, подобно, скажем, чистому наличию ве­щей: бытие-в как бытие-друг-с-другом представляет собой растворение в мире, которым вот-бытие озабочено. Поско­льку "некто" есть способ бытия, который обнаруживает само вот-бытие, постольку вместе с молвой, т.е. с публичной растолкованностью и двусмысленностью, формируется воз­можность упустить самого себя, искать себя только в "не­кто". Эту возможность формирует само вот-бытие, т.е. оно само задает ее для себя как возможность упустить себя самое. Следует заметить, что этот своеобразный способ бы­тия — ниспадение — существует не в силу каких-либо обстоятельств или случайностей, исходящих от мира; скорее, само вот-бытие, как ниспадающее, имеет в своем бытии *искусительный* характер, поскольку оно само предоставля­ет себе возможность ниспадения. Как это искусительное, вот-бытие само держится своего ниспадения, а именно по­стольку, поскольку оно формирует для себя видимость, будто растворение в "некто" и в молве гарантирует ему все богат­ство собственных бытийных возможностей. Это значит, что *соблазнительное ниспадение является успокоительным.* Так на почве ниспадения вызревает безразличие к вопросу о бытии в модусе "некто", тем более — к задаче модифици­ровать это бытие. Но эта успокоительность ниспадения представляет собой не что-то вроде остановки в его движении, но его медленное нарастание. В покойной самопонят­ности такого бытия вот-бытие как бы дрейфует в направле­нии *отчуждения* от самого себя, т.е. соблазнительное успокоение по своему смыслу является отчуждающим, а именно так, что вот-бытие не оставляет для себя ни одной открытой бытийной возможности, разве что возможность бытия в качестве "некто".

Феноменальные характеры движения ниспадения — *ис­кусительное, успокоительность* и *отчуждение* — делают ясным, что вот-бытие, сущностным образом выданное в мир, *пленяет* себя самое в своей же собственной озабоченности. В этой тенденции ниспадения вот-бытие может зайти насто­лько далеко, что перекрывает для себя возможность верну­ться к себе самому, т.е. вообще перестает понимать эту возможность.

В отношении всех этих феноменов главное — всегда видеть их в качестве характерных и первичных видов бытия повседневного вот-бытия. В мои намерения не входит делать из изложенного какие-либо моральные выводы и т.п. Моя цель состоит и может состоять только в одном: показать эти феномены в качестве структур вот-бытия, чтобы — на это нацелены все рассмотрения — отталкиваясь от них увидеть вот-бытие не на основе какой-либо теории человека, но увидеть базовую определенность его бытия именно из его ближайшей повседневности и вернуться от нее к самим фундаментальным структурам. Все названные феномены — это характерно именно для "некто" — вот-бытие никоим образом не осознает и не стремится к ним: помимо прочего, именно самопонятность, в которой осуществляется это дви­жение вот-бытия, принадлежит бытию в модусе "некто". Самопонятность, не-осознанность и не-намеренность означа­ют, что "некто" как раз-таки не раскрывает те бытийные движения, которые вот-бытие как бы совершает в этом модусе, ибо ведь раскрытие, образующее модус "некто", представляет собой сокрытие.

е) ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ ВОТ-БЫТИЯ В ГОРИЗОНТЕ НИСПАДЕНИЯ

Феноменологически прояснить структуру ниспадения мо­жно, далее, и так, чтобы исходя из нее самой увидеть фундаментальные структуры самого вот-бытия. Попытаемся хотя бы в общих чертах наметить горизонт этих фундамен­тальных структур, как он очерчен в феномене ниспадения.

Озабоченность равным образом включает в себя как осмотрительное делание в широчайшем смысле, так и чисто созерцательное пребывание, и то и другое — опять же, как в покойной беззаботности, так и в беспокойном опасении. Уравнивание и исчезновение вот-бытия в "некто" представляет собой распад вот-бытия, скрытый публичностью и повседне­вностью "некто". Этот распад вызревает как *отпадение вот-бытия от своей собственности* в охарактеризованное ниспадение. При этом *собственность* следует понимать в буквальном смысле: как обладание-собой-при-себе-самом. Отпадение представляет собой конститутивное для самого вот-бытия падение, поскольку вот-бытие есть сущее харак­тера бытия-в-мире, и поскольку оно всегда мое. Такого рода бытийная тенденция — падение — a priori возможна лишь на основе *склонности к нему.* Эта склонность, к которой возвращается феноменальный анализ ниспадения, образует базовую структуру вот-бытия, которую мы обозначаем как *обреченность.* Мы используем здесь слово "обреченность" не в смысле факта, но в значении "происшествия" как "встречи с чем-то" и "познания чего-то", так что под "обре­ченностью" здесь подразумевается не какое-то определенное состояние, но одна из *экзистенциальных* структур. Обре­ченность — это не что иное, как *бегство вот-бытия от себя самого,* бегство от себя самого в открытый им мир. В бытийном плане склонность не есть что-либо изначальное: она в себе самой отсылает обратно к некоторому возможному *влечению.* Склонность имеется лишь там, где есть сущее, определенное через влечение. Со своей стороны склонность и влечение должны получить еще более фундаментальное определение в феномене, который мы обозначим как *заботу.*

Здесь следует отметить, что экспликация этих структур вот-бытия не имеет ничего общего с учениями об испорчен­ности человеческой природы или теориями первородного греха. То, что здесь представлено, — это чисто структурное рассмотрение, *предшествующее* всем рассмотрениям такого рода. Его следует строго отграничивать от теологического рассмотрения. Возможно, все эти структуры вновь появля­ются и в теологической антропологии, быть может, даже с необходимостью; я не могу судить о том, как это происходит, потому что ничего не смыслю в этих вещах, хотя саму теологию я знаю, но от знания до понимания еще лежит большой путь. — Поскольку данный анализ вновь и вновь встречает превратное понимание, я подчеркиваю, что здесь не излагается какая-либо скрытая теология, этот анализ в принципе не имеет с теологией ничего общего. Эти структу­ры равным образом могут определять вид бытия человека или идею человечества в *кантовском* смысле независимо от того, предполагаем ли мы, подобно *Лютеру,* что человек "погряз в грехе", или что он уже пребывает в status gloriae. Первоначально ниспадение, распад и все эти структуры не имеют ничего общего с моралью, нравственностью и т.п.

*§ 30. Структура "не-по-себе"*

а) ФЕНОМЕН БЕГСТВА И БОЯЗНИ

Но прежде, чем перейти к анализу этих первичных стру­ктур вот-бытия, следует более детально эксплицировать один уже выявленный феномен — *бегство вот-бытия от себя самого.* В качестве отправного пункта для этого мы выявим, *от чего* бежит вот-бытие в своем бегстве, — чтобы одновре­менно показать в этом бегстве и базовую расположенность вот-бытия, которая имеет конститутивное значение для его бытия как заботы и именно поэтому скрывается наиболее основательно.

Спрашивается: что представляет собой это бегство вот-бытия от себя самого? Что есть то, *от чего* оно бежит? Формально можно сказать, что оно бежит от какой-то угрозы. Тогда каким образом испытывается эта угроза и то, что угрожает? Первично угрожающее дано не в бегстве, но в том, что фундирует само бегство, а именно в *боязни.* Всякое бегство коренится в боязни. Но не всякое уклонение от... непременно должно быть бегством, а вместе с тем и боязнью.

В античном понятии "φυγή" и в средневековом понятии "fuga", которое мы переводим просто как "боязнь", по боль­шей части смешаны оба эти значения. Иногда *"бегство"* означает то же, что "уклонение от", что вовсе не равнозначно бегству в строгом смысле; но это слово может означать и собственно бегство. Убегание от чего-то коренится в боязни чего-то, поэтому то, от чего бежит бегство, можно сделать зримым в том, чего боится боязнь. Специфическое бытие бегства должно быть эксплицировано на основе специфиче­ского бытия боязни, или же на основе бытийных структур, которые сами еще заключены в боязни. Таким образом, для того, чтобы постичь феноменологически этот феномен бегс­тва вот-бытия от себя самого, следует предварительно экс­плицировать феномен боязни.

При этом нужно зафиксировать, что феномен боязни представляет собой один из способов бытия к миру; мы испытываем боязнь всегда только по отношению к миру или вот-бытию Другого. В той мере, в какой феномен боязни подвергался исследованию, его фактически всегда рассмат­ривали в этом смысле, и все его модификации определялись на основе чувства боязни перед чем-то внутри мира. Но мы сказали, что бегство вот-бытия в ниспадении есть бегство от самого себя, стало быть, не от мира и не от какой-либо определенной вещи мира. Если это так, если вот-бытие бежит от самого себя, то боязнь, которая фундирует это бегство, строго говоря, не может быть собственно боязнью, коль скоро боязнь всегда представляет собой вид бытия, сущностным образом соотнесенный с чем-то внутри мира. Иначе говоря, традиционный анализ феномена боязни имеет принципиальный недостаток, и ниже выяснится, что *боязнь представляет собой производный феномен,* который сам укоренен в феномене, который мы обозначим как *страх.*

Страх *не* является неким модусом боязни, но наоборот: *боязнь всегда имеет своей основой страх.* Чтобы облег­чить феноменологическое постижение, мы начнем наше рассмотрение с феномена боязни и затем вернемся к феномену страха. При этом мы рассмотрим пять моментов: во-первых, боязнь как боязнь чего-то; во-вторых, бытийные модифика­ции боязни; в-третьих, боязнь в смысле боязни за что-то и боязни за Другого, в-четвертых, страх и, в-пятых, феномен "не-по-себе".

*а) БОЯЗНЬ КАК БОЯЗНЬ ЧЕГО-ТО, РАССМОТРЕННАЯ В ЕЕ СУЩЕ­СТВЕННЫХ МОМЕНТАХ*

Впервые этот феномен исследовал *Аристотель* в своей "Риторике" в контексте анализа страстей, πάθη[[139]](#endnote-139). Анализ боязни, проведенный здесь *Аристотелем,* и его анализ аффектов вообще определил трактовку этого феномена у *стоиков,* а тем самым и у *Августина* и у средневековых мыслителей. Отсюда весь этот комплекс анализов, посвященных сфере эмоционального, перешел — отчасти на об­ходном пути возобновления стоического учения об аффектах в эпоху Ренессанса — в новоевропейскую философию, не претерпев, по сути дела, никаких изменений. Так, *Кант* почти постоянно движется в горизонте этих античных дефи­ниций. Разумеется, мы не можем здесь остановиться на этих исторических связях, тем более, что они не прибавляют ничего существенно нового к трактовке *Аристотеля,* — можно только отметить, что *стоики* дали классификацию различных модификации боязни.

В теологическом плане проблема боязни имеет особое значение в связи с теорией покаяния, искупления, любви к Богу и любви Бога, которая сама является основанием боязни. Для ориентации я укажу на исследование *Хунцин-гера[[140]](#endnote-140).* Здесь дан краткий обзор развития этого понятия, хотя авторская интерпретация *Августина* нуждается в сущест­венной ревизии. Обширное исследование боязни провел *Фо­ма Аквинский* в связи с общей теорией аффектов[[141]](#endnote-141).

Конечно, я не могу остановиться здесь и на более точной интерпретации анализа, проведенного *Аристотелем* в его "Риторике": это было бы возможно только на основе дейст­вительного понимания главных структур самого вот-бытия; мы впервые увидим то, что видел *Аристотель,* лишь после того, как сами ясно представим себе соответствующие фено­мены. Для базовой трактовки боязни у *Аристотеля* харак­терно, что этот феномен рассматривается в связи с задачей риторики. А именно: для того, чтобы провести свой план и свои предложения, или же склонить толпу (народное собра­ние) к их обсуждению, оратор может, помимо прочего, апеллировать к инстинктам и страстям толпы. Скажем, добиваясь военных субсидий, он, чтобы сделать собрание более сговорчивым, может постараться нагнать на слушате­лей страх. Он внушает им чувство боязни, угрожая им разрушением города. Если это чувство разбужено, оно обес­печивает готовность к обсуждению и облегчает одобрение и принятие предложений оратора. *Аристотель* анализирует это чувство боязни чего-то как конститутивный момент речи.

Последующий анализ ориентирован на выявленную выше бытийную структуру вот-бытия, но постоянно будет соотно­ситься с *аристотелевской* дефиницией. В феномене боязни мы различаем: во-первых, *то, чего* кто-то боится; во-вто­рых, способ бытия к тому, чего кто-то боится. (Мы не располагаем верным выражением для этого: собственно, следовало бы сказать "опасное", или "внушающее боязнь", если понимать "опасное" в совершенно формальном смысле, помимо каких бы то ни было отрицательных оценок.) В-тре­тьих, мы имеем *то, за что* кто-то боится. Боязнь — это не только боязнь чего-то, но в то же время и боязнь за что-то. В-четвертых, следует различать способы бытия к тому, за что боится боязнь.

Касательно первого структурного момента боязни — *то­го, чего* кто-то боится, — следует сказать, что по своему характеру оно есть нечто, встречающееся в мире, оно имеет бытийный характер значимости. То, что встречается боязни в качестве значимости, представляет собой нечто *вредонос­ное,* как говорит *Аристотель,* некое κακόν, malum, причем это вредоносное всегда является чем-то определенным. Если бы мы уже располагали этим понятием, мы сказали бы, что это — нечто историческое, нечто определенное, что вторга­ется в обжитый мир озабоченного обхождения. Теперь гла­вное — увидеть, как это вредоносное встречается: как еще не наличное, но только наступающее. Причем это еще не присутствующее, но наступающее — эта своеобразная дан­ность — сущностным образом должно оставаться *вблизи,* точнее, оно является еще не наличным именно в качестве приближающегося. Как верно говорит *Аристотель,* нечто весьма далекое не вызывает собственно боязни, или же боязнь перед таковым исчезает, как только мы уясняем себе, что оно наступит еще не скоро, или даже, коль скоро оно так далеко, вовсе минует нас. Эта своеобразная близость еще не наличного, но наступающего, образует структуру встречи вредоносного. Как определенная, еще не присутствующая вредоносность, она сама по себе стремится к тому, чтобы стать наличным. То, что имеет такую структуру встречи, мы называем *угрожающим.* Характер угрожающего имеет стру­ктурные моменты еще не присутствующего, но наступающего, вредоносного, еще не наличного, но приближающегося. Таким образом, то, чего кто-то боится, имеет характер угрожающего; оно представляет собой malum futurum или κακόν μέλλον, однако не в смысле события, в отношении которого объективно установлено, что оно когда-то наступит, но как futurum, которое в своем приближении посылает весть о себе в само вот-бытие.

Тем самым уже проясняется и второй момент боязни — способ бытия к угрожающему. Это бытие к угрожающему представляет собой одну из форм заинтересованности встре­чающимся миром. Первоначально оно не является знанием о грядущем бедствии — знанием, к которому затем как бы добавляется некоторая доза боязни: боязнь представляет собой тот единственный вид бытия, в котором угрожающее открыто, и в котором оно может встречаться, входя в озабоченную заинтересованность миром. Как верно говорит *Аристотель* (не буквально, но de facto), боязнь не есть что-то вроде φαντασία в смысле позволения увидеть угрожа­ющее, но она существует έκ φαντασίας, на основе позволе­ния увидеть κακόν μέλλον, подступающее вредоносное. Правда, у *Аристотеля,* как и в позднейшей схоластике, собственная связь фундирования между этой φαντασία и самой по себе боязнью остается неопределенной и понимае­тся, в сущности, превратно.

Но из изложенного выше мы знаем, что именно предста­вление о чем-то, что должно наступить, первично всегда фундировано в озабоченной и заботящейся заинтересованности и в допущении встречи. В известном смысле я первона­чально не знаю об угрожающем в его полном собственном бытии, но напротив, я вижу и могу видеть угрозу в ее подлинности, могу иметь в боязни что-то угрожающее — только на основе первичного доступа к нему в боязни. Отсюда впервые вырастает возможность рассмотреть само это угрожающее и постичь его уже тематически. Если я лишь присматриваюсь к угрожающему и мыслю о нем только как о том, что объективно становится, то я никогда не испытаю боязни.

Так вот, поскольку угрожающее всякий раз представляет собой определенное сущее мира, оно всегда затрагивает определенную озабоченность, определенное бытие-при и бытие-в-мире. Угрожающее наталкивается на озабоченность, которая не может справиться с ним средствами, находящи­мися в ее распоряжении, т.е. — переходя к третьему моме­нту — то, за что я боюсь в боязни, — это само бытие-в-мире.

Угрожающее всякий раз представляет опасность для со­ответствующей озабоченности, или же для присущего ей намерения. Этим определяется также и последний момент — способ бытия к тому, за что боится боязнь. Когда озабочен­ность попадает в опасность со стороны угрожающего, апперезентированного в боязни, местоположение вот-бытия пре­вращается в растерянность, т.е. нарушается ориентация озабоченности. Ситуацию, в которой угроза превосходит силы вот-бытия, характеризует бездумное метание туда-сюда — специфическое беспокойство, в котором нарушаются самые прочные отношения ориентации в сфере связей-отсылок знакомого окружающего мира. В этом состоит смысл расте­рянности, которая всегда — более или менее, в той или иной мере — сопутствует боязни.

*β) МОДИФИКАЦИИ БОЯЗНИ*

Теперь, имея в виду эти моменты боязни чего-то, мы можем, переходя ко второму пункту, прояснить ее бытийные модификации. Боязнь претерпевает определенные бытийные модификации в зависимости от того, как варьируются эти ее конститутивные моменты. Близость, входящая в структу­ру встречи угрожающего, в этом случае представляет собой акцентированный модус встречи того, что еще не присутст­вует, точнее, самого этого "еще-не", которое, однако, в любой момент может разразиться. Когда же такое угрожаю­щее в своем "пока еще нет, но в любой момент..." внезапно разражается в текущем моменте озабоченного вот-бытия, боязнь становится *испугом.*

Здесь в угрожающем надо различать, во-первых, его ближайшее приближение, конститутивное для всякой бояз­ни, во-вторых же, — модус встречи приближающегося, здесь это модус внезапности: например, когда поблизости вдруг падает граната или в землю вонзается мина, и вместе с тем внезапно возникает аппрезентация ближайшего приближе­ния, а именно — взрыва, который может случиться в любой момент. При этом, по меньшей мере, в данном примере, само угрожающее представляет собой нечто повседневно знако­мое. То, перед чем возникает испуг, может быть чем-то вполне известным, и чаще всего действительно является таковым.

Если же угрожающее имеет характер чего-то совершенно незнакомого, а не просто неожиданного, но при этом извес­тного, то боязнь становится *ужасом.* Там, где угрожающее встречается в качестве ужасного и в то же время в модусе испуга, т.е. своеобразной внезапности, боязнь обретает ха­рактер *содрогания.*

Модификации могут претерпевать и другие конститутив­ные моменты боязни, тогда как то сущее мира, которое встречается в качестве угрожающего, не имеет существенно­го значения. Так, способ бытия-в-мире озабоченности может иметь характер неуверенности. Озабоченность может быть неуверенной в своем деле, незнакомой с ним по существу. Тогда во встрече с незначительным угрожающим может проступать боязнь, имеющая своеобразный характер сомне­ния, который мы называем *опаской.* Здесь мы не можем задерживаться на феноменах такого рода. Сюда относятся прочие модификации боязни, такие как *застенчивость, робость, напуганность, настороженность* и пр. — Зафиксируем лишь одно: что сами эти феномены можно понять только на основе первичного анализа боязни чего-то, опира­ясь в первую очередь на то, в чем укоренена всякая боязнь — на феномен страха, — хотя, вероятно, не только на него.

*γ) БОЯЗНЬ В СМЫСЛЕ БОЯЗНИ ЗА ЧТО-ТО*

В качестве третьего момента боязни чего-то следует вы­делить *боязнь за что-то и за Другого.* То, за что мы боимся, это, прежде всего, Другие, с которыми мы существу­ем, т.е. боязнь за..., которая первично относится к Другим, и лишь опосредованно — к вещам мира, представляет собой способ со-бытия с Другими, поскольку они находятся в опасности; моя боязнь за Другого исходит именно из того, что угрожает ему в мире. Боязнь за Другого является — или может быть — подлинным способом со-бытия с Другим на основе мира.

Но боязнь за Другого как со-бытие с Другим — это не совместная боязнь — хотя бы потому, что я могу бояться за Другого, который сам за себя не боится; да пожалуй, именно в этом случае я действительно боюсь за него, поскольку ему самому опасность как таковая не встречается, поскольку он слеп по отношению к ней, или же безрассуден. Боязнь за Другого не означает также, что я словно бы забираю себе его боязнь, ибо ведь для того, чтобы я за него боялся, вовсе не обязательно, чтобы боялся он сам. То, что здесь находится в опасности, за что я боюсь в моей боязни за Другого, — это со-бытие с Другим, вот-бытие Другого, а вместе с тем и мое собственное со-бытие с ним. Однако то, за что я непосредственно боюсь в моей боязни за Другого — это не мое собственное со-бытие с ним, т.е. в такой боязни я не боюсь собственным образом.

Таким образом, здесь боязнь за Другого показывает себя в качестве специфического феномена со-бытия, и становится ясно, что для со-бытия конститутивное значение имеет бытие-друг-с-другом на основе мира, а именно так, что со-существующии, поскольку он боится за Другого, существует с Другим как раз тогда, когда он существует иначе, нежели Другой, т.е. я могу не бояться вместе с Другим в смысле подлинной боязни, и также Другой необязательно испыты­вает боязнь, когда я боюсь за него. В какой-то мере эта боязнь за... представляет собой предвосхищение боязни за Другого, при котором боязнь за... может не быть собственно боязнью. Я не могу задержаться здесь на этих последних обстоятельствах, что обнаружились в связи со структурой бытия-друг-с-другом.

b) СТРАХ И ФЕНОМЕН "НЕ-ПО-СЕБЕ"

В качестве четвертого феномена в рамках анализа боязни мы рассмотрим страх. Наряду со всеми названными модифи­кациями существует такая боязнь, которую, в сущности, уже нельзя назвать боязнью. Дело в том, что то, чего мы боимся, может остаться неопределенным, т.е. уже не быть чем-то наличным в мире, и, соответственно этому, боязнь уже не затронет бытие-в как бытие-при в каком-то определенном модусе. При этом не возникает собственно растерянности: вот-бытие не может растеряться, поскольку растерянность возникает лишь тогда, когда расстраивается определенная ориентация озабоченности — осмотрительно разомкнутое бытие-в в его определенных фактичных возможностях, со­пряженных с окружающим миром. Угрожающее не является каким бы то ни было определенным сущим мира, однако и ему присуще характерное приближение; ведь и это неопре­деленное угрожающее находится вблизи, и может быть на­столько близко, что оно как бы теснит нас, и все же оно не является присутствующим как это и то, чем-то опасным, внушающим боязнь в силу определенной отсылки окружаю­щего мира в его значимости. На нас может "напасть" страх посреди совершенно освоенного окружающего мира; зачас­тую для этого не требуется даже обычных сопровождающих это состояние феноменов темноты или одиночества. Тогда мы говорим: *мне стало не по себе.* В окружающем мире, знакомом ближайшим образом, мы оказываемся как бы не у себя дома, причем не так, как бывает, когда мы теряем ориентацию в определенной области уже знакомого и осво­енного мира, когда мы не дома именно в той местности, где сейчас находимся, но где-то еще вполне можем быть дома: в страхе само бытие-в-мире целиком и полностью оказыва­ется "не-дома".

В случае страха тоже имеется свое специфическое нечто, которого мы страшимся, и в более точной формулировке вопрос звучит так: в качестве чего мы должны определить то, чего страшится страх?

После того, как страх прошел, мы говорим: "Собственно, ничего не было", — и попадаем в точку. Ничего не было; *перед-чем страха* — *это ничто,* т.е. ничто из происходя­щего в мире, ничто определенное, никакое мировое сущее, — но поскольку оно все же может быть "вот", тесня нас в своей напористости, постольку оно есть нечто куда большее, нежели какая-либо опасность для боязни, а именно — *сам* *мир в его мировости.* Феноменально неопределенность перед-чем, этого самого ничто как ничто в мире, вполне определена. Это мир в его мировости, который, правда, подает себя не как вещь мира. Это ничто как угрожающее находится совсем близко, настолько близко, что мы как бы охвачены им со всех сторон, и у нас перехватывает дыханье, но при этом оно не есть нечто такое, о чем мы могли бы сказать: вот оно.

С этим своеобразным и вполне изначальным феноменом, как и со всеми феноменами такого рода, связаны характер­ные иллюзии — иллюзии страха, которые могут быть вызваны, например, чисто физиологическими причинами. Но эти физиологические причины существуют именно и только по­тому, что это сущее, определенное телесно, вообще может страшиться на основе своего бытия, а не потому, что тот или иной физиологический процесс может продуцировать что-то вроде страха. Поэтому мы говорим об актуализации всегда возможного и до некоторой степени латентного страха.

Поскольку то, чего страшится страх, это ничто, сущест­вует в качестве "ничто определенное в мире", постольку именно ничто увеличивает степень близости, т.е. обусловли­вает возрастание для меня возможности быть и невозможно­сти ничего с этим поделать. Эта абсолютная беспомощность по отношению к угрожающему, — ибо ведь последнее не определено, ибо оно есть ничто, — исключает какое бы то ни было средство справиться с ним; ориентация лишается всех опор. С этой неопределенностью (в аспекте мира) того, чего страшится страх, конститутивно сопряжена и неопре­деленность того, *за что* он страшится.

Под угрозой — не та или иная озабоченность, но *бытие-в-мире как таковое.* Но бытию-в-мире принадлежит (те­перь для понимания всего анализа страха необходимо пред­ставлять себе то, что мы обсудили до сих пор) мир в его мировости. Перед-чем страха, которое есть ничто мировое, представляет собой то-в-чем, конститутивное для вот-бытия, для самого бытия-в. *То, чего* страшится страх, есть *то-в-чем бытия-в-мире,* а *то, за что* мы страшимся в страхе, есть *само бытие-в-мире,* а именно в его первичной откры­тости по типу "не-дома". Таким образом, перед-чем страха и за-что устрашенности не только оба не определены в аспекте мира, но и совпадают, точнее, в страхе дело не доходит до их разделения; *перед-чем и за-что* — *это вот-бытие.* В страхе размыкает себя бытие-в-мире как таковое, а именно не в качестве такого-то определенного факта, но в своей *фактичности.* Страх есть не что иное, как *расположен­ность в "не-по-себе".*

Как перед-чем, так и за-что страха суть само вот-бытие, точнее, тот факт, что я существую; ибо я существую в смысле голого бытия-в-мире. Эта голая действительность не есть действительность наличного бытия, подобно вещи: это вид бытия, конститутивный для местоположения. В некото­ром радикальном смысле — в смысле фактичности — вот-бытие "налично". Оно находится где-то не только как нали­чное в смысле основания и почвы того, что оно существует, но это основание является *экзистенциальным,* т.е. разо­мкнутым основанием, а именно — *безосновностью.* В этом состоит экзистенциальная позитивность ничто, присущего страху. Фактичность как конституента экзистенции не есть некий прививок наличного, и человек не есть экзистенция в смысле связи наличной души и наличного тела, т.е. экзисте­нция в верно понятом смысле — это не связь разделенного, но изначальный вид бытия, онтологически определяющий это сущее. Вот-бытие существует так, что оно и есть это своеобразное фактичное, вот-бытие — это *сама его факти­чность.* То, что вот-бытие "есть", а не "не есть", это не просто некое его свойство: этот факт может быть испытан им самим в изначальном опыте, и это есть не что иное, как расположенность страха. Фактичность вот-бытия означает, что в некоем модусе своего бытия вот-бытие есть само это бытие, тот факт, *что оно есть,* точнее, *оно есть само свое "вот" и само свое "в".*

В страхе мировость как таковая презентирует себя вместе с моим бытием-в-ней, но при этом не выделяется ни одна определенная данность. Как я отметил выше, в связи с анализом *декартовского понятия субъекта, Декарт* утве­рждает, что бытие как таковое нас, собственно, не аффицирует. Такое аффицирование (если мы желаем выражаться таким образом) со стороны бытия как такового имеет место. Страх есть не что иное, как просто-напросто опыт бытия в смысле бытия-в-мире. В некотором специфическом смысле этот опыт может, — но не должен, ибо ведь все бытийные возможности подлежат некоему "можествованию", — осуще­ствиться в *смерти,* точнее, в момент *кончины.* Тогда мы говорим о *смертном страхе,* который совершенно отличен от *боязни смерти,* ибо это — не боязнь перед смертью, но страх как расположенность самого по себе голого бытия-в-мире, чистого вот-бытия. Таким образом, возможно, что именно в момент выхождения-из-мира, когда ни мир, ни кто-либо Другой уже ничего не говорят умирающему, мир и бытие-в-нем показывают себя вполне.

В данном анализе страха представлен феномен, который невозможно вызвать принудительно естественными средст­вами и анализ которого не имеет здесь ничего общего с какой бы то ни было сентиментальностью и этот феномен предстал перед нами в качестве бытийного основания бегства вот-бы­тия от самого себя. Этот феномен страха не есть какое-то мое изобретение: его видели уже всегда, хоть он и не получил понятийной фиксации. Я пытаюсь здесь только дать понятия вещей, с которыми обычно работают в науках, иногда и в теологии, но которые при этом весьма туманны.

У *Августина* феномен страха, хоть и не усматривается тематически, тем не менее, попадает — наряду с прочим — в поле зрения в кратком рассмотрении "De metu" из собра­ния жалоб "De diversis quaestionibus octoginta tribus"[[142]](#endnote-142). Впо­следствии феномен страха исследовал *Лютер* в традицион­ном контексте интерпретации contritio и poenitentia в его комментарии на "Бытие"[[143]](#endnote-143). В новое время феномен страха — прежде всего в связи с проблемой первородного греха — стал предметом специальной работы *Кьеркегора* "Понятие страха"[[144]](#endnote-144).

Я не могу здесь подробнее остановиться на том, какими способами безотчетный страх скрывается именно боязнью. Мы рассмотрим их, постоянно возвращаясь от открытости к ниспадению. Переходя от ниспадения к страху, мы теперь подходим к последнему фундаменту бытия, который обусло­вливает изначальную конституцию страха вообще, т.е. бытия-в-мире, — к феномену заботы.

с) БОЛЕЕ ИЗНАЧАЛЬНАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ НИСПАДЕНИЯ И СТРАХА (ФЕНОМЕНА "НЕ-ПО-СЕБЕ") В ПРЕДВАРИТЕЛЬНОМ РАССМОТРЕНИИ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ КОНСТИТУЦИИ ВОТ БЫТИЯ КАК ЗАБОТЫ

Экспликация движения ниспадения как бегства вот-бытия от самого себя подвела нас к феномену страха как базовой расположенности вот-бытия к нему самому, а имен­но к нему самому в его чистом бытии, причем бытие всегда следует понимать в указанном смысле бытия-в-мире. Глав­ный недостаток прежних исследований страха состоит в том, что в них не усматривается собственным образом и не получает понятийного выражения именно экзистенциальная структура вот-бытия, так что страх, в том числе и у *Кьер­кегора,* становится психологической проблемой. *Однако страх* — *это страх перед самим этим бытием,* а именно такой, что *устрашенность этим бытием есть страх за него.* Но это значит, что вот-бытие есть сущее, для которого в его бытии, в его бытии-в-мире, *дело идет о самом его* *бытии.* В этом состоит смысл того, что мы показали как тождество перед-чем и за-что страха.

Это тождество нельзя понимать так, будто в страхе сли­ваются его существенные структурные моменты — перед-чем и за-что: сущность страха состоит именно и только в том, что его перед-чем и за-что суть всякий раз само бытие вот-бытия. В расположенности страха вот-бытие некоторым образом предстает перед собой дважды. Правда, эта трактовка феномена является как раз-таки в высшей степени превратной, она может иметь смысл только в качестве первоначального предварительного указания на то своеобра­зное обстоятельство, что вот-бытие есть сущее, в бытии которого дело идет о его бытии. Может показаться, что такому представлению о феноменальном составе бытия са­мого вот-бытия противоречит именно феномен ниспадения, бегства вот-бытия от самого себя. Однако в ниспадении как раз-таки становится ясно, что повседневность вот-бытия движется прочь от него самого, что как раз-таки нельзя сказать, будто вот-бытие в своей повседневности пребывает при себе самом. Но такая аргументация еще остается слепой и нефеноменологической.

В ниспадении, т.е. в бегстве от самого себя, вот-бытие как раз-таки постоянно есть для себя самого "вот". В бегстве от самого себя оно как бы идет позади себя, так что безотчетно оно в ниспадении видит себя постоянно, хотя и двусмысленным способом нежелания видеть. Но ведь само то, куда бежит вот-бытие в своем бытии, а именно бытие "некто", есть лишь способ бытия самого вот-бытия в смысле некоторого определенного пребывания-дома. В движении от "не-по-себе" дело идет именно о формировании вот-бытия как бытия-в-мире, причем настолько, что это сущее допус­кает первичное определение себя самого на основе мира. Именно в "некто" вот-бытие есть своя открытость как "не-по-себе" в охарактеризованном модусе. Ниспадение не нано­сит какого-либо ущерба составу бытия, о котором идет речь, напротив, только на основе последнего ниспадение впервые становится понятным.

*§ 31. Забота как бытие вот-бытия*

а) ОПРЕДЕЛЕНИЕ РАСЧЛЕНЕННОЙ СТРУКТУРЫ ЗАБОТЫ

Каким же образом можно обрести более детальное пони­мание этой своеобразной структуры, которая состоит в том, что для определенного сущего при его бытии-в дело идет о самом бытии? Терминологически мы называем эту структуру *заботой* и фиксируем ее в качестве первоструктуры в смысле самого вот-бытия, которая, — я хочу это подчеркнуть особо, — хоть и не раскрывает последнюю взаимосвязь в бытии вот-бытия, однако представляет собой, так сказать, *предпоследний* феномен, который дает возможность вплот­ную приблизиться к собственной бытийной структуре вот-бытия. *"Забота"* — *это термин, обозначающий просто-напросто бытие вот-бытия.* Забота имеет формальную структуру: *сущее, для которого при его бытии-в-мире дело идет о самом этом бытии.*

Именно ввиду обстоятельств, с которыми имеет дело анализ вот-бытия в аспекте его бытия, оказывается, что "бытие" — ни в коей мере не простое, тем более, не элементарное понятие. Это заблуждение — быть может, самое губительное из заблуждений традиции — основано на том, что философы, определяя бытие, исходили из сущего, понятого в качестве мира, и формализировали это бытие мира, или мировость, т.е. отвлекались от всех определенных вещей мира, чтобы так прийти к формальному понятию.

Уже определение структуры заботы показывает, что этот феномен, в котором бытие постигается собственным обра­зом, обнаруживает многосложную структуру. Стало быть, — коль скоро вот-бытие вообще определено в своем бытии посредством заботы, — в прежних исследованиях вот-бытия мы уже должны были видеть эти феномены. В самом деле, в определенном аспекте мы исследовали феномен заботы уже с самого начала, когда говорили об озабоченности как со­бственном бытийном модусе бытия-в-мире. *Сама озабочен­ность представляет собой только бытийный модус за­боты,* коль скоро забота имеет бытийный характер сущего, сущностно определенного через бытие-в-мире; или лучше: забота как структура вот-бытия есть бытие-в как озабочен­ность. Забота, существующая в мире, ео ipso представляет собой озабоченность. Теперь следует точнее определить вы­ражение, которое мы использовали для определения форма­льной структуры заботы: *дело идет о бытии.*

Это положение — что "для вот-бытия дело идет о его собственном бытии", — предполагает, что в этом сущем имеется что-то такое, как *устремленность к чему-то* (Aussein auf etwas); вот-бытие устремлено к своему со­бственному бытию, к самому своему бытию, к тому, чтобы *"быть"* своим бытием. *Забота как такое бытие-чтобы... есть эта устремленность к бытию, которое и есть сама эта устремленность.* Это следует понимать в том смысле, что вот-бытие в своей заботе словно бы *предвосхищает* само себя. Если бытие вот-бытия есть то, о чем идет дело для заботы, то вот-бытие всегда уже заранее имеет у себя свое собственное бытие, хотя и не в смысле его тематического осознания. Формально эту наиболее глубинную струк­туру заботы вот-бытия о своем бытии можно постичь как *прежде-себя-бытие самого вот-бытия.* Но это прежде-себя-бытие мы должны понять в контексте структур, показанных выше. Это бытие-прежде представляет собой не какой-либо психологический процесс или свойство субъекта, но момент сущего, которое по своему смыслу существует в мире, т.е. сущего, которое, поскольку существует вообще, *уже всегда* — сообразно изначальному характеру своего бытия — *суще­ствует при чем-то,* а именно при мире. Так мы получаем целокупную структуру заботы в формальном смысле: *прежде-себя бытие вот-бытия в его всегда-уже-бытии при чем-то.* Эта формальная структура заботы касается всякой деятельности. Существуют различные модусы отдельных структурных моментов заботы, благодаря которым забота может принимать бытийный вид *влечения* или *склонности.* Нам нужно будет рассмотреть оба эти феномена еще деталь­нее, чтобы понять, каким образом эта первоструктура бытия вот-бытия — забота, — смыкаясь, впервые образует специфическую *целостность* феномена вот-бытия. Целостность вот-бытия не является комбинацией различных способов быть и их вторичных соединений: напротив, она такова, что вместе с заботой мы обнаруживаем феномен, в свете кото­рого могут быть поняты различные модусы бытия как модусы *бытия,* т.е. как забота.

Забота имеет формальный характер прежде-себя-самого-бытия-в-уже-бытии-при чем-то. Это бытие-прежде означает, что забота имеет структуру, состоящую в том, что она всегда есть *бытие о* чем-то, а именно такое, что в своей озабочен­ности, в исполнении любого замысла, в любом приобретении и производстве чего-то, вот-бытие в то же время озабочено и своим вот-бытием. Это прежде-себя-бытие означает имен­но то, что забота, или вот-бытие в своей заботе, *имеет свое собственное бытие* в качестве *экзистенциальной факти­чности,* которая *предвосхищающим образом наброшена им.* Устремленность к своему бытию, о котором для него идет дело, уже всегда осуществляется в некотором *бытии-при* чем-то, на основе *уже-всегда-бытия-в-мире-при-чем-то.* (Поэтому бытие-в имеет конститутивное значение для всех видов бытия вот-бытия, в том числе и для собственно­го!) В структуре устремленности к чему-то, чем я еще не обладаю, — причем эта устремленность осуществляется в уже-бытии-при, которое ео ipso оказывается устремленнос­тью к чему-то, — проявляется феномен еще-не-обладания чем-то. Этот феномен еще-не-обладания чем-то как тем, к чему я устремлен, мы называем *нуждой.* Это не просто чисто объективное не-обладание, но не-обладание чем-то, к чему я устремлен, и лишь посредством этого впервые конституи­руются нужда, лишение и потребность. В ходе дальнейшей интерпретации выяснится, что эта базовая структура заботы сводится к бытийной конституции, которую мы научимся понимать как *время.* Пока же следует выделить еще неко­торые структуры в самой заботе, а именно в связи с тем, что мы уже узнали в результате проведенного анализа вот-бытия.

b) ФЕНОМЕНЫ ВЛЕЧЕНИЯ И СКЛОННОСТИ

В этих двух структурных моментах — в прежде-себя-бытии и уже-бытии-при — заключена присущая заботе загадо­чная характеристика, которая, как мы увидим, представляет собой не что иное, как *время,* а именно — этот своеобразный характер *"прежде", "предвосхищения".* Этот *характер "прежде"* — то обстоятельство, что вот-бытие есть всегда прежде себя и всегда уже при чем-то (что представляет собой двуединый феномен) — определяет те конкретные способы бытия, с которыми мы уже познакомились. Ниже мы поймем один из этих способов бытия, а именно истолко­вание, на основе характера "прежде", но прежде попробуем прояснить оба феномена, которые тесно связаны с заботой — *влечение и склонность.*

Забота с ее указанной структурой — как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при чем-то — представляет собой первич­ное условие возможности влечения и склонности, но не наоборот: забота не складывается из этих двух феноменов. Влечение имеет характер "к" чему-то, причем этот характер "к-чему-то" показывает момент принуждения, исходящего от самого этого "к". Влечение есть "к" чему-то, что от себя самого дает побуждающий импульс. Во влечении, рассмот­ренном со стороны заботы, проявляется характер принужде­ния, а также устремленность к чему-то. Забота модифици­рует себя так, чтобы быть преимущественно в этих двух своих структурных моментах. Как влечение (Drang), забота вытесняет (verdrängt). Здесь вытеснение относится к про­чим структурным моментам, которые даны вместе с заботой; однако они не выпадают и не пропадают: они присутствуют во влечении как *вытесненные,* что всегда — коль скоро вот-бытие определено через открытость — означает, что они *сокрыты.* Во влечении, поскольку оно принимает первич­ный вид бытия вот-бытия, вытесняется уже-бытие-при чем-то и то, при чем существует вот-бытие, но вместе с тем и отчетливое прежде-себя-бытие. Ибо во влечении забота представляет собой только еще озабоченность некоторого "к-тому-то и ничего более"; влечение как таковое ослепляет, делает слепым. Часто говорят: "Любовь ослепляет". В этой речи под любовью подразумевают влечение, подменяя ее совершенно другим феноменом; на самом же деле любовь как раз-таки делает зрячим. Влечение есть бытийный модус заботы, а именно *забота, еще не ставшая свободной,* но забота не тождественна влечению. То, что забота еще не стала свободной, означает, что во влечении ее полная стру­ктура еще не вошла в собственное бытие; ведь влечение — это только забота некоторого "к-тому-то", причем любой ценой, в слепом игнорировании всего остального. Это слепое "к-тому-то и ничего более" представляет собой одну из модификаций заботы.

От влечения отличается *склонность.* Она тоже предста­вляет собой модификацию заботы. В склонности заключена забота, но в других ее структурных моментах, а именно в том, что оттесняет влечение — в уже-бытии-при чем-то. Как во влечении заключена специфическая исключительность побуждения "только к тому-то, любой ценой", так же и в склонности имеет место такого рода "только", а именно — "всегда-уже-быть-только-при том-то". Склонность есть устремленность вот-бытия к пребыванию в бытии-при не у себя самого. Следует остерегаться смешения этих двух стру­ктур — склонности и влечения; правда, "всегда-уже-бытие-только-при", имеющее место в склонности, тоже представ­ляет собой некоторое "к-тому-то", однако в данном случае это "к..." определено не побудительным импульсом, но тем, что я допускаю, чтобы меня привлекало к себе то, при чем я пребываю. И как влечение в определенных аспектах скрывает (в смысле вытеснения) бытие заботы, также скры­вает и склонность. Ибо когда "я могу допустить, чтобы меня привлекало только то-то и то-то", моя забота лишает себя возможности изначального и подлинного бытия-прежде-себя-самого.

*Влечение* — *это забота, еще не ставшая свободной; склонность же* — *это, напротив, забота, уже связанная в "при-чем" ее бытия.* Склонность, равно как и влечение, вместе с заботой имеет конститутивное значение для всякого вот-бытия. Сама по себе склонность неискоренима, и точно так же нельзя уничтожить влечение, однако определенные возможности склонности и влечения могут быть модифици­рованы подлинной возможностью заботы и получить от нее направление, т.е. в противовес еще не свободной заботе влечения, в противовес этой его связанности, возможно, его высвобождение — не в том смысле, что оно просто предо­ставляется самому себе, но так, что влечение и форма его осуществления осуществляются в подлинной заботе как таковой. Обе эти структуры — склонность и влечение — всегда, когда мы их видим и понимаем, понимаются так, что при этом с самого начала вместе с ними подразумевается и забота, но не так, как если бы забота была феноменом, скомпонованным из склонности и влечения.

с) ЗАБОТА И ОТКРЫТОСТЬ

Вот-бытию как бытию-в-мире принадлежит *откры­тость.* Бытийное осуществление этого момента представля­ет собой *понимание.* Открытость означает бытийное определение вот-бытия, по которому оно пребывает всегда при чем-то, а именно так, что бытие-при-этом само становится *зримым.* Этот феномен открытости тоже первично показы­вает себя в заботе. Забота была охарактеризована посредс­твом открытости.

Моменты "к-чему-то", "уже-бытия-при" и "прежде-себя", все эти феномены носят характер открытости; они зримы не в том смысле, что сами суть предмет видения; они обладают *зримостью* в себе самих. Насколько я понимаю, эта свое­образная конституция вот-бытия лежит в основе древней интерпретации вот-бытия, в соответствии с которой сказано: вот-бытию человека принадлежит *lumen naturale.* Вот-бытие обладает светом само по себе, по своей природе, в том, что оно есть; оно определено светом в себе самом. В развернутом виде это положение означает, что голая вещь, камень, не имеет в себе света, т.е. то, что он есть, и то, как он существует к своему окружению, если вообще можно гово­рить об окружении камня, лишено зримости. Мы даже не можем сказать, что он темен, ибо ведь тьма — это негатив­ное света. Тьма имеет место лишь там, где может быть свет. Специфическое бытие голой вещи находится по ту или по сю сторону света и тьмы. В противоположность этому идея, по которой lumen naturale принадлежит вот-бытию челове­ка, означает, что *оно в себе самом проникнуто светом,* что, существуя при чем-то, оно имеет и видит это при-том-то, и в то же время оно есть само это бытие-при-том-то. Феномен открытости некоторым образом дает нам не что иное, как понятие, категорию этой структуры, т.е. тот самый феномен, который имеет в виду уже древнее истол­кование вот-бытия в качестве lumen naturale.

Забота была охарактеризована как открытость, стало быть, понимание есть всегда зримое понимание, причем мы должны обратить внимание на то, что понимание, как мы его определили выше, может обрести новый смысл в связи с самой заботой. Ведь в обыденной речи мы используем слово "понимание" и в таких выражениях, как: "Он понимает, как надо обходиться с людьми", "Он понимает, как надо гово­рить". Здесь "понимать" означает то же, что *"уметь",* а "уметь" означает *"иметь в себе самом возможность к чему-то",* точнее, поскольку речь идет о вот-бытии, "уметь" означает не что иное, как *"быть самой этой возможнос­тью к чему-то".* Вот-бытие как забота, как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при, не только обладает возможностями к чему-то, которые оно когда-то подхватывает и вновь отбрасывает, ибо может обойтись и без них, — но оно само, поскольку оно существует, есть не что иное, как *возможное бытие.* Вот-бытие, которое всякий раз есмь я сам, опреде­лено в своем бытии тем, что я могу сказать о нем: *я есмь, значит, я могу.* Лишь поскольку это сущее посредством "я могу" определено как вот-бытие, оно может обеспечивать себе те или иные возможности, заботиться об удобном случае, средствах и т.п. Во всякой озабоченности и во всяком сущем, определенном посредством заботы, a priori заключено, в частности, и бытие по типу "я могу", и это "я могу", как бытийная конституция вот-бытия, всегда является понимающим. В озабоченности я могу то-то и то-то, т.е. я могу как одно, так и другое, или же либо одно, либо другое. При этом следует отметить, что феномены "либо-либо", "как одно, так и другое", "одно *и* другое *и* третье" являют строение опре­деленной структуры, что не "и" (одно "и" другое "и" третье) является первичным, и уж конечно не "и" в смысле чисто теоретического перечисления. Например, когда я говорю "я люблю отца *и* мать", слово "и" ни в коей мере не означает перечисление составных частей, как если бы я сказал "стул и доска"; здесь "и" представляет собой специфическое "и" любви. Таким образом, прежде всего "и" имеет совершенно первичный смысл, ориентированный на заботу и на "я могу". Точнее, первичное — это не "и", но "либо-либо", и лишь потому, что существует "либо-либо", существуют присущие озабоченности "как одно, так и другое" и "и". К сожалению, я не могу рассмотреть здесь структуры этих связей более детально. Вот-бытие в себе самом есть возможное бытие. Нам еще предстоит показать, каким образом само вот-бытие есть своя собственная возможность и свои возможности.

d) ЗАБОТА И ХАРАКТЕР "ПРЕД" В ПОНИМАНИИ (ПРЕДОБЛАДАНИЕ, ПРЕДУСМОТРЕНИЕ, ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ)

Понимание — это не первичный феномен познания, но способ первичного бытия к чему-то, к миру и к самому себе. Теперь это бытие к чему-то впервые получило полное опре­деление посредством "я могу". Понятность чего-то имеет необходимым коррелятом "я могу", и наоборот: то, что может меня заботить, как нечто понятное, может в моей озабоченности и заботе стать предметом исследования. По­нимание, взятое только в том смысле, на который мы указали выше, — как бытие-к, будучи формой бытия вот-бытия, имеет характер заботы. Но это значит, что понима­ние, а тем более способ его осуществления — истолкование, — определено формой бытия вот-бытия, т.е. заботой. В феномене заботы как прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при заключен характер *"пред".* Этим характером определено именно истолкование как бытийный модус понимания, а вместе с тем и заботы.

Всякое истолкование как *обращение к чему-то как к чему-то* истолковывает в уже-бытии-при чем-то, а именно при том, о чем идет речь. То, о чем идет речь, всегда в каком-то смысле уже открыто, заранее взято для первичного предпонимания как то-то и то-то; оно с необходимостью входит в сферу некоторой понятности, чаще всего — лишь предварительной. Истолкование как вид бытия вот-бытия, т.е. заботы, а значит, и прежде-себя-бытия, всегда содержит в себе *предобладание,* в котором оно первоначально уже понимает то, о чем идет речь, и это является основой всех последующих шагов. В то же время — поскольку истолко­вание есть обращение к чему-то как к чему-то — этому предобладанию, т.е. пред-определению того, о чем идет речь, всегда, сообразно его бытию, принадлежит определенный *аспект,* в котором берется то, о чем должна идти речь в истолковании, то, что предстоит обсудить. В любом обсуж­дении, в любом истолковании то, что дано в предобладании, видится определенным образом. *Направление,* в котором видится данное в предобладании, аспект его видения, то, в связи с чем оно попадает в поле зрения, мы называем *предусмотрением.* Эти два конститутивных момента определяют, каким образом тематический предмет заранее, прежде всякого обсуждения, полагается в истолковании как то-то и то-то, в таком-то и таком-то аспекте. Предобладание и предусмотрение заранее намечают возможные связи зна­чений, которые выделяются (должны и могут быть выделе­ны) в данном тематическом поле. Они задают связи значе­ний, которые в истолковывающей речи, прежде всего в научной речи, получают понятийное выражение. Это значит, что *понятийное выражение,* соответствующее данному определенному истолкованию, данной отдельной теме, зара­нее размечено таким образом. Эта разметка, принадлежащая структуре истолкования, представляет собой *предвосхище­ние.* Мы сумеем понять истолкование с этими его фундаме­нтальными структурами лишь тогда, когда поймем, что оно представляет собой вид бытия вот-бытия, способ прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при.

Эти три структурных момента — предобладание, преду­смотрение и предвосхищение — сущностным образом при­надлежат всякому истолкованию, в том числе и научному, и именно потому, что истолкование есть бытийный модус понимания, понимание существует по типу заботы, а забота в себе самой есть прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при чем-то. Стало быть, истолкование фундировано в структуре вот-бытия. Любая герменевтика, любое прояснение различ­ных возможностей истолкования должно возвращаться к этой базовой структуре, а значит, и к бытийной конституции вот-бытия. Не только любая герменевтика, скажем, в смы­сле теории истолкования, но и всякое конкретное историче­ское истолкование, особенно если оно притязает на предме­тную содержательность, требует постоянного самоотчета в том, усвоено ли отчетливо — или только ухвачено случайным образом — то, что оно, как истолкование, имеет в предобла­дании, предусмотрении и предвосхищении. Эти феномены, данные в каждом истолковании как предобладание, преду­смотрение и предвосхищение, суть общеизвестная, но столь же и неудобная самопонятность, которая имеет место во всяком истолковании, от которой все стремятся как-то от­делаться, но которая впервые вообще определяет вид и уровень научности любой интерпретации; ибо научный уро­вень интерпретации зависит не от наличия и не от количес­тва материала, привлекаемого для ее доказательства.

Всякая речь выговаривает *себя,* т.е. само вот-бытие, — *себя* как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при чем-то. Как само-выговаривание о чем-то, любая речь уже всегда говорит на основе этого предпонимания, которое предопределяет то, о чем говорится, аспект, а также наличие возможного зна­чения. Однако отсюда нельзя заключать, что речь вот-бытия всегда заранее определена тем, как оно видит вещи, что всякое истолкование ближайшим образом субъективно. На­против: тот факт, что вот-бытие в своем само-выговаривании всегда и с необходимостью говорит на основе пред-данной растолкованности, означает, что определенным образом ему уже всегда и с необходимостью открыты мир и оно само. Лишь в силу этого сущностного обстоятельства оказывается возможным сокрытие посредством молвы и утратившего свой изначальный характер бытия-к чему-то, но также и *повто­рное* и *дальнейшее открытие.* Необходимость повторного открытия коренится в самом вот-бытии, а именно в прису­щем ему бытии по типу ниспадения.

Когда именно гениальные историки приходят в своих исследованиях к более изначальным трактовкам того, что уже было проинтерпретировано, это отнюдь не прихоть, — как если бы кому-то вздумалось сменить свое мнение на мнение, которого придерживались прежде, — просто, таким образом, разрушается то, что некогда уже было каким-либо образом открыто, но вновь пришло в упадок. Поэтому об историческом исследовании противосмысленно думать, будто в один прекрасный момент оно может быть завершено, так что мы раз и навсегда узнали бы, что и как происходило в истории. История сущностным образом исключает эту идею объективности. Но тем самым становится ясно, что исследо­вание и наука сами представляют собой лишь бытийные возможности вот-бытия, и потому с необходимостью прете­рпевают присущие ему бытийные модификации: исследование и наука именно как таковые, поскольку фактически и они более или менее подвержены ниспадению, ибо раство­ряются в технических мероприятиях или — там, где нет приборов и т.п., — в молве. Если всякое исследование и всякая наука с необходимостью несет в себе и являет собой эту возможность ниспадения, то понятно, что философия всегда и с необходимостью оказывается неким родом *софи­стики,* что, будучи формой осуществления вот-бытия, она несет эту опасность в себе самой.

Так на примере одного феномена — феномена истолко­вания — стало ясно, каким образом структура заботы, прежде всего характер "пред", распространяется даже на отдельные формы осуществления этих бытийных модусов вот-бытия. Вместе с феноменом заботы мы, таким образом, выделили базовую структуру, в свете которой мы теперь должны увидеть уже эксплицированные феномены. "Пред"-структура заботы, особенно понимания, стала зримой, про­яснится же она лишь тогда, когда мы ответим на вопрос, что же, собственно, означает *бытие* в этом прежде-себя-бытии и в уже-бытии-при.

е) "CURA-ФАБУЛА" КАК ПРИМЕР ИЗНАЧАЛЬНОГО САМОИСТОЛКОВАНИЯ ВОТ БЫТИЯ

Высказывание, что забота является бытийной структурой вот-бытия, — это *феноменологическое* самоистолкование, но не *донаучное,* как, например, такое: "жизнь — это забота и труд". Скорее, в первом положении затронута та основная структура, которую последнее представляет лишь в аспекте ближайшей повседневности. Но в то же время оно может и должно быть постигнуто как дефиниция человека, поскольку мы имеем нашей темой вот-бытие. Кроме того, эта интер­претация вот-бытия в отношении феномена заботы не явля­ется моим измышлением и не вырастает из какой-либо определенной философской позиции, — у меня вообще нет никакой философии, — она просто вытекает из анализа вещей. Вещам (здесь — вот-бытию) ничего не навязано, все почерпнуто из них самих (из него самого); само вот-бытие есть сущее, которое истолковывает и выговаривает себя. Я натолкнулся на феномен заботы уже семь лет тому назад, когда исследовал эти структуры в связи с попытками дости­гнуть онтологических оснований августиновской антрополо­гии. Правда, у *Августина* и в античной христианской ант­ропологии вообще представление о феномене заботы неотчетливо и не имеет прямого терминологического выра­жения, хотя *cura,* забота, играет определенную роль уже у *Сенеки* и, как известно, в Новом завете. Но затем я обна­ружил в одной древней фабуле самоистолкование вот-бытия, в котором оно видит себя самое как заботу. Толкования такого рода имеют то первичное преимущество, что они почерпнуты из изначального наивного взгляда на само вот-бытие, и потому — это знал уже *Аристотель* — играют особенно важную позитивную роль в любой интерпретации. Эта древняя фабула представляет собой 220-ю басню *Гигина* и называется "Cura". Я могу вкратце пересказать ее вам:

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum

sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.

dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.

rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.

cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,

Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dicitat.

dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul

suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.

sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:

"tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,

tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,

Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.

sed quae nunc de nomine eius vobis controversa est,

homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo".

В переводе: "Когда однажды "Забота" переходила через реку, она увидела глинистую почву: задумчиво взяла она из нее кусок и стала его формовать. Пока она сама с собой раздумывает о том, что создала, подходит Юпитер. "Забота" просит его, чтобы он придал дух сформованному куску глины. Юпитер охотно делает это. Но когда она захотела дать своему созданию имя, Юпитер запретил ей это и потребовал, чтобы оно было названо его именем. Пока Юпитер и "Забота" спорили об имени, поднялась и Земля (Tellus) и пожелала, чтобы этому созданию было дано ее имя, поскольку она ведь предоставила для него кусок своего тела. Спорящие взяли Сатурна судьей. И Сатурн объявил им следующее, по-видимому справедливое, решение: "Ты, Юпи­тер, поскольку ты дал дух, должен по его смерти получить дух, а ты, Земля, раз ты подарила тело, должна получить тело. Но поскольку "Забота" первая создала это существо, то пусть, пока оно живет, "Забота" им владеет. Поскольку же спор идет об имени, пусть существо называется "homo", ведь оно сделано из humus (земли)".

В этом наивном истолковании вот-бытия нас удивляет то, что взгляд направлен здесь на вот-бытие, и при этом наряду с телом и духом усмотрено нечто такое, как "забота", и усмотрено в качестве того самого феномена, которому вот-бытие обрекается, поскольку оно живет, т.е. вот-бытие, каким мы его здесь рассматриваем — в смысле бытия-в-мире. Об этом подробно пишет *Конрад Бурдах,* благодаря которому и я натолкнулся на эту фабулу[[145]](#endnote-145). Он показывает, что *Гете* воспринял фабулу *Гигина* через *Гердера* и обра­ботал ее во второй части своего "Фауста". Кроме того, *Бурдах* — с присущей ему ученостью и основательностью — приводит здесь обширный материал по истории этого поня­тия. В частности, он говорит, что новозаветное слово для "заботы" (sollicitudo, Vulgata) — μέριμνα (или, как оно, по-видимому, звучало изначально, φροντίς) — было тер­мином уже в стоической моральной философии. В 90-м письме *Сенеки,* которое знал и *Гете,* оно используется для характеристики примитивного человека. Слово *"сиrа"* имеет двоякий смысл: забота о чем-то как озабоченность, раство­рение в мире, но также и забота в смысле самоотречения. Это согласуется со структурами, которые мы показали. Но не значит ли это, что определенным образом, хоть и вне эксплицитного вопроса о самой структуре бытия вот-бытия, сига усмотрена уже в его естественном истолковании?

Вместе с феноменом заботы мы обрели ту самую струк­туру, на основе которой можно достичь понимания уже выявленных бытийных характеров вот-бытия, причем не только в их структуре как таковой, но и в тех возможных способах бытия, которые из них проистекают[[146]](#endnote-146).

f) ЗАБОТА И ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ

После того как мы поставили различные структуры вот-бытия в определенную взаимосвязь с базовым феноменом заботы, мы достигли ступени рассмотрения, позволяющей критически повторить то, что мы слышали во вводной части об *интенциональности.* Феномен заботы как фундамента­льной структуры вот-бытия позволяет увидеть, что то, что в феноменологии постигается под наименованием интенциональности, представляет собой лишь внешнюю сторону фено­мена, и что само это постижение оказывается фрагментар­ным. Но то, что подразумевается под интенциональностью — просто направленность на... — еще должно быть возвра­щено в контекст единой базовой структуры прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при. Только это последнее представляет собой собственный феномен, соответствующий тому, что несобственным образом и лишь в одном изолированном направлении понимается как интенциональность. Я указы­ваю на это совсем кратко, чтобы только обозначить отправ­ную точку для основополагающей критики феноменологиче­ской постановки вопросов.

*ВТОРОЙ РАЗДЕЛ*

*ВЫЯВЛЕНИЕ САМОГО ВРЕМЕНИ*

*§ 32. Результат и задача фундаментального* *анализа вот-бытия:*

*разработка вопроса* *о самом бытии*

Теперь нам следует уточнить, что дали нам проведенные рассмотрения, и чего мы искали. С какой целью была проведена экспликация вот-бытия?

Интерпретация вот-бытия в повседневности его бытия сделала зримыми фундаментальные конститутивные черты этого сущего. Мы увидели такие структуры, как *бытие-в-мире, бытие-в, со-бытие, "некто", открытость, пони­мание, ниспадение, забота.* В то же время последний из этих феноменов показывает укорененность данного многооб­разия структур, о которых всегда говорилось, что они равноизначальны. Их *равноизначальность* означает, что все они уже всегда принадлежат феномену заботы, заключены в ней, хоть и не обособлены как таковые. Стало быть, эти структуры суть не просто необязательные дополнения к чему-то, что первоначально было бы некой заботой и без них, или, тем более, к чему-то, что лишь посредством соединения этих структур сформировалось бы в то, что мы назвали феноменом заботы. Когда ставится вопрос о бытии вот-бытия, как это постоянно происходит здесь, оно — вот-бытие, поскольку мы обращаем к нему наш вопрос, — всегда подразумевается в равноизначальности этих его стру­ктур, т.е. когда я феноменологически представляю себе открытость, или "некто", или ниспадение, я всегда подразу­меваю единство этих структур.

Вот-бытие — это не сочленение действий и не композиция тела, души и духа: в этом случае поиски смысла бытия этого составного единства были бы безрезультатны; это также и *не* субъект или сознание, которое когда-то впервые присо­единяет к себе мир; и это не центр актов, который испускает их из себя: при таком понимании остается неопределенным как бытие самого этого центра, так и бытие актов. Структу­ры, которые мы показали, сами суть способы бытия этого сущего, и как таковые, они могут быть поняты только на основе бытия, которое всегда уже подразумевается вместе с ними, т.е. на основе заботы. Вот-бытие понимает себя из себя самого как заботы. Поэтому забота представляет собой первичную *целостность* бытийной конституции вот-бытия, которая, как такая целостность, всегда полагает себя в тот или иной определенный способ ее можествования быть. Эта бытийная целостность как таковая всегда и полностью представлена в любом способе бытия вот-бытия. Поэтому то, что мы обрели с феноменом заботы как бытие вот-бытия, — это не отвлеченное понятие, которое лежало бы в основе каж­дого отдельного способа как их общий род, и тем более это не продукт согласованности различных способов быть, из которых я каким-либо образом вычленял бы их абстрактную общность. Согласованность различных способов бытия есть то, что она есть, только в качестве, так сказать, разногласия первичных структур целостности самого вот-бытия.

Теперь поставим вопрос о том, с какой целью мы пред­приняли этот анализ вот-бытия. Выявление бытийных стру­ктур сущего, которое суть мы сами и которое мы назвали вот-бытием, было предпринято как исследование, задача которого состоит именно в том, чтобы *разработать поста­новку вопроса о бытии вообще.* Нужно обрести конкретный фундамент для всякого вообще возможного исследования бытия: это значит, что должен быть раскрыт фундамент для вопроса "что значит бытие?" На этот вопрос нужно найти ответ, который не просто был бы сформулирован в форма­льном тезисе, но наметил бы конкретные пути для исследо­вания бытия. На основе полученных результатов мы можем методически более точно постигнуть *основной феноменоло­гический вопрос: что значит бытие?*

*Феноменологическое исследование представляет со­бой интерпретацию сущего в аспекте его бытия.* Значит, для этой интерпретации в предобладании дано то, что она заранее имеет в качестве тематического предмета: некое сущее или некий определенный регион бытия. Это сущее опрашивается на предмет его бытия, т.е. то, в связи с чем данное в предобладании опрашивается, — аспект, в котором оно усматривается и должно усматриваться, — представляет собой бытие. Бытие должно быть считано с сущего, т.е. то, что феноменологическая интерпретация полагает в пред-усмотрении, есть бытие. В предобладании она всякий раз имеет сущее. Вопрос ставится о бытии сущего. Такой вопрос о бытии сущего лишь тогда прозрачен и лишь тогда направ­ляет исследование по надежному пути, когда то, в связи с чем сущее опрашивается, т.е. бытие, само достаточно отче­тливо выявлено и определено в понятии. Чем более изнача­льно и непредвзято осуществляется выявление того, что полагается в пред-усмотрении, чем менее используются слу­чайные понятия, непроясненные в их происхождении, по видимости самопонятные и истертые от долгого употребле­ния, — тем скорее конкретное исследование бытия обретет свою почву и тем прочнее утвердится на ней.

Этот феномен "бытие", предшествующий всякому онтоло­гическому исследованию и определяющий его, должен быть выявлен. Как было показано выше, для этого требуется интерпретация самого вопрошания, т.е. прояснение структу­ры исследования, направленного на бытие, опрашивания сущего на предмет его бытия. Вопрос можно ясно поставить лишь тогда, когда выяснится, что значит вопрошание, пони­мание, аспект рассмотрения, опыт сущего, что вообще озна­чает бытие к некоторому сущему, т.е. когда будет выявлено все то, что мы подразумеваем под вот-бытием.

*§ 33. Необходимость тематического начинания* *феноменологической интерпретации вот-бытия как целого. Феномен смерти*

Феноменологическая интерпретация самого вот-бытия, которая, поскольку она имеет своим предметом некое опре­деленное сущее, представляет собой особую задачу, в свою очередь тоже выглядит как истолкование на путеводной нити, данной вместе с самой структурой истолкования. Если мы хотим, чтобы феноменологическая интерпретация вот-бытия была соразмерной своему предмету, мы должны спро­сить, является ли предобладание предмета нашего анализа — вот-бытия — изначальным и подлинным с самого первого момента, или точнее: действительно ли мы, предпринимая анализ вот-бытия, заранее берем его так, чтобы обрести предварительную данность всего этого сущего, в его целост­ности; ибо лишь тематизация сущего как целого гарантиру­ет, что мы сможем считать целостность его бытия с него самого. Успех *подготовительной* интерпретации вот-бы­тия, нацеленной на выделение бытийной структуры этого сущего из него самого, обеспечивается тогда, когда само это сущее — вот-бытие в его целостности — обретается уже в тематическом начинании анализа.

Поэтому мы должны спросить: сумели ли мы в проведен­ном исследовании вот-бытия заранее увидеть само это сущее в его целостности и удержать его в поле зрения таким образом, чтобы стало возможно считать с него как целого целостность его бытия? Это исследование, которое я хотел бы определить как переходное, имеет фундаментальное зна­чение для понимания последующего, и важно, чтобы отде­льные шаги мысли могли быть воспроизведены с феномено­логической ясностью.

На основе пройденного я мог бы теперь одним прыжком перескочить на тему *времени* и порассказать о нем много разного. Но мы не имели бы понимания того, что значит "время", и не продвинулись бы дальше голых утверждений о нем. Поэтому я выбираю единственно возможный путь, заданный связностью самого рассмотрения, чтобы через ряд отдельных шагов подвести вас к тому полю, в котором время само некоторым образом становится зримо. Дело не в том, чтобы в форме тезисов о времени предъявить результаты рассмотрения, но в том, чтобы посредством этого рассмот­рения раскрыть глаза для самостоятельного видения и само­стоятельной проверки того, что уже достигнуто.

Вопрос остается в силе: было ли вот-бытие как целое тематизировано для проведенных исследований так, чтобы мы могли утверждать, что полученные нами бытийные хара­ктеры вот-бытия определяют это сущее как таковое целиком и полностью? Коль скоро бытие вот-бытия истолковано как забота, мы спрашиваем: дает ли нам этот феномен целост­ность бытийных структур? Или же именно феномен заботы, будучи выявлен, делает ясным, что в проведенном исследо­вании вот-бытие как раз-таки не было дано в предобладании как целое, и более того, что целое вот-бытия не только не достигнуто фактически, но, раз именно забота составляет базовую структуру его бытия, *не* может быть достигнуто в принципе? Или в другой формулировке: поскольку вот-бы­тие показывает себя в этой бытийной структуре заботы, оно противится самой возможности схватить его в его полноте и целиком представить его в предобладании.

Считывание подлинной бытийной целостности требует данности сущего как целого. То, что в качестве бытия этого сущего показала себя именно забота, означает, что целое не дано в принципе, что предполагаемое считывание принципи­ально невозможно. Взгляд на само вот-бытие и на проведен­ную экспликацию позволяет понять вполне ясно: бытие этого сущего есть забота; забота, помимо прочего, означает устре­мленность к чему-то; в своей озабоченности вот-бытие оза­бочено, в частности, своим же бытием. Как устремленность к чему-то, оно есть устремленность к тому, *что оно еще не есть.* Как забота, вот-бытие сущностным образом находится *на пути к чему-то,* в своей заботе оно существует к себе самому как к тому, что оно еще не есть. Смысл его собствен­ного бытия состоит как раз в том, чтобы всегда иметь впереди что-то еще, что оно еще не есть, что еще отсутству­ет. Это постоянное еще-отсутствие чего-то означает, что бытие вот-бытия как забота *всегда,* поскольку оно есть, как раз-таки *не завершено,* у него всегда, поскольку оно суще­ствует, чего-то недостает.

Когда же вот-бытие завершено, каковое завершение на­зывается *смертью,* тогда оно достигло предела; как сущее, оно уже ни в чем не испытывает нужды, — однако вместе с этим "больше-ничего-не-нужно" оно уже не является вот-бытием. Достигая своей собственной полноты и именно в ней оно становится уже-не-вот-бытием; его полнота как раз-таки уничтожает его. Поэтому вот-бытие как целое в принципе невозможно "втиснуть" в предобладание. Но даже если бы это каким-либо путем было достижимо, это, строго говоря, опять же означало бы только то, что такое предобладание невозможно было бы использовать, ибо мы должны иметь в виду данное выше определение вот-бытия, по которому оно всякий раз и сущностным образом мое. Этот характер — быть всякий раз моим — неотделим от вот-бытия, и лишь потому, что вот-бытие всегда и сущностным образом мое, я могу потерять себя в "некто". Когда в своей смерти вот-бы­тие достигает полноты, тогда я уже не могу испытывать его именно как мое; точнее, в целостном бытии уже невозможно какое бы то ни было понимающее расположение, ибо ведь сущего, которое могло бы обнаружить *свое* расположение, в силу достигнутой целостности как раз-таки уже *нет.* Но, прежде всего — независимо от того, имеет ли вообще смысл допущение, что смерть предоставляет вот-бытию удобный случай для феноменологических разысканий касательно сво­его существования, — вот-бытию, чтобы постигнуть со­бственную полноту, пришлось бы дожидаться кончины. Тем самым обнаруживается, что находиться в полноте вот-бы­тия, испытать ее и извлечь из нее целостность этого бытия в принципе невозможно. Хотя следует заметить, что эта невозможность коренится не в пресловутой иррационально­сти переживаний и структур, не в ограниченности или ненадежности наших познавательных способностей и не в том, что момент смерти — не самый подходящий момент для феноменологических разысканий; она заложена уже в самом бытии этого сущего, и только в нем. Если достижение полноты означает уже-не-бытие, потерю возможной распо­ложенности, то не следует ли отказаться от попыток выявить соответствующую целостность и дать вот-бытию соразмер­ную бытийную характеристику на основе присущего ему вида бытия?

Однако кажется, что из этой ситуации еще есть выход: вот-бытие в его полноте все-таки можно сделать предметом бытийной характеристики, причем именно тогда, когда его указанный характер остается в поле зрения. Выше мы сказали, что вот-бытие как бытие-в-мире в то же время представляет собой бытие-друг-с-другом. Поскольку смерть — это законченность в смысле уже-не-бытия-вот, она не позволяет мне испытать мое собственное вот-бытие, обла­дать им в его полноте, но при этом такая возможность сохраняется для Других, тех, с кем данное вот-бытие когда-то было в качестве со-бытия, т.е. еще существующее вот-бы­тие, как со-бытие с Другими имеет возможность охватить взглядом вот-бытие Других как завершенное и прочитать открытую в нем целостность бытия такого сущего. Правда, на этом пути — взяв пришедшее к концу вот-бытие Других в качестве эрзац-темы, — мы не получим хороших резуль­татов, и не потому, что постижение бытийных связей, образующих в вот-бытии Других то, чего первоначально еще нет, наталкивается на особые трудности, не потому, что трудно вообще испытать смерть Других в ее собственном смысле. Не из-за этой случайной трудности указанный путь исследования оказывается в принципе неадекватным; отсы­лка к вот-бытию Других не может быть принята в качестве выхода из этой ситуации в силу обстоятельств более фунда­ментального характера:

*Во-первых,* по смерти вот-бытие Других тоже представ­ляет собой уже-не-бытие-вот в смысле уже-не-бытия-в-мире, т.е. когда они умерли, их бытия-в-мире как такового уже нет; их бытие — это уже не бытие "в", "при" разомкнутом мире. Их все-еще-бытие-в-мире — это просто наличное бытие тела как вещи. Здесь становится особенно отчетливым своеобразный переход сущего из бытия по типу вот-бытия, а именно бытия-в-мире, к простому только-еще-наличию. Это голое только-еще-наличие тела-вещи представляет со­бой крайнюю противоположность предыдущего вида бытия этого сущего. Строго говоря, мы даже не можем сказать, что это тело все еще налично: не следит обманываться, ибо то, что остается после кончины и смерти как наличное, это хоть и сущее, но ни в коей мере не вот-бытие Других как таковое.

*Во-вторых,* в таком исследовании превратно понимается не только способ существования вот-бытия. В нем даже предполагается, что некоторое вот-бытие может быть заме­нено каким угодно другим. Если, скажем, я не могу рассмо­треть что-то в себе самом, это удастся при рассмотрении Другого. Как же обстоит дело с предпосылкой, будто вот-бытие — сущее, которому, в принципе и всегда присущ свой особый вид бытия, — может замещать другое вот-бытие? Такая возможность действительно принадлежит со-бытию как бытию-друг-с-другом в мире, и я могу замещать Другого именно в плане бытия по типу повседневно озабоченного растворения в мире. В чем? — в том, что он делает, в мире, который его заботит и в самой этой озабоченности. Выше было показано, что в повседневном самоистолковании вот-бытие видит себя, обращается к себе и именует себя именно на основе того, что оно в данный момент делает; некто есть то, что оно делает. В этом бытии повседневного совместного растворения в мире некто определенным образом может замещать Другого, в определенных пределах один может, как бы перенимать вот-бытие другого. Но такое замещение всегда имеет место "в" чем-то, т.е. оно ориентировано на опреде­ленную озабоченность, на некоторое специфическое "что".

Между тем, эта возможность замещения просто-напросто исчезает, когда дело идет о замещении бытия того, что составляет конец вот-бытия и таким образом придает ему его полноту. Это значит, что *никто не может перенять у Другого его смерть.* Кто-то вполне может умереть за Дру­гого, но такая смерть — за Другого — всегда подразумевает "ради какой-то определенной цели", т.е. озабоченность бытием-в-мире Другого. Смерть за Другого не означает, что умирающий перенимает и отнимает у Другого его смерть. Каждое вот-бытие должно принять в себя смерть как оно само, точнее, *каждое вот-бытие, поскольку оно есть, уже приняло в себя этот способ бытия. Смерть* — *это всегда моя смерть,* т.е. она принадлежит мне, поскольку я существую.

Предложенное исследование движется в рамках невыска­занного пред-мнения, согласно которому, когда встает во­прос об обретении полноты вот-бытия, все сводится к тому, чтобы представить вот-бытие в качестве объекта рассмотре­ния. Это вторичная трудность; первичная же связана с вопросом: имеет ли вот-бытие — сущее, которое суть мы сами, которому сущностным образом принадлежит то, что оно мое, — имеет ли оно возможность быть своей собствен­ной полнотой? Лишь на основе этой бытийной возможности могла бы появиться и следующая возможность — отчетливо испытать это само-бытие вот-бытия в его полноте.

Поскольку же в смерти, которая сущностным образом моя, достигнута полнота вот-бытия, вот-бытие в этой пол­ноте всегда уже перестает быть таковым. Таким образом, невозможность быть полнотой вот-бытия остается в силе, тем более — невозможность испытать то, что образует эту полноту. Понимание этой невозможности мы обрели не опосредованно, через дедукцию из взаимно противоречивых положений, но на основе положительного видения бытийной конституции самого вот-бытия. Но оно дает нам и нечто позитивное: отличие вот-бытия от сущего, которое мы назы­ваем вещью мира по способу бытия.

Когда вот-бытие достигает такого бытия, в котором уже нет ничего, чего бы ему недоставало, т.е. когда вот-бытие закончено, тогда оно в своей законченности уже не есть то, что оно есть. *Применительно к вот-бытию законченность означает уже-не-бытие.* Напротив, сущее, которое встре­чается озабоченности, лишь будучи законченным, наличным, имеет полную возможность для выполнения своих функций в качестве произведенного и используемого (стол, книга, прибор любого типа). *Применительно к наличной вещи мира законченность как раз-таки впервые означает на­личное бытие и пригодность к использованию.* Таким образом, мы получили два различных феномена достигнутой полноты и целостности. Это различие касается отношения достигнутой полноты к бытию сущего, становление которого завершено. В соответствии с фундаментальным различием видов бытия, присущих вещи мира и вот-бытию слово "законченный" получает разные значения.

Но это значит, что структура специфической целостности вот-бытия все же должна так или иначе стать зримой, и что она стала таковой в предварительном рассмотрении феномена смерти как феномена, присущего вот-бытию. Невозмож­ность определения целостности вот-бытия обретет свое на­учное право лишь тогда, когда невозможность опыта вот-бы­тия как целого будет отчетливо показана на основе самого феномена вот-бытия и смерти как модуса его бытия; и лишь тогда, когда демонстрация этой невозможности будет прове­дена феноменологически ясно, исследованию бытия вот-бытия будет положена непреодолимая граница. Стало быть, чтобы выяснить, действительно ли это невозможно — испы­тать вот-бытие как целое, а значит, и считать с него структуру его бытийной целостности, — мы должны *выра­ботать феноменологическое понятие смерти.* Но это значит, что нам необходима интерпретация смерти как ис­конного и чистого феномена вот-бытия; в свою очередь, последнее означает, что мы должны понять смерть на основе представленных выше бытийных структур вот-бытия. Фено­менологически чистое выполнение этой задачи дает приме­чательный результат: невозможность, о которой идет речь, — только кажущаяся. Скорее, подлинная феноменологиче­ская интерпретация феномена смерти представляет собой единственный путь, позволяющий увидеть, что вот-бытие как таковое как раз-таки имеет бытийную возможность быть самим собой в своей исконной полноте. Тогда бытийный характер самой этой возможности обеспечит почву для вы­явления бытийного смысла целостного бытия вот-бытия. И не только это: в подлинной бытийной целостности вот-бы­тия, открывающейся в подлинном усмотрении феномена смерти, показывает себя также и сама эта первичная цело­стность бытия. Выявление смерти в качестве феномена вот-бытия, ее определение в строгом соизмерении с бытий­ными структурами исследуемого нами сущего, ео ipso подво­дит нас к самому бытию этого сущего, а именно так, что тем самым целостность бытия вот-бытия становится понятной.

*§ 34. Феноменологическая интерпретация смерти как феномена вот-бытия*

Возьмем в качестве отправного пункта различие между законченностью инструментов и вещей мира и законченнос­тью вот-бытия. В первом смысле законченность впервые означает именно наличное бытие; во втором — уже-не-наличное бытие, причем первоначально это уже-не-наличное бытие берется как вхождение того, чего до сих пор не было, что в этом сущем еще не проступало. Как же усмотрено здесь вот-бытие? Оно постигается как взаимосвязь протекания действий и процессов; в определенный момент они обретают завершение — полноту, которая вполне становится тем, что она есть, в момент вхождения пока еще отсутствующего остатка. Целостность этой полноты имеет смысл *компози­ции.* Здесь целостность, оконченность бытия, т.е. смерть, понимается на основе бытийной структуры вещей мира, усматривается с точки зрения мира.

Но *смерть* — это не то, что конституирует целостность целого в смысле композиции, даже если эта композиция перестает существовать, как только обретает законченность. Первичный смысл смерти нельзя постигнуть на основе нали­чного бытия или отсутствия вещей мира, тем более что она представляет собой бытийный характер вот-бытия. Ибо вот-бытие как забота представляет собой бытие к чему-то. Смерть — это не то, что еще отсутствует в вот-бытии, но то, что вот-бытию в его бытии *предстоит,* причем предстоит постоянно, поскольку вот-бытие есть вот-бытие. Как всегда уже предстоящее, смерть принадлежит самому вот-бытию даже тогда, когда оно еще не полно и не закончено, т.е. еще до кончины. Смерть — не недостающая часть в композиции целого: она *заранее конституирует целостность вот-бытия,* так что оно обладает соответствующими частями, т.е. способами быть, только на основе этой целостности.

Но и в этом — уже более точном — определении смерть еще не постигнута в достаточной степени; ведь характерис­тика "то, что предстоит" приложима не к одной только смерти. В вот-бытии есть много такого, о чем можно сказать, что оно "предстоит", но это необязательно смерть. И хотя можно сказать, что смерть относится к тому, что мне пред­стоит, однако это высказывание содержит двусмысленность, поскольку здесь остается неопределенным, как понимается смерть: уже не как будущее объективное событие, паратак­тически присоединяющееся к остановившемуся потоку состо­яний, но как нечто, к чему — как к предстоящему и неизбежному — устремлена сама забота. Мы спрашиваем: является ли это предстоящее событием, которое мне встре­чается, которое выступает из мира и затрагивает меня как что-то чуждое, — или же это нечто, с чем я вообще никогда не встречусь, но что определенным образом есмь я сам как вот-бытие? В самом деле, мы поймем смерть как характер вот-бытия лишь тогда, когда будем рассматривать ее не как предстоящее внешнее событие, с которым я однажды столк­нусь, но как феномен, укорененный в бытийной структуре вот-бытия, в заботе, в прежде-себя-самого-бытии.

Вместе со смертью, которая всегда представляет собой только *мою* кончину, мне предстоит и *мое собственнейшее бытие,* можествование быть, присущее мне в каждый мо­мент. Бытие, которым я стану "на исходе" моего вот-бытия, которым я могу быть в каждый момент, — эта возможность представляет собой мое собственнейшее "Я есмь", т.е. я стану моим собственнейшим Я. Я сам есмь эта возможность: смерть как моя смерть. Смерти вообще не бывает.

Забота как прежде-себя-самого-бытие есть в то же время и возможное бытие. "Я могу": говоря точнее, это значит, что в некотором особом смысле я сам есмь это "я могу". А именно, я есмь это "я в любой момент могу умереть". Эта возможность представляет собой бытийную возможность, в которой я существую уже всегда. Это специфическая возмо­жность, ибо *я сам есмь эта постоянная, предельная возможность меня самого,* а именно — возможность более не быть. В своей самой глубинной внутренней сути забота, которая сущностным образом направлена на бытие вот-бы­тия, представляет собой не что иное, как это прежде-себя-самого-бытие в предельной возможности собственного можествования быть. Стало быть, вот-бытие сущностным образом есть своя смерть. В смерти вот-бытию предстоит не что-то, что должно произойти в мире: оно само предстоит себе самому, и не в какой угодно бытийной возможности, но в возможности своего уже-не-бытия-вот. Поскольку вот-бытие как возможное бытие уже и сущностным образом есть своя смерть, постольку оно уже всегда есть целое вот-бытие. Поскольку вот-бытие — это "прежде-себя-бытие как забо­та", оно в каждый момент своего бытия имеет в себе самом возможность быть своим бытием вполне. Структура полноты вот-бытия станет феноменально постижимой, когда будет выявлен тот модус бытия, в котором вот-бытие может со­бственным образом быть этой своей предельной возможностью. Рассмотрение этого бытийного модуса позволит уви­деть, каким образом вот-бытие есть сама его смерть. Смысл феноменологической интерпретации феномена смерти, при которой смерть постигается в качестве конститутивного бы­тийного определения вот-бытия, состоит в выявлении того модуса бытия, в котором вот-бытие есть своя предельная бытийная возможность. Тем самым указано и то, чего эта интерпретация смерти не может принимать в расчет:

Во-первых, она не может дать содержательное описание смерти — ни в плане многообразия ее причин, ни в плане различных возможных вариантов кончины (как ведут себя умирающие или как они могли бы себя вести). Помимо того, что эта тема не входит в нашу тематическую область, мы, занявшись ею, узнали бы о смерти куда меньше, чем о жизни данных людей, а в конечном-то счете такого рода интерпре­тация кончины может быть проведена только на путеводной нити строгого понятия смерти, которое мы и хотим получить.

Во-вторых, феноменологическая экспликация смерти не предопределяет наше отношение к ней и ничего не утверж­дает о том, будет ли после смерти что-то еще, тем более о том, что это будет. Здесь ничего не решается относительно потустороннего и бессмертия, равно как и относительно посюстороннего, и не дается указаний касательно того, как следует и как нельзя вести себя по отношению к смерти. Тем не менее, можно сказать, что эта экспликация осуществляе­тся в радикальнейшей посюсторонности, а именно ввиду того, чем может быть смерть сущего — того или иного вот-бытия. Такого рода посюсторонность интерпретации ни в коей мере не предполагает какого бы то ни было решения традиционных вопросов о бессмертии и воскресении, так что именно эта посюсторонняя интерпретация бытийной струк­туры смерти задает смысл и почву для возможных вопросов, связанных с этими предметами. Спекуляция и философство­вание на тему смерти всегда будут беспочвенны, пока они вращаются в сфере запутанных и мифически-поверхностных популярных понятий. Пока я не задался вопросом о вот-бытии и его структуре и пока не определил смерть в том, что она есть, я даже не вправе спросить, что может последовать за вот-бытием в связи с его смертью. Феноменологические понятия вот-бытия и смерти составляют предпосылку любой осмысленной остановки вопроса о бессмертии; но этот вопрос выходит за рамки философии, которая понимает себя самое.

Получить феноменологическое понятие смерти, значит, сделать зримым тот модус бытия вот-бытия, в котором оно может быть своей предельной возможностью. Но при этом следует отметить, что бытийное отношение к возможности, каковой является само сущее, — как в случае вот-бытия и его смерти, — само представляет собой возможное бытие. Бытие-возможностью сущностным образом означает это можествование-быть-возможным. Это значит, что вот-бытие может, — ведь оно сущностным образом представляет собой "Я могу", — быть своей предельной возможностью либо так, либо иначе. Но вот-бытие — это всегда и возможность своей смерти, поскольку для его бытия смерть имеет конститути­вное значение. Вот-бытие является этой возможностью так­же и в своей повседневности. Поскольку первоначально мы выявили бытийную конституцию этого сущего в его повседневности, будем теперь исходить из этого и поставим следующий вопрос: каким образом вот-бытие есть своя смерть в ближайшем бытийном модусе своей повседневности? Этот анализ выливается в демонстрацию того, как смерть может существовать в повседневности чаще всего. В то же время мы сможем извлечь из этой характеристики определенные структуры бытия смерти. Мы рассмотрим два момента: во-первых, повседневность как способ бытия вот-бытия к его предельной возможности — смерти; во-вторых, мы спросим: в качестве чего показывает себя бытие смерти в этом повсе­дневном бытии к ней?

а) ПРЕДЕЛЬНАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ СМЕРТИ В ПОВСЕДНЕВНОМ БЫТИИ

Повседневность вот-бытия определяется растворением в "некто". В публичном бытии-друг-с-другом смерть представ­ляет собой устойчивое повседневное явление, которое исто­лковывается так: "Все умрут, тут уж ничего не поделаешь". В словах "все умрут" скрывается двусмысленность, ибо "все" — "некто" — это как раз то, что *никогда* не умирает и *никогда* не может умереть. Вот-бытие говорит "все умрут", потому что это "все" означает "никто", т.е. во всяком случае не я сам. В бытии-друг-с-другом смерть есть нечто, для чего "некто" уже имеет наготове соответствующее толкование. В словах "все умрут" смерть заранее нивелирована до бытий­ной возможности, которая в определенном смысле не при­надлежит никому. Но тем самым смерть как то, что она есть, заранее оттесняется. "Все умрут" — это истолкование, в котором вот-бытие ставит на свою собственнейшую возмож­ность штамп публичной растолкованности, имеющей хож­дение в повседневности, и которое оно еще и оттесняет от себя.

В этом оттеснении заключена еще одна двусмысленность: "Все умирают, но ведь пока еще смерть не пришла". Это говорится так, как будто смерть должна однажды откуда-то прийти, тогда как в действительности само вот-бытие уже всегда есть эта его возможность. Значит, это оттеснение собственного бытия смерти имеет характер *успокоения,* т.е. публичное самоистолкование вот-бытия заходит настолько далеко, что, например, даже умирающему все еще внушают, что он вскоре поправится, т.е. вновь вернется в повседнев­ность вот-бытия. Этим усредненное, ориентированное на мир самоистолкование вот-бытия думает утешить Другого, войти в подлинное со-бытие с ним, тогда как подобные утешения лишь вновь выталкивают вот-бытие в мир, в котором оно растворяется, так что именно специфическая ситуация его бытия остается от него сокрытой.

Та же самая публичная растолкованностъ заранее устана­вливает и публичные формы бытия к смерти, поскольку она уже решила, что следует о ней думать. В публичности мысли о смерти расцениваются как слабость, страх, мрачное рас­положение духа и бегство от мира. Публичность не оставляет места для таких вещей, как решимость к страху смерти, приводит к его забвению — и одновременно растолковывает это как уверенность в себе и превосходство самого вот-бытия над этим мнимым помрачением жизни. Эти характеристики маркируют способ бытия "некто", и ясно, что здесь вновь показывает себя модус повседневности в ее бытии, а именно в виде ниспадения.

Делая смерть двусмысленной, "некто" не только оттесняет ее в том, что она есть: это оттеснение, которое в то же время является успокоением, имеет характер *отчуждения,* поско­льку вот-бытие озабочено тем, чтобы не думать о смерти. В этом нежелании думать о смерти повседневное вот-бытие постоянно *бежит от нее.* Но именно в этом становится феноменально зримо, что смерть не приходит откуда-то, но имеет место в самом вот-бытии. В нежелании думать о смерти вот-бытие удостоверяет свое бытие в ней самой. Ибо смерть не появляется в вот-бытии лишь тогда, когда оно начинает о ней думать. То, от чего вот-бытие бежит в повсе­дневном ниспадении, даже если не думает о смерти явно, — это не что иное, как само вот-бытие, а именно постольку, поскольку смерть имеет для него конститутивное значение.

Но бытие по типу ниспадения — это еще и сокрытие, т.е. оно движется в рамках переинтерпретации, не-позволения видеть то, что представляет собой смерть. Но ведь это включает в себя предварительное и постоянное видение: то, что вот-бытие в себе скрывает, это его собственное бытие. Неприметная озабоченность тем, чтобы не думать о смерти, скрывает ее базовый характер — *достоверность.* Двусмы­сленность слов "ничего не поделаешь, все умрут" превращает эту достоверность в недостоверность. Эту достоверность при­тупляют посредством публичного толкования, гласящего: "Рано или поздно каждому придется подумать о смерти", — высказывание о смерти, словно бы не адресованное никому, — тогда как смысл смерти состоит как раз в том, что она есть бытийная возможность меня самого. Эта достоверность — что умирая, я есмь я сам, — представляет собой *базовую достоверность самого вот-бытия* и подлинное высказы­вание вот-бытия, тогда как "cogito sum" только кажется таковым. Если такого рода заостренные формулы вообще что-то значат, то адекватное высказывание, затрагивающее вот-бытие в его бытии, должно было бы гласить: *sum moribundus,* причем "moribundus" не тогда, когда я тяжело болен или ранен, но поскольку я существую: *"moribundus" впервые придает "sum" его смысл.*

Недостоверность, посредством которой вот-бытие скрыва­ет от себя изначальную достоверность своего собственного бытия, закрепляется также тем, что мы как бы производим расчеты, и они — сообразно общим меркам, сообразно тому, как принято видеть вещи, — показывают, что в данный момент ожидать смерти нет никаких оснований. Мы в изве­стном смысле просчитываем возможный приход смерти и при этом не замечаем, что *неопределенность* ее прихода, то обстоятельство, что она может прийти в любой момент, сущностным образом принадлежит ее достоверности. Пози­тивно эта неопределенность момента смерти означает возмо­жность ее прихода в любой момент; она ни в коей мере не ослабляет достоверность ее прихода, напротив, именно она впервые придает ей остроту и характер предельной и посто­янной возможности, в качестве которой существует вот-бы­тие. Обе эти характеристики смерти — абсолютная достове­рность и неопределенность этой достоверности — составляют ее способ бытия в качестве возможности. *Смерть* — *это предельная и достоверная, хоть и неопределенная возможность,* в которой вот-бытие предстоит себе самому, но в то же время это возможность, от которой в повседневности вот-бытие бежит, делая ее двусмысленной. Это значит, что повседневность не имеет предельно собственного и изнача­льного бытийного отношения к смерти, поскольку оставляет без внимания, т.е. скрывает, именно ее бытийный характер, а именно то, что смерть — это всегда моя смерть.

b) СОБСТВЕННОЕ БЫТИЙНОЕ ОТНОШЕНИЕ ВОТ-БЫТИЯ К СМЕРТИ

Смерть как собственная бытийная возможность постига­ется лишь тогда, когда бытийное отношение к ней таково, что она понимается как достоверность моего бытия, а именно достоверность бытия, которой присуща неопределенность, и которая является моей. Если так, то встает вопрос: сущест­вует ли в самом вот-бытии такая бытийная возможность, в которой оно может впервые обрести бытийное отношение к смерти в собственном смысле?

Как я уже указал, бытийное отношение к некоторой возможности должно позволять ей остаться возможностью, — необязательно, чтобы она стала действительностью, например, в результате самоубийства. В случае самоубийства я как раз-таки отказываюсь от возможности как возможно­сти, она искажается в самой своей основе, ибо превращается в действительность. Но возможность существует именно как то, что она есть, лишь тогда, когда она сохраняется, т.е. остается предстоящим. Бытийное отношение к ней должно быть таким, чтобы при этом я был именно самой возможностью. Значит, это бытие к возможности никогда не сводится к желанию иметь возможность в том же смысле, в каком озабоченность аппрезентирует соответствующие вещи мира и обеспечивает обладание ими; наоборот, если возможность должна остаться тем, что она есть, то бытие к возможности должно *забегать вперед:* не притягивать ее к себе как настоящее, но позволить ей остаться возможностью и таким образом быть к ней. В таком забегании вперед — в возмо­жность — я как бы вхожу в ближайшую близость к ней. Но в таком приближении она не становится некой частью мира, но все более и более собственным образом становится именно возможностью. Возможность, к которой я приближаюсь, когда забегаю вперед, сущностным образом и в радикальном смысле является моей. Возможность ухода из мира опреде­лена как бытие-в-мире тем, что при этом мир еще наличен только как "то-в-чем", которое я покидаю. В момент кончи­ны мир — это только то, что уже ничего не значит для моего собственного бытия, то, что вот-бытие как бытие-в-мире как раз-таки оставляет. Для умирающего в этом модусе бытия-в-мире мир есть то, от чего вот-бытие уже не зависит; мир — это всего лишь чистое "то-в-чем" "все-еще-бытия".

Это значит, что предельная возможность смерти — это способ бытия вот-бытия, при котором оно *просто-напросто отбрасывается к себе самому,* — целиком и полностью, так что даже со-бытие в его конкретности становится иррелевантным. Хотя вот-бытие и в момент кончины остается бытием-в-мире и со-бытием с Другими, но теперь его бытие впервые собственным образом перемещается в "я есмь". Лишь умирая, я могу абсолютно утвердительно сказать: "Я есмь".

Предельная возможность смерти как бытие вот-бытия, которое целиком и полностью исходит от самого вот-бытия, должно быть постигнуто в самом вот-бытии. Но поскольку вот-бытие существует в повседневности, это значит, что оно должно вернуться из повседневности в предельную возмож­ность "Я есмь". *Забегание вперед к смерти в каждый момент вот-бытия означает возвращение вот-бытия из "некто" в смысле выбора-самого-себя.*

*§ 35. Воля-иметь-совесть и виновность*

Выбирая самое себя как мою возможность, я выбираю само мое бытие. Но та возможность, которую я выбираю в забегании вперед к смерти, является достоверной и в то же время — как достоверная — неопределенной. Поэтому если я, забегая вперед в возможность, выбираю себя самое собствен­ным образом, я должен вступить в соразмерное бытийное отношение к характеристикам возможности: неопределен­ность смерти постигается тогда, когда я понимаю возмож­ность как возможность для каждого момента, т.е. когда я, выбрав себя самое, имею абсолютную *решимость.* Достове­рность этой возможности постигается тогда, когда ради нее я отвергаю все прочие мои возможности, т.е. когда реши­мость к себе самому такова, что лишь из нее проистекает возможность того или иного определенного действия. Тот факт, что вот-бытие, забегая вперед, может обрести такого рода абсолютную решимость, означает, что в таком забегании вперед к своей смерти вот-бытие может сделать себя самое ответственным в абсолютном смысле. Оно "может" *выбрать предпосылку своего собственного существова­ния,* а именно — *себя самое.* В этом выборе выбирается не что иное, как *воля-иметь-совесть.* Впрочем, этот выбор необязательно осуществляется в забегании вперед. Воля-иметь-совесть может артикулировать себя по-разному, но если в вот-бытии дело идет к тому, чтобы выбрать себя в совершенно ясном понимании вот-бытия как целого, если вот-бытие выбирает себя не только на два ближайших дня, но в самом его бытии, то для этого есть лишь одна возмож­ность — указанная возможность забегания вперед к смерти. *Забегание вперед* — *это выбор воли-иметь-совесть.* Но тот, кто действует, как говорил уже *Гете,* всегда лишен совести. Собственно быть бессовестным я могу лишь тогда, когда я выбрал волю-иметь-совесть.

Действующий не имеет совести, т.е. в бытии-друг-с-другом он с необходимостью становится *"виновным"* — не потому, что он совершает те или иные проступки, но потому, что вот-бытие как действующее со-бытие с Другими ео ipso виновно, даже если оно не знает, что вредит Другому или губит его в его вот-бытии. Выбирая волю-иметь-совесть, я вместе с тем выбираю и *виновность.* Соответствующий этому изначальный вид бытия вот-бытия к его предельной и собственнейшей возможности (собственнейшее, осуществ­ленное им самим, прежде-себя-самого-бытие) — это выше­означенное забегание вперед, присущее воле-иметь-совесть, а значит, и выбор сущностной виновности, присущей самому вот-бытию, поскольку оно существует.

*§ 36 Время как бытие, в котором* *вот-бытие может быть собственной*

*целостностью*

Однако забегание вперед в собственнейшую бытийную возможность есть не что иное, как бытие моего собственнейшего *"Я буду"* (Seinswerdens). Соположенная в этом виновность представляет собой бытие собственнейшего *"Я был"* (Gewesenseins). Бытие этого "Я был" есть прошлое, а именно так, что в этом бытии я сам есмь не что иное, как *будущее* вот-бытия, *а вместе с тем и его прошлое.* Бытие, в котором вот-бытие может собственным образом быть своей полнотой как прежде-себя-бытием, есть *время.*

*Не: Время есть, но: Вот-бытие обнаруживает свое бытие в качестве времени.* Время не есть нечто внешнее, некая матрица для событий мира; столь же мало оно есть нечто, что гудит где-то внутри, в сознании; время – это то, что делает возможным прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при, т.е. бытие заботы.

Время, которое мы знаем и исчисляем в повседневности, при ближайшем рассмотрении оказывается ничем иным, как вот-бытием в модусе "некто", в который оно ниспадает в своей повседневности. Существование в бытии-друг-с-другом в мире, а значит, и в совместном раскрытии единого мира, в котором мы существуем, представляет собой бытие в качестве "некто" и определенную форму *временности.*

Движения вещей природы, которые мы определяем как временно-пространственные, происходят не "во времени", словно "в" некоем шарнире: как таковые, они совершенно *безвременны;* они встречаются, лишь входя "во" время, поскольку их бытие открыто в качестве чистой природы. Они встречаются, входя "во" время, которое суть мы сами.

*Послесловие редактора немецкого издания[[147]](#endnote-147)*

Лекционный курс, заявленный под названием *"История понятия времени",* Мартин Хайдеггер прочитал в Марбургском университете в летний семестр 1925 г. Это был учебный курс, рассчитанный на четыре часа в неделю. Подзаголовок гласил: *"Пролегомены к феноменологии истории и приро­ды".* Был намечен следующий план (ср. § 3):

Первая часть: Анализ феномена и выработка понятия времени.

Вторая часть: Раскрытие истории понятия времени.

Третья часть: Разработка горизонта для вопроса о бытии вообще и о бытии истории и природы в частности на основе первой и второй частей.

Фактически были разработаны предпосланное трем глав­ным частям введение и первая часть. При издании введение из-за его объемности названо "Подготовительной частью". Она включает в себя следующие три главы:

Первая глава: Становление и первый прорыв феномено­логического исследования.

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

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

Первая часть, оказавшаяся единственной, названа в из­дании "Основной частью". В этой части разработаны, опять же, только первые два раздела, причем второй — очень кратко:

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

Второй раздел: Выявление самого времени.

Поскольку Хайдеггер не дошел до разработки централь­ной тематики *истории понятия времени, я* сочла уместным заменить при публикации курса его изначальное название на *"Пролегомены к истории понятия времени", ибо* эти *"Про­легомены"* были разработаны и прочитаны.

Тематический круг курса намечен подзаголовком: *"Про­легомены к феноменологии истории и природы".* Но аде­кватное обсуждение "истории" и "природы" возможно лишь на основе открытой Хайдеггером новой путеводной нити — *"времени",* соотв. *"временности".* "Время", однако, озна­чает *"временность вот бытия"'.* Данный курс 1925 г. пред­ставляет собой раннюю редакцию *"Бытия и времени",* хотя собственно проблематика временности здесь еще отсутству­ет. По этой ранней редакции можно проследить, каким образом некоторые понятия в ходе их разработки впервые получают однозначно фиксированные значения. Например, в рукописи Хайдеггер говорит об "открытости вот-бытия" и "разомкнутости мира". В записи Симона Мозера Хайдеггер вычеркивает "открытость", где она приписывается вот-бытию, в пользу "разомкнутости", а на полях пишет: "Разомкнутость как таковая открывает не на основе первичной открытости: она сама и есть открытость. Но разомкнутость может быть образована, однако, поскольку она есть откры­тость, она никогда не парит в невесомости — бытие иссле­дования". (Moser, S. 329.)

Тематические размышления Хайдеггера начинаются с ха­рактеристики ситуации, в которой находились философия и науки во второй половине XIX в. Он показывает решающее по его толкованию событие — прорыв феноменологического исследования. Он исследует его существенные открытия, защищает его от лжетолкований, чтобы затем со своей стороны критически показать тот пункт, где феноменология не выполняет свое же требование: "К самим вещам". Хай­деггер не довольствуется демонстрацией ее основных откры­тий — интенциональности, смысла априори и категориального созерцания, — но ставит вопрос о сущностном основании их возможности. Таким исследованием условия их возможности оказывается "Основная часть". Неверно было бы думать, что "Подготовительная часть" — это не более чем исторический очерк, предназначенный для чистой характеристики фено­менологии как таковой и ее исторической обусловленности, или даже для низвержения феноменологии в пользу со­бственного мышления, которое затем оказывается в центре всего исследования. Для Хайдеггера важно прояснить развитие проблемы (точнее, его проблемы), показать, что пробле­матика бытия и вот-бытия с необходимостью должна была проступить уже в феноменологии Гуссерля и Шелера, что феноменология в себе самой таит эту тенденцию к радика­лизации. Принимая всерьез феноменологическую постанов­ку вопроса и феноменологическую максиму "к самим ве­щам", он наталкивается на последние — незамеченные, а потому и невыраженные явно предпосылки: это упущение вопросов о бытии интенционального и о бытии вообще. В "подготовительном фундаментальном анализе" Хайдеггер осуществляет переход от гуссерлевской позиции сознания к аналитике вот-бытия, как она представлена в *"Бытии и времени".*

Для издания текста я располагала рукописным, еще не транскрибированным манускриптом Хайдеггера и авторизированной записью Симона Мозера, снабженной хайдеггеровскими дополнениями. Машинописная транскрипция манус­крипта была выполнена мной. Стенографическая запись Мозера, отпечатанная им самим, сразу же после ее заверше­ния была предоставлена Хайдеггеру, который ее просмотрел, местами исправил ошибки, и сделал в ней свои замечания. Кроме того, я располагала рукописной записью его тогдаш­ней ученицы Хелены Вайс. Эта запись, выполненная в форме ключевых слов и тезисов, использовалась только для расши­фровки трудных мест и для определения цитатных ссылок.

Оригинальный манускрипт содержит восемьдесят восемь пронумерованных страниц, а также приложения, заметки, дополнения, которые частью относятся к какой-либо опре­деленной странице, частью же в ключевых словах предста­вляют главные понятия и мысли. Косо исписанные страницы оригинального манускрипта ин-фолио содержат: слева текст, на добрых три четверти в форме тезисов, с многочи­сленными, вставленными через тире, дополнениями, кото­рые не всегда имеют завершенную формулировку; справа большое число маргиналий, чаще всего в виде ключевых слов.

При составлении печатного текста преимущество всегда отдавалось рукописи. Запись Мозера использовалась лишь в той мере, в какой это допускали данные Хайдеггером ука­зания, связанные с изложением мыслей, которые в лекциях представлены более широко, чем в манускрипте, или допол­няют его. Кроме того, эта запись использовалась при обра­ботке резюмирующих повторений, поскольку в них даются новые понятия и раскрываются новые перспективы мысли, и для формулирования маргиналий и дополнений, представ­ленных в рукописи в форме ключевых слов. Следует упомя­нуть одно исключение: оригинальный манускрипт охватыва­ет не весь текст прочитанных лекций, он заканчивается "Cura-фабулой" (ср. § 31, е). Но обе записи (Мозера и Вайс) свидетельствуют о том, что лекции на этом не закон­чились. Поэтому "Второй раздел" "Основной части" был взят из авторизированной записи Симона Мозера.

Насколько это соответствовало действительной содержа­тельной разработке курса, я строго придерживалась состав­ленного Хайдеггером плана. Введение, оказавшееся весьма пространным, я назвала "Подготовительной частью", а пер­вую часть, поскольку она одна была разработана, — "Основ­ной частью". Названия глав "Подготовительной части" тоже взяты у самого Хайдеггера, как и заголовки обоих разделов "Основной части". Деление на параграфы и деление самих параграфов было произведено редактором; своими заголовками они обязаны хайдеггеровскому словоупотреблению, т.е. в качестве заголовков были взяты выражения, которые, по большей части дословно, встречаются в соответствующих контекстах.

Тем, что этот том состоялся, я обязана, прежде всего, г. проф. д. Вальтеру Бимелю, а также г. проф. д. Фридриху-Вильгельму фон Херрманну, фрау Эльфриде Хайдеггер и г. Фрицу Хайдеггеру; я признательна г. Бернду-Фридеману Шульце за его участие в сверке текста. За помощь при чтении корректур я благодарю фройляйн Эву-Марию Холленкампф и г. Клауса Нойгебауера.

*От переводчика*

Произведения Хайдеггера ставят перед переводчиком множество задач, из которых самая трудная и, может быть, самая существенная состоит в том, чтобы передать *естественное* звучание текста. Дело в том, что мысль Хайдеггера самым непосредственным образом сопряжена с естественным немецким языком. Скажем, содержание математической те­оремы ни в коей мере не зависит от того, на каком языке она сформулирована. Строго говоря, математические теоре­мы формулируются не на русском или немецком языке, но на "мета-языке" математики, который имеет в естественных языках совершенно эквивалентные "проекции". Мысль же Хайдеггера существует внутри именно естественного языка, и ее содержание в значительной мере определяется сложив­шимися в нем смысловыми связями слов. Это значит, в частности, что хайдеггеровские понятия определяются не столько per definitionem, сколько естественным словоупот­реблением, что имеет следствием неизбежные смысловые потери (и возможные приобретения) при переводе. Так, немецкое "Hang" — "склонность" — перетекает в "Verhängnis" — "обреченность" — непосредственно (см. § 29 е), тогда как в русской пословице связь между аналогичными фено­менами — "привычкой" и "судьбой" — опосредована "хара­ктером".

Хайдеггер не "использует" язык для выражения "своих" мыслей, но "лишь" обнаруживает мысль самого языка, и его текст — это свободное, т.е. не стесненное произволом авто­ра, мышление самого языка. Во всяком случае, "в идеале" философский текст должен быть, по Хайдеггеру, именно таким. Стало быть, применительно к хайдеггеровским текс­там степень адекватности перевода определяется, прежде всего, тем, насколько непринужденно движется в нем мысль. Конечно, русский язык достаточно подвижен, чтобы адеква­тно *пересказать* Хайдеггера, но у него иная "биомеханика", что (кажется) делает его "идеальный" — адекватный, пото­му что *естественный,* — перевод практически невозмож­ным. И, прежде всего это связано с несоизмеримостью конструктивных возможностей, которые немецкий и русский языки предоставляют дефису и субстантивации. Таким обра­зом, главная техническая задача, которую я перед собой ставил, заключалась в том, чтобы свести к минимуму тот элемент искусственности, а порой и вычурности, который вносят в русский текст выражения типа "бьггие-друг-с-другом", "прежде-себя-бытие", "то-в-чем" (Worinheit!) и пр. Другое дело, насколько мне это удалось.

При передаче хайдеггеровской терминологии я в значительной мере опирался на работу, проделанную В.В. Бибихиным в его переводе "Бытия и времени" ("Ad Marginem", М., 1997). Однако ряд терминов я перевожу иначе, и читателю, который захочет сопоставить "Пролегомены..." и "Бытие и время", необходимо иметь в виду следующие соответствия:

*термин Хайдеггера перевод В.В.Бибихина перевод, принятый в*

*настоящем издании*

Angst ужас страх

Befindlichkeit расположение расположенность

Begegnen встреча самообнаруженность,

выхождение

навстречу

Besorgen озабочение, обеспечение озабоченность

Bewandtnis имение-дела обстоятельство

Bewandtnisganzheit целость имения-дела целокупность

обстоятельств

Dasein присутствие вот-бытие

Drang стремление влечение

Durchschnittlichkeit середина усредненность

Furcht страх боязнь

Gerede толки молва

Grauen жуть ужас

Entsetzen ужас содрогание

Hang влечение склонность

Man люди "некто"

Mitdasein соприсутствие вот-бытие Другого

Miteinandersein бытие-с-другим бытие-друг-с-другом

Umsicht усмотрение осмотрительность

Unverweilen непребывание беспромедлительность

Verfallen падение ниспадение

Vervassung устроение конституция

Verhaltung поведение отправление

Vorhabe предвзятие пред-обладание

Vorgriff предрешение предвосхищение

Weltlichkeit мирность мировость

Zeitigen временить обнаруживать

Термин "Dasein" — основной термин экзистенциальной аналитики, обозначающий предмет исследования, - заслуживает особого обсуждения. Я отказываюсь от изящного перевода В.В. Бибихина - "присутствие" - в пользу кальки "вот-бытие" прежде всего для того, чтобы в точности пере­дать морфологию термина: Da-sein = вот-бытие. Это мотивировано желанием сохранить:

1) непосредственную связь вот-бытия и собственно *бы­тия*. Дело в том, что анализ вот-бытия предпринят Хайдеггером в качестве пропедевтики вопроса о бытии вообще, ибо сущее, которое "спрашивает, смотрит на что-то, к чему-то обращается и относится", дано нам именно в качестве "вот-бытия". Поэтому: "Разработать постановку вопроса о смысле бытия — значит выявить вопрошание как сущее, т.е. само вот-бытие..." (стр. 155 наст. изд.);

2) морфологическое обеспечение следующих ключевых формул:

— *"Вот"* — это то самое бытие, которое мы называем вот-бытием. (Стр. 266.)

— Материальная вещь, имеющая место в мире, сама никогда не есть некое "вот": она только встречается, входя в "вот". Поэтому сущее, которое называется также человеком, мы определяем как такое сущее, которое *есть само свое "вот".* (Стр. 266 сл.)

— Бытие вот-бытия как бытие-в-мире... есть само это "вот". (Стр. 267.)

— Вот-бытие искони несет с собой свое "вот": не как мертвое свойство, но так, что собственный смысл его бытия состоит именно в том, чтобы быть своим "вот" (Там же.);

3) генетическую связь экзистенциальной аналитики и феноменологии Гуссерля, как она прослеживается на уровне терминов "вот" и "интенция". В § 12 Хайдеггер показывает, что в феноменологии Гуссерля, занятой исследованием интенциональности, упущен вопрос о бытии "интенционального сущего" — тот самый вопрос, разработке которого посвя­щена "Основная часть" данного курса. Таким образом, выражение "интенциональное сущее" оказывается первым определением вот-бытия. Что вполне естественно, коль ско­ро в обыденном языке слово "вот" означает указание на что-то в самом широком смысле: пространственное ("вот он"), временное ("вот тогда-то..."), ситуативное ("вот тебе на!"), указание на мысль, например, в качестве посылки ("так вот, ...") и т.п. Произнося слово "вот", мы фиксируем "данность" чего-то, и в этом смысле оно вполне равнозначно "интенции" ("данности сознанию") в гуссерлевском опреде­лении. Видимо, хайдеггеровская трансформация интенциональности в открытость, а интенции в "вот" (элементарная структурная и функциональная единица открытости), свя­зана с тем, что "вот", в отличие от интенции, — это не акт сущего, но содержание самого его *бытия.* Содержание бы­тия вот-бытия составляет открытость для этого сущего бытия вообще — тот факт, что для него *бытие* есть *вот.* В чем состоит бытие человека? — в том, что он видит бытие и может "указать" на него: "Вот оно". "Вот-бытие" — это наименование сущего и в то же время определение его бытия.

Я искренне признателен Н.В.Мотрошиловой за сверку и ряд существенных уточнений перевода третьей главы "Под­готовительной части".

*Е. Борисов*

*Е. Борисов*

**Феноменологический метод М. Хайдеггера**

*1. Редукция I. Новое понимание "принципа беспредпосылочности"*

*2. Основные характеристики естественного опыта*

*3. Фундирующая функция естественного опыта. Гер­меневтика возможности*

*4. Редукция II. "Забота о сокрытии"*

*5. Феноменологический метод у Гуссерля и Хайдегге­ра. Резюме*

*6. Проблемная мотивация новой методологии. "Мунданизированный субъект"*

*7. Экзистенциальная динамика истины*

В данной статье предпринимается анализ феноменологи­ческого метода, как он представлен (точнее, как он реально "работает") в "Пролегоменах к истории понятия времени". Перед этим исследованием стоит троякая цель: во-первых, проследив ход хайдеггеровских дескрипций, выявить кон­ститутивные черты его методологии; во-вторых, на основе сопоставления феноменологического метода в редакциях Хайдеггера и Гуссерля выделить в хайдеггеровских исследо­ваниях моменты преемственности и новации по отношению к феноменологии Гуссерля; и, наконец, реконструировать (в одном аспекте) проблемную мотивацию хайдеггеровских но­вовведений.

*1. Редукция I. Новое понимание "принципа беспредпосылочности"*

Всякое феноменологическое описание начинается с ука­зания методически адекватного способа данности описывае­мого предмета, т.е. с выделения исходной области опыта. Хайдеггер обозначает эту область следующим рядом понятий и метафор:

1) предмет следует рассматривать таким, как он дан, *прежде всего и чаще всего (zunächst und zumeist), уже всегда, изначально, в нашем ближайшем бытии, в повседневности* и т.д.;

2) базовый феноменологический опыт — это *естествен­ный опыт* (стр. 280 наст. изд.), носителем которого явля­ется *естественное вот-бытие.* (230)

Все эти характеристики "естественного опыта" получают определенное методическое значение только в противопоста­влении другой форме опыта, которую можно было бы в целом охарактеризовать как "искусственную", т.е. базирую­щуюся на специальной "установке" сознания и требующую специальных усилий по его "настройке". Прежде всего, это относится, конечно, к опыту, "обработанному" теми или иными теоретическими концептами и методами исследова­ния вещей, принятыми в философии и частных науках. Например, в контексте критики теорий, сводящих смысло­вую данность предмета к перцептивной материи и формоо­бразующей деятельности субъекта:

..."изначально и прежде всего" мы слышим как раз-та­ки не шумы и звуковые комплексы, но тарахтящий мотор, трамвай, мотоцикл, колонну на марше, северный ветер. Чтобы "услышать" нечто вроде "чистого шума", нужно предварительно принять очень *искусс­твенную и сложную установку* (курсив мой. — *Е.Б.).* Но тот факт, что, прежде всего мы слышим именно мотоциклы, автомобили и т.п. (что в сущнос­ти-то звучит довольно странно), дает нам феномено­логическое подтверждение того, что именно в нашем ближайшем бытии в мире мы уже всегда заняты самим миром, а не "ощущениями", которые, словно в каком-то театре, представляют вещи. Нам нет нужды обрабатывать и оформлять мешанину чувств, ибо мы как раз-таки первоначально существуем при том, что по­нято; первоначально ощущения и впечатления не вхо­дят в сферу естественного опыта. (280)

Другой пример: описав "вещь окружающего мира", дан­ную в естественном опыте, Хайдеггер противопоставляет это описание теоретической модели перцептивного процесса:

С точки зрения любой теории познания или психологии эти описания природной вещи и вещи окружающего мира покажутся весьма наивными, а значит, нена­учными. Ибо то, что я вижу сначала и в собственном смысле, вижу глазами, представляет собой лишь окра­шенное пятно: сначала я имею только цветовые ощу­щения, и лишь затем присовокупляю к этому все остальное. В противоположность этому научному под­ходу мы желаем сохранить наивность, именно ту чис­тую наивность, в рамках которой этот стул восприни­мается первоначально и в собственном смысле. (44)

Итак, речь идет о необходимом структурном моменте феноменологического описания, который позволяет впервые очертить "рабочее поле" исследования и который можно назвать принципом *методической наивности.* Нетрудно видеть, что этот принцип проистекает из гуссерлевского принципа "беспредпосылочности", или "эпохэ" — требования не использовать результаты каких бы то ни было наук в качестве основания для феноменологических утверждений. Поэтому мы можем сказать, что первый методический шаг Хайдеггера имеет, как и в феноменологии Гуссерля, редуктивный характер и задается противопоставлением "беспредпосылочного" видения вещей (или "изначального", "ближай­шего", "естественного", "непредвзятого", "простого", "собственного", "подлинного", "чистого" и т.д.: Хайдеггер дополняет термин "беспредпосылочность" достаточно длин­ным синонимическим рядом) и опыта, основанного на "пред­рассудках", "предмнениях", теоретических "установках" и искаженного ими. Приведем несколько примеров:

Для последующих рассмотрений не потребуется особой прозорливости, потребуется только отказ от предрас­судков, т.е. простое видение и фиксация увиденного... (33)

Чем более собственно и чисто проработано в своем бытии это сущее вопрошания, опыта и понимания, тем радикальнее должен быть ответ на вопрос о бытии. Чистота проработки этого сущего зависит от того, насколько изначальным будет его опыт, насколько соразмерным ему окажется определение его понятия и насколько собственно будет обретено и понято бытий­ное отношение к нему. Такого рода бытийное отноше­ние обретается тем более подлинно, чем менее мы судим о нем на основе тех или иных предмнений и воззрений, пусть даже самопонятных и общепризнан­ных, чем яснее оно показывает себя из себя самого, чем точнее его можно определить как феномен. (154)

Если отбросить предрассудки, то ясно,...(42)

Но если, отбросив прочь предпосылки, увидеть консти­туцию того, что есть вот-бытие, как бытие-в-мире и со-бытие *в беспредпосылочном "прежде-всего" повседневности,* (курсив мой. — *Е.Б.)* то становится ясно,...(256)

Здесь, однако, следует подчеркнуть, что Хайдеггер трак­тует "принцип беспредпосылочности" принципиально иначе, нежели Гуссерль. Если для Хайдеггера "естественное" и "беспредпосылочное" — синонимы, то для Гуссерля именно "естественный" опыт ("естественная установка" сознания) является источником наиболее опасных предпосылок (преж­де всего натуралистического характера), а беспредпосылочность исследования достигается посредством весьма "искус­ственных" и трудоемких манипуляций феноменолога с собственным сознанием. Так, в "Логических исследованиях" Гуссерль, говоря о "чрезвычайных трудностях строго феноменологического анализа", отмечает: "Источник всех труд­ностей — противоестественное направление взгляда и мысли, необходимое для феноменологического анализа"[[148]](#endnote-148). Можно ли из этого заключить, что Хайдеггер предлагает как бы "реду­кцию наоборот": редукцию феноменологической установки в пользу естественной?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует детальнее рассмо­треть те различения, на которых базируется метод редукции у Гуссерля и Хайдеггера. У Гуссерля это оппозиция "естест­венной и "феноменологической" установок сознания. Есте­ственная установка характеризуется, во-первых, "наивной верой" в трансцендентное (внешнее по отношению к созна­нию и независимое от него) существование мира и, во-вто­рых, представлением об эмпирическом субъекте как одном из предметов объективного мира, локализованном в объек­тивном времени и пространстве, включенном в каузальные связи и т.п. Соответственно в феноменологической установ­ке мир рассматривается как конституируемый сознанием феномен, а субъект — как трансцендентальный (конституирующий). Иначе говоря, контекст гуссерлевского понятия редукции составляет противопоставление *тематизации и забвения* конститутивной активности сознания: в естествен­ной установке конститутивные переживания не осознаются субъектом как таковые, т.е. протекают *анонимно,* так что я не замечаю своей роли в формировании моего "жизненного мира"; в феноменологической же установке я их осознаю и исследую как *мои* акты. Не случайно феноменологическую установку сознания Гуссерль называет также трансценден­тальной и рефлексивной.

У Хайдеггера же аналогичный метод определяется оппо­зицией изначального (естественного, немодифицированно­го) и производного (вторичного, специально "обработанно­го") опыта. Очевидно, эти различения не совпадают: к "естественной установке" в гуссерлевском понимании отно­сится не только то, что Хайдеггер называет "изначальным опытом", но и значительная часть "вторичного опыта" (ре­алистически ориентированная наука и философия), — а "рефлексивная установка", разумеется, попадает в сферу вторичного опыта наряду с прочими научными и культурны­ми формами опыта[[149]](#endnote-149). Уже поэтому ясно, что хайдеггеровская "редукция" не является простой инверсией редукции Гуссе­рля, хотя проистекает из той же "регулятивной идеи" — идеи беспредпосылочности. Но вопрос о соотношении этих мето­дов мы подробнее обсудим ниже.

*2. Основные характеристики естественного опыта*

Вернемся к естественному опыту вот-бытия. На приме­ре хайдеггеровского анализа повседневного опыта мира и Другого можно выделить следующие его характеристики: *неприметность* (нетематичность, непредметность), *непо­средственность, самопонятность* и *безотчетность* (не­рефлексивность) . В § 23а Хайдеггер говорит о повседневной данности вещей окружающего мира:

Тем самым становится ясно, что отсылки суть как раз *то, при чем* пребывает озабоченное обхождение с окружающим миром: это не изолированные вещи, и уж во всяком случае, не предметы тематически-теоре­тического восприятия, ибо вещи постоянно возвраща­ются в целокупность отсылок, говоря более строго, в ближайшем повседневном обхождении с миром вещи никогда не выходят из нее. Это не-выхождение из целокупности отсылок, — такое, что последняя сама первоначально обнаруживается в качестве освоеннос­ти, — этот феномен характеризует *самопонятность* и *неприметность,* присущие реальности окружающе­го мира. Вещи возвращаются в свои связи, они не бросаются в глаза, чтобы таким образом присутство­вать для озабоченности. Правда, мы увидим эти пер­вичные феномены самообнаружения — *отсылка, целокупность отсылок, замкнутость и освоенность взаимосвязи отсылок, не-выхождение вещей из свя­зей-отсылок* — лишь при условии, что примем и сумеем сохранить изначальное, феноменологическое направление взгляда, т.е. позволим миру обнаружить себя в озабоченности. Но мы как раз-таки упустим из вида этот феномен, если заранее сочтем мир некой данностью для рассмотрения, или, как это чаще всего случается в феноменологии, если решим, что мир таков, каким он показывает себя в так называемом чувственном восприятии — восприятии изолирован­ных вещей... (195)

Приведем также фрагмент, относящийся к анализу повсе­дневного опыта Другого:

Другие соприсутствуют в мире, на который направлена наша озабоченность, в котором мы пребываем, даже если мы не воспринимаем их в их телесной наличнос­ти. Если бы Другие встречались только как вещи, они могли бы и отсутствовать, однако их со-присутствие в окружающем мире является совершенно непосредст­венным, неприметным и самопонятным — подобно характеру присутствия вещей мира. (251)

Итак, в естественном опыте вещи даны в своей "непри­метности", т.е. они — как и мир в целом — не являются "данностью для рассмотрения", но присутствуют только для моей озабоченности. И то же самое относится к присутствию Другого.

Попробуем развернуть указанные характеристики естест­венного опыта.

1) *Непосредственность* естественного опыта означает, что он не требует специальной инициации или других последующих усилий: присутствие Другого в моем мире имеет место *уже всегда* — также как присутствие некоторой взаимосвязи отсылок Хайдеггер характеризует как *"всегда-уже-присутствие".* (197) Непосредственность опыта озна­чает его не-произведенность, базовый статус в иерархиче­ском строении опыта в целом.

2) Этот опыт *самопонятен,* стало быть, он имеет *смыс­ловой* характер — характер "предпонимания", фундирующе­го любой артикулированный смысл. Вспомним, что понима­ние Хайдеггер определяет как "бытийное осуществление" *открытости* мира, Других и самого вот-бытия (§ 28 b), стало быть, сама эта открытость обретает характер первона­чальной *понятности* соответствующих вещей. Смысл — пусть даже нетематический и неартикулированный — обра­зует как бы субстрат естественного опыта вот-бытия, поэто­му его содержание понятно "само собой": не нуждается в объяснении, не может быть сведено, скажем, к чувственной "материи" и пр.

3) Данности естественного опыта *неприметны,* посколь­ку этот опыт представляет собой не что иное, как само существование вот-бытия в его непосредственной сопряженности с соответствующими вещами. "Приметность" вещи предполагает по меньшей мере, что она в качестве не-Я отличена от Я; в естественном же опыте вещь не является чем-то внешним по отношению к вот-бытию, но "вовлечена" в его бытие непосредственным образом. Эквивалентные фор­мулировки:

— Вещь окружающего мира характеризуется изначальной *"освоенностью" (*Vertrautheit — это слово можно перевести и как "близость", "интимность", "тесное знакомство").

— Вот-бытие не "замечает" вещи как таковые, потому что *"растворяется"* в них:

...само вот-бытие, как бытие-в-мире в смысле озабо­ченности своим миром *растворяется* в своем мире, которым оно озабочено, словно бы захватывается им, так что *самое естественное и непосредственное бытие-в-мире как раз-таки исключает тематиче­ский опыт мира* (курсив мой. — *Е.Б.)* в его мировости. (193)

Именно поэтому непредметность естественного опыта не является для Хайдеггера негативным определением, но манифестирует "положительный феноменальный характер присутствия окружающего мира". (206) Иначе говоря, не­предметность опыта не означает какой-либо его "неполно­ценности", но демонстрирует тот факт, что вот-бытие не является некой изолированной монадой: в своем существо­вании вот-бытие — это всегда *"бытие-при"* том или ином сущем, *"бытие-к"* определенным собственным возможнос­тям и *"со-бытие"* с Другими.

4) "Растворение" вот-бытия в окружающем мире и в со-бытии с Другим, исключая тематический характер естест­венного опыта, тем самым исключает и его *рефлексивность.* Я самосознания не является первичной онтологической характеристикой вот-бытия и его опыта: ""Кто" повседне­вности — это "некто"". (257) Иначе говоря, в своем повседневном существовании вот-бытие еще не имеет опре­деленного Я, еще не отличает себя от Других и от окружающего мира и, следовательно, не имеет собственного самосознания.

Было сказано, что, *прежде всего* вот-бытие живет *не* в собственном. Прежде всего, в повседневности, имен­но собственный мир и собственное вот-бытие суть самое далекое; первым дан именно мир, в котором некто существует с другими, и лишь исходя из него можно более или менее подлинно врасти в собственный мир. (259-260)

Не "Я", но именно "некто" "в каком-то смысле следует считать "реальнейшим" из возможных для вот-бытия "субъе­ктов"". (261) Видимо, это парадоксальное положение нужно понимать в том смысле, что "Я", самосознание и рефлексия — феномены, обеспечивающие "реальность" субъекта — возможны лишь на основе не-предметного, не-субъектного и не-рефлексивного опыта повседневности.

*3. Фундирующая функция естественного опыта. Гер­меневтика возможности*

Методическое выделение естественного опыта не являет­ся самоцелью, и сам он не является самодостаточным пред­метом феноменологического исследования. Как было пока­зано выше, мотивом и основанием для выделения этого опыта является его беспредпосылочный характер. Однако в контексте феноменологии Гуссерля и Хайдеггера "беспредпосылочность" — иерархическое понятие: беспредпосылоч­ный опыт имеет когнитивное значение и становится предме­том специального исследования лишь постольку, поскольку сам он является "предпосылкой", или, точнее, смысловым базисом всякого иного опыта. Здесь мы можем зафиксиро­вать еще одну идею, роднящую исследования Гуссерля и Хайдеггера, — это идея "фундаментальной онтологии", на основе которой строятся все "региональные онтологии" час­тных наук. Иначе говоря, это идея, согласно которой в иерархическом строении смыслового универсума (человека и человечества) можно выделить некий базовый уровень, т.е. в цепи фундирования существует начальное "звено". Именно эту — *фундирующую* — функцию выполняет естественный опыт в феноменологии М. Хайдеггера. (См., например, хайдеггеровские рассуждения по поводу региона­льной онтологии логики и семантики (220-221), геометрии (248) и наук о духе (272, 295).)

Итак, хотя не-предметность и не-рефлексивность естест­венного опыта контрастно отличают его от научного опыта, тем не менее? он не просто существует наряду с научным опытом, но *фундирует* его. Каким образом? Дело в том, что его не-предметность вовсе не означает *бес-предметно­сти:* в этом опыте даны *вполне определенные предметы,* которые только еще *не тематизированы* как таковые. Естественный опыт — это не *отсутствие* предмета, но нетематическая *возможность* его тематического *присутс­твия.* Отметим также, что в этой своей фундирующей функции естественный опыт *универсален* в том смысле, что *любой* тематический предмет любого опыта конституируется как таковой лишь на основе его предварительной нетемати­ческой данности. Если воспользоваться логическими катего­риями возможности и действительности, то можно предста­вить функцию естественного опыта так: всякий предметный опыт не является действительным, так сказать, sui generis: тематическая действительность всякого предмета базируется на его еще-не-тематической возможности, которая и соста­вляет содержание естественного опыта. Хайдеггеровское по­нимание естественного опыта основано на одной из базовых интуиции экзистенциальной аналитики, согласно которой *возможность онтологически первична по отношению к действительности.*

Это — пока еще довольно абстрактное — определение естественного опыта в качестве нетематической возможнос­ти, фундирующей всякий иной опыт, требует конкретиза­ции. Каковы конкретные механизмы такого фундирования? Очевидно, только ответив на этот вопрос, можно понять особое методическое значение этого феномена для феноме­нологических штудий и для познания в целом, — понять, каким образом исследование естественного опыта получает статус "фундаментальной онтологии". Здесь следует иметь в виду следующие два положения:

1) Естественный опыт — это не просто определенный регион "переживаний" вот-бытия, но один из базовых *экзистенциалов,* т.е. необходимый структурный момент самого его *бытия.* Для обозначения экзистенциального статуса естественного опыта Хайдеггер использует целое "семейство" терминов и метафор: *открытость, разомкнутость, "вот", присутствие, lumen naturale, встреча,* реже — регулярные гуссерлевские термины *данность* и *презента­ция.* Так вот, *открытость* (будем пользоваться этим тер­мином) мира, со-бытия Других и самого вот-бытия предста­вляет собой не внешнее отношение вот-бытия и чего-то иного, и даже не "свойство" или "способность" вот-бытия, но *внутреннее ("собственное") содержание его сущест­вования.*

2) Существование вот-бытия Хайдеггер трактует как *воз­можность, возможное бытие* (Möglichsein, что можно перевести и как "бытие возможным").

Поэтому открытость, как конституция сущего, сущ­ность которого состоит в том, чтобы быть, может быть понята только как *способ бытия* и *бытийная возмо­жность самого вот-бытия.* Это лишь частный случай общего онтологического положения, которое распро­страняется на все бытийные характеристики вот-бы­тия и гласит, что они никогда не являются его свойствами, но суть *его возможности быть,* модусы самого его бытия. (270)

Приведем еще один фрагмент, в котором дается опреде­ление открытости и фиксируется ряд ее характеристик, существенных для наших целей: нетематичность, нерефлек­сивность, фундаментальный экзистенциальный статус и фу­ндирующая функция по отношению к любому тематическому опыту:

Оба эти феномена — как разомкнутость самого мира, так и тот факт, что вместе с тем открыто и само бытие-в-мире, — определяют единый феномен, кото­рый мы обозначаем как *открытость.* Это выражение, прежде всего, должно зафиксировать тот факт, что здесь речь еще не идет, — а чаще всего не заходит никогда, — об особом тематическом знании мира или даже об определенном знании о себе самом; что речь идет только о той бытийной структуре самого вот-бы­тия, которая впервые фундирует такого рода знание и тем самым *делает возможным* (курсив мой. — *Е.Б.),* чтобы мир в своей разомкнутости мог встретиться вот-бытию, войти в его *"вот". "Вот"* — это то самое бытие, которое мы называем вот-бытием. В такой его открытости вот-бытие не является отчетливо тематизированным или осознанным; скорее, открытость сле­дует понимать как одну из его бытийных структур, один из способов быть. ... Этот характер "вот" заклю­чен в способе бытия сущего, структуру которого соста­вляет открытость мира, и которое вместе с тем обладает и открытостью самого бытия-в-мире. (266—267)

Итак, любой *действительный* тематический опыт фун­дирован в его нетематической *возможности,* которая есть не что иное, как естественный опыт. Но если так, то само содержание естественного опыта не может быть зафиксиро­вано в качестве *предметно определенного* знания. Это значит, что, рассматривая некоторый предмет на уровне естественного опыта — и желая оставаться на этом уровне, — мы не можем дать этому предмету точное определение; определение — это акт, уже модифицирующий естественный опыт в ту или иную производную форму опыта. Говоря проще, определение представляет собой переход от (фунди­рующей) возможности к (фундированной) действительности. Поэтому, когда Хайдеггер анализирует "изначальную" данность того или иного предмета, он *методически* редуци­рует все его дефиниции и концентрирует внимание на его "естественной", "непосредственной" понятности в повседне­вном существовании. Так, приступая к исследованию само­сти (феномена "Я"), Хайдеггер фиксирует феноменальную базу анализа следующим образом:

При этом слово "Я" мы берем в его усредненном и изначально непосредственном значении, которое пока остается неопределенным. Оставляя открытым значе­ние слова "Я", не привязывая его напрямую к "субъе­кту" или чему-нибудь в этом роде, не нагружая этот термин лишними значениями, мы тем самым подгота­вливаем себе возможность определить его в дальней­шем более точно, на основе самих феноменов. (249)

Разумеется, неопределенность предмета естественного опыта вовсе не означает, что этот опыт "иррационален", "алогичен" и т.п.: скорее его следовало бы назвать "пред-рациональным" в том же смысле, в каком Хайдеггер говорит о "пред-понимании". Пред-понимание — это возможность понимания, которая отличается от понимания лишь тем, что оно еще не получило отчетливого выражения: пред-понима­ние — это еще не артикулированное понимание, и наоборот: понимание — это уже артикулированное пред-понимание. И точно так же соотносятся естественный опыт и рациональное знание: первоначально не имея дефиниции, предмет ес­тественного опыта, тем не менее, обладает своей *"понятийностью"* — внутренне присущими ему возможностями по­нятийной артикуляции. Естественный опыт — это еще не артикулированное рациональное знание, и наоборот. В про­тивном случае было бы невозможно ("противосмысленно") говорить о фундирующей функции естественного опыта по отношению к опыту и знанию вообще.

Стало быть, специфику фундаментальной онтологии мо­жно определить так: если базовый метод формальных наук состоит в аналитической экспликации определенного набора понятий, а главный метод наук эмпирических — в опреде­лении наблюдаемых предметов, то фундаментальная онтоло­гия занята, прежде всего, выявлением тех возможностей понятийного выражения, которые присущи ее предметам. Возможности понятийного выражения — возможности исто­лкования того, что уже дано в пред-понимании, — состав­ляют, по Хайдеггеру, специальный предмет *герменевтики.* Поэтому мы можем определить метод фундаментальной онтологии в качестве *герменевтики естественного опы­та,* поскольку он составляет экзистенциальное условие воз­можности любого знания:

*...* истолкование фундировано в структуре вот-бытия. Любая герменевтика, любое прояснение различных возможностей истолкования должно возвращаться к этой базовой структуре, а значит, и к бытийной кон­ституции вот-бытия. (316—317)

К сказанному остается добавить, что *принцип методиче­ской неопределенности,* мотивированный противопостав­лением первоначального и производного опыта как возмож­ности и действительности, опять же контрастно отличает хайдеггеровский метод от гуссерлевского, поскольку чистое сознание, на выявление которого нацелен метод редукции у Гуссерля, представляет собой *вполне определенный предме­тный регион,* требующий вполне определенного и однозна­чного описания.

Видимо, этим в значительной мере обусловлено и различие в лексике гуссерлевских и хайдеггеровских текстов: гуссерлевский пафос борьбы с "экивокациями" (смысловой неодно­значностью слов) естественного языка — и постоянные хайдеггеровские апелляции к повседневному словоупотреб­лению. Гуссерль стремится выработать новый (т.е. искусст­венный) и абсолютно строгий язык для феноменологических дескрипций, что вполне соответствует однозначной опреде­ленности описываемых им предметов. Хайдеггер для своих целей тоже создает искусственный язык, но его многочис­ленные неологизмы построены на основе естественной лек­сики и так, чтобы в них выявлялись (и осуществлялись!) те или иные толковательные возможности естественного языка (его собственная "понятийность"). У Гуссерля язык предна­значен для фиксации уже определенных данных усмотрения, у Хайдеггера — для реализации возможностей толкования. Или так: язык Гуссерля существует в сфере понимания; язык Хайдеггера — на переходе от "пред-понимания" к понима­нию.

*4. Редукция II. "Забота о сокрытии"*

Каким же образом эта "бытийная структура самого вот-бытия", называемая открытостью, "делает возможным" те­матический опыт мира и "определенное знание" вот-бытия о мире и о себе самом? Иначе говоря: чем обусловлена униве­рсальная когнитивная значимость естественного опыта? Или, что то же самое: каким образом исследование естест­венного опыта может иметь статус фундаментальной онто­логии.

Тематическое знание фундировано в открытости при по­средстве понимания и истолкования. Последовательность фундирования выглядит в данном случае следующим образом: понимание есть "бытийное осуществление открытости" — § 28 b); в свою очередь "понимание осуществляется в модусе истолкования, которое представляет собой формиро­вание, усвоение и сохранение того, что в понимании откры­то". (279) "Формирование, усвоение и сохранение" придает тому, что открыто в понимании, форму определенного и, следовательно, тематического знания, — именно поэтому Хайдеггер характеризует истолкование как *"первичное по­знание".* (369\*)

Теперь нужно вспомнить о хайдеггеровском различении двух универсальных модусов существования вот-бытия — вот-бытие может существовать (и всегда существует) *со­бственно* и (или) *несобственно* (eigentlich — uneigentlich; другой возможный перевод: "подлинно" и "неподлинно"). Универсальность этих модусов означает, что любой экзистенциал, в том числе и открытость, получает "бытийное осуществление" либо как (преимущественно) собственный, ли­бо как (преимущественно) несобственный.

Чтобы понять методическое значение этого положения, нужно иметь в виду следующее чрезвычайно важное обсто­ятельство: собственность и несобственность суть *"равноизначальные"* конституенты существования вот-бытия, харак­теризующие его в каждый момент. Это значит, например, что в принципе невозможно "преодоление" несобственности существования, и даже сама постановка такой задачи была бы бессмысленной (а потому — опять же несобственной). Иными словами, собственность есть не *отсутствие* несо­бственности, но определенное отношение вот-бытия к ней, а именно *понимание* вот-бытием того обстоятельства, что оно существует как раз-таки *несобственно,* и что собствен­ное существование есть "препорученная" ему и еще не решенная задача. Собственность существования вот-бытия — это понимание им своего существования в его динамиче­ской "протяженности" между этими экзистенциальными "по­люсами". И наоборот: невозможно несобственное бытие "в чистом виде", поскольку несобственность есть не отсутствие собственности, но только ее "забвение". В этом смысле каждый из этих модусов является модификацией другого, и потому не может существовать (и не имеет смысла) сам по себе. *Вот-бытие всегда существует и собственно, и несобственно.* Уточним это положение.

Всякий бытийный акт вот-бытия имеет структуру выбора одной из бытийных возможностей, а всякий выбор, в конечном счете, сводится к выбору между собственностью и несобствен­ностью существования, т.е. всякая бытийная возможность вот-бытия, в конечном счете, оказывается возможностью быть собственно или несобственно, — именно так возможность обретает экзистенциальное значение, т.е. конституируется в качестве *бытийной* возможности. Поэтому мы можем различить два значения терминов "собственность" и "несо­бственность". Во-первых, они фиксируют две крайние точ­ки, — воспользуемся геометрической метафорой, — задаю­щие одномерное пространство экзистирования. В этом пространстве располагаются все бытийные возможности вот-бытия, и именно их локализацией (т.е. степенью близости к тому или иному "полюсу") определяется их экзистенциаль­ный статус. Но существование вот-бытия, поскольку оно осуществляется как выбор, в принципе динамично, т.е. оно никогда не "пребывает" в какой-либо фиксированной точке этого пространства, но всегда "движется": от собственности к несобственности или наоборот. Поэтому в своем втором значении эти термины характеризуют сами эти бытийные "движения" вот-бытия. Т.е. "собственность" и "несобствен­ность" — это, во-первых, "идеальные" пределы экзистенци­ального пространства, а во-вторых — "реальные" движения вот-бытия в этом пространстве. Во втором смысле эти тер­мины синонимичны терминам *"решимость"* (к собственному бытию) и *"ниспадение"* (в бытие несобственное). Приведем цитату, подтверждающую базовый и универсальный харак­тер модуса несобственности.

Термин "ниспадение" обозначает определенное *бы­тийное движение в свершении вот-бытия,* и опять же его не следует понимать в оценочном смысле, как если бы он маркировал нечто вроде привходящего дурного качества вот-бытия, на которое можно было бы посетовать и которое, может быть, будет устранено на более высокой ступени культурного прогресса человечества. Так же, как открытость, со-бытие и бытие-в, ниспадение представляет собой конститутивную бы­тийную структуру вот-бытия, а именно специфический феномен бытия-в, в котором вот-бытие всегда имеет свое бытие ближайшим образом. (288)

Итак, открытость осуществляется как собственная или (точнее, всегда одновременно и) несобственная. Но несо­бственная открытость — это не что иное, как *сокрытость,* или, в силу актуального характера экзистирования, *сокры­тие* вот-бытием сущего от себя самого (в таких формах, как "загораживание", "засорение" и "искажение"). Равноизначальность и универсальность модусов собственного и несо­бственного бытия означает, что любое открытое для вот-бы­тия сущее (попросту говоря, любой феномен) *всегда и принципиальным образом оказывается в то же время и сокрытым.* Это положение следует понимать в *трансцен­дентальном* смысле: всякий феномен сокрыт от вот-бытия не в силу каких-либо внешних (по отношению к опыту) обстоятельств — не потому, что предмет слишком удален во времени или пространстве, или слишком мал, или слишком сложен и т.д., словом, не потому, что познавательные возмож­ности человека ограничены, а познаваемый мир "бесконечен", — но в силу "скрывающего" (несобственного) характера *самого познания.* Парадоксальным образом оказывается, что сокрытие феномена — это не внешнее препятствие для познания, но его *внутренний и необходимый структур­ный момент;* сокрытие не "преодолевается" в познании, но впервые "полагается" им!

Само же сокрытие, понимается ли оно в смысле вооб­ще неоткрытого или в смысле засорения и загоражи­вания, имеет двоякое значение. Оно может быть *слу­чайным* и *необходимым;* последнее содержится в способе бытия акта открытия и в его возможностях (94)

Воспроизведем "постулаты" (базовые интуиции) экзис­тенциальной аналитики, из которых следует тезис о необхо­димом характере сокрытия: 1) феномен по определению есть открытое для вот-бытия сущее; 2) открытость вообще есть экзистенциал вот-бытия; 3) в своем бытийном исполнении всякий экзистенциал всегда совмещает в себе моменты со­бственности и несобственности; 4) несобственная откры­тость есть сокрытие. И подчеркнем еще раз: сокрытие фено­мена обусловлено не эмпирически, но трансцендентально: не внешними обстоятельствами познания, но его внутренней структурой, если угодно, "амбивалентной" тенденцией ("устремленностью") самого вот-бытия как *раскрывающего.*

Как озабоченность, оно (вот-бытие. — *Е.Б.)* озабоче­но также и сокрытием своей открытости. (292—293)

И коль скоро это сокрытие происходит вопреки всем отчетливым намерениям, в нем и в тенденции к нему проявляется бытийная структура вот-бытия, данная вместе с самим вот-бытием. В сокрытии, которое обнаруживает само вот-бытие, дает о себе знать свое­образный способ существования, который мы обозна­чим как *оттеснение вот-бытия от себя самого* — оттеснение от его собственной изначальной располо­женности и разомкнутости. Назовем этот способ бы­тия, заключающийся в том, что вот-бытие в своем бытии как повседневности оттесняет себя от себя самого, *ниспадением.* (288)

Далее. Открытость — через понимание — получает "бы­тийное осуществление" в истолковании, которое, в свою очередь, конституирует любое тематическое знание. Если так, то модифицирующее "действие" собственности и несо­бственности распространяется и на истолкование, и на по­знание.

*Загораживание и искажение суть модусы ниспадения* истолкования, а вместе с тем и открытости вот-бытия. (288)

Теперь мы можем ответить на вопрос, поставленный в начале этого раздела. Фундаментальное когнитивное значе­ние естественного опыта обусловлено не только тем, что он — как открытость вообще — делает возможным всякое тематическое знание, но и тем, что он содержит в себе две тенденции истолкования открытого сущего: собственную и несобственную. Посредством истолкования первоначальная ("естественная", нетематическая и т.д.) открытость оформ­ляется в знание. Следовательно, истинность или ложность любого знания зависит от того, какая открытость — собственная или несобственная — лежит в его основе, точнее, от *экзистенциальной динамики этих модусов открытости.*

Это положение позволяет конкретизировать хайдеггеровское понимание метода "редукции". Выше было показано, что как в феноменологии Гуссерля, так и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера этот метод равнозначен требованию беспредпосылочности исследования. Но если по Гуссерлю мы, проведя феноменологическую редукцию, *действитель­но* устраняем предпосылки и обретаем "чистую" данность феноменов, то по Хайдеггеру это в принципе *невозможно.* Дело в том, что редуцируемые "предпосылки" (которые в их скрывающей функции Хайдеггер чаще называет "предрассу­дками") составляют как бы субстрат несобственной откры­тости, а, следовательно, — в силу универсальности модуса несобственности — они являются необходимым структурным моментом открытости как таковой. Поэтому полная "беспредпосылочность", "непредвзятость", чистота видения фе­номенов и т.п. — все это нужно понимать не как *реально достижимую* цель, но как "регулятивную идею", задающую определенное направление феноменологической работы, но не более того. Определение феномена как открытого сущего вовсе не означает, что для того, чтобы феномен увидеть, достаточно на него посмотреть. По Хайдеггеру, феномен возможен лишь на основе *"логоса"* — "позволения видеть" (Sehenlassen) открытое сущее (см. этимологический анализ слова "феноменология" в § 9). "Позволить" себе увидеть феномен как таковой, т.е. устранить собственные — скры­вающие феномен — предрассудки, — в этом и состоит главная задача феноменолога, и именно этим определяется главная трудность феноменологического исследования.

Мы должны освободиться от предрассудка, будто тре­бование феноменологии постигать сами вещи означает, что вещи должны постигаться "одним махом", без усилий, напротив, продвижение к вещам есть обстоя­тельная работа, прежде всего призванная устранить предрассудки, закрывающие от взгляда вещи. (32)

Но и это определение феноменологической работы не является полным: хотя бы потому, что "усилия" по "продви­жению к вещам" допускает понимание в гуссерлевском смы­сле, т.е. в смысле редукции предрассудков, которая должна *предшествовать* (если не во времени, то логически) со­бственной данности феноменов и обеспечивать ее. Поэтому в дальнейшем Хайдеггер дает этому определению ряд уточ­нений, показывающих, что такого рода редукция - в силу включенности предрассудка во внутреннюю структуру открытости — является внутренним же элементом самой дан­ности феномена. Например, применительно к самопознанию вот-бытия:

...даже тогда, когда наш взгляд не искажен филосо­фскими предмнениями и теориями..., когда мы подхо­дим к этим феноменам более или менее непредвзято, наша задача — увидеть собственно то, что нужно, - остается достаточно трудной. Дело в том, что естест­венное видение, даже когда оно не отрефлектировано философски и не определено в понятиях, направлено не на вот-бытие как таковое, напротив, поскольку оно представляет собой один из способов бытия этого сущего, оно устремлено *прочь от себя.* Именно эта своеобразная жизненная тенденция прочь от себя и определяет способ познания вот-бытием самого себя. (162)

Таким образом, понятие феноменологической редукции, коль скоро мы используем его применительно к феномено­логии Хайдеггера, получает *второе значение:* редукция — это переход от несобственной открытости к собственной, который осуществляется посредством устранения предрассу­дков, "загораживающих" ("искажающих" и пр.) феномен. В этом втором смысле понятие редукции определяется уже не *эпистемологическим* различением первоначального и про­изводного опыта, но *экзистенциальным* различением со­бственного и несобственного существования вот-бытия.

Отсюда следует самая, наверное, радикальная методиче­ская новация Хайдеггера — *устранение из феноменологи­ческой методологии принципа очевидности.* Естественный опыт вот-бытия, будучи по существу "скрывающим", при­нципиальным образом исключает саму возможность очевид­ной данности. Поэтому хайдеггеровская феноменология в отличие от гуссерлевской имеет не *дескриптивный,* но *критический* характер.

Трудность подлинно феноменологической работы за­ключается как раз в том, что она должна стать в положительном смысле критичной по отношению к себе самой. (94)

В "Бытии и времени" этот момент получил более радика­льную формулировку: *"Способ бытия* присутствия *требует,* поэтому от онтологической интерпретации, которая постави­ла себе целью исходность феноменального показа, *чтобы она покорила себе бытие этого сущего наперекор его собственной тенденции к сокрытию.* Экзистенциальный анализ для притязаний, соотв. для невзыскательности и успокоенной самопонятности обыденного толкования всегда имеет, поэтому характер *насильственности"[[150]](#endnote-150).* Иначе гово­ря, работа феноменолога направлена не столько на описание феноменов, сколько на "нейтрализацию" собственной тенде­нции к сокрытию феноменов. Методическое усилие феноме­нолога по выявлению и описанию феномена превращается у Хайдеггера в *методическое насилие* над собственным спо­собом раскрытия сущего, т.е. над собственным способом существования.

Приведем еще один фрагмент, в котором Хайдеггер фор­мулирует феноменологический вопрос о присущем вот-бытию понимании Другого как вопрос об экзистенциальной основе *непонимания:*

Следует спросить: кто же, собственно, первоначально понимает себя в такого рода (повседневном. — *Е.Б.)* бытии-друг-с-другом? Как на основе бытийной консти­туции вот-бытия следует интерпретировать само это понимание, представляющее собой способ бытия-друг-с-другом? Лишь на почве этой интерпретации можно будет поставить следующий вопрос — *но не о том, как вообще осуществляется понимание, а о том, каким образом обоюдная понятность, всегда уже существующая вместе с вот-бытием, может* — *на основе его бытийных возможностей* — *быть заго­рожена и обращена в ложном направлении* (курсив мой. — *Е.Б.),* так что вот-бытие именно в силу всегда уже существующего взаимопонимания не достигает подлинного понимания, и понятность в смысле взаи­мопонимания постоянно подавляется в определенном усредненном способе существования самого вот-бытия. (257)

Такая постановка вопроса означает также радикальную предметную переориентацию феноменологии: главным, если не единственным предметом феноменологического исследо­вания (во всяком случае, на уровне "фундаментальной онтологии"), становится у Хайдеггера сам способ раскрытия феноменов. Или в более контрастной формулировке: если у Гуссерля редуктивное "очищение" собственного сознания феноменолога подготавливает описание феномена самого по себе, то у Хайдеггера, напротив, описание феномена являе­тся как бы "поводом" или отправной точкой для *критики самого способа его раскрытия.*

Видимо, регулятивную идею беспредпосылочности можно рассматривать в качестве методического коррелята понятия собственного бытия в смысле одного из идеальных пределов экзистирования; тогда собственному бытию в смысле реаль­ного "бытийного движения" вот-бытия будет соответствовать методическая "нейтрализация" скрывающей бытийной тен­денции феноменолога. Иначе говоря, само феноменологиче­ское исследование (как и познание вообще) Хайдеггер рас­сматривает как *экзистенциальный феномен,* и указанные методические понятия фиксируют *экзистенциальные хара­ктеристики "бытия исследования".* (Ср. маргиналию Хай­деггера к конспекту Симона Мозера — стр. 339.)

Единство критики и собственно описания как универса­льных "составляющих" феноменологического метода специ­фическим образом выражаются в *языке* экзистенциальной аналитики. Я имею в виду известную *апофатичность* хайдеггеровских дескрипций (как в данном курсе, так и в "Бытии и времени" и других работах этого периода) — обилие отрицательных определений, которые Хайдеггер дает каждому более или менее существенному понятию. В свете изложенного ясно, что это обстоятельство обусловлено не стилистическими склонностями или особенностями характе­ра Хайдеггера, но его пониманием метода исследования, который в свою очередь обусловлен спецификой предмета. В "Бытии и времени" об этом сказано так: "Но этот перевес негативной характеристики не случайность. Она сама наобо­рот свидетельство своеобразия феномена, и через то в под­линном, самому феномену соразмерном смысле позитивна". (58)

*5. Феноменологический метод у Гуссерля и Хайдегге­ра. Резюме*

Теперь, суммируя сказанное, представим основные черты сходства и основные различия методов Гуссерля и Хайдегге­ра.

I. Общими для обоих вариантов феноменологии являются:

1) принцип беспредпосылочности;

2) идея фундаментальной онтологии;

3)метод редукции, имеющий целью выявление смысло­вого базиса опыта и знания как таковых.

II. Методические новации Хайдеггера суть следующие:

1) У Гуссерля метод редукции определяется различением объектной и рефлексивной направленности сознания; у Хай­деггера же — различением естественного и производного опыта.

2) У Гуссерля редукция направлена на определенную сферу действительного опыта; у Хайдеггера — на возмож­ность опыта как такового.

3) Гуссерль стремится к однозначному описанию даннос­тей чистого сознания; Хайдеггер методически опирается на неопределенность предметов естественного опыта.

4) Поэтому у Хайдеггера дескриптивный тип феномено­логического исследования сменяется герменевтическим.

5) Поэтому же Хайдеггер отказывается от гуссерлевского идеала строго терминологического языка в пользу выразите­льных возможностей естественного языка.

6) По Гуссерлю возможна и достижима неискаженная и очевидная данность феномена; по Хайдеггеру открытость всегда и по существу является "несобственной", т.е. скрыва­ющей.

7) Поэтому Гуссерль может развести редукцию и со­бственно феноменологическое описание как разные акты, первый из которых предшествует второму в качестве условия его возможности; у Хайдеггера же редукция является внут­ренним структурным моментом самого описания.

8) И поэтому же феноменологическое описание у Гуссе­рля носит сугубо положительный характер, тогда как у Хайдеггера оно, оказывается, по существу негативным (кри­тическим, деструктивным).

*6. Проблемная мотивация новой методологии. "Мунданизированный субъект"*

Перечисленные выше общие черты методов Гуссерля и Хайдеггера показывают генетическую связь — определенную преемственность хайдеггеровской феноменологии по отно­шению к гуссерлевской. Если так, то естественно задаться вопросом о проблемных мотивах хайдеггеровских новаций.

Читатель, конечно, обратил внимание на то, что "главная часть" данного лекционного курса, в которой Хайдеггер разрабатывает свои интуиции, заметно отличается от "под­готовительной части", где речь идет по большей части о феноменологии Гуссерля. Эти отличия — по тематическому кругу, по теоретическому содержанию, по способу построе­ния мысли, наконец, по лексике и стилю — настолько велики, что может показаться, будто между ними нет ничего общего. Предупреждая это впечатление, сам Хайдеггер от лица предполагаемого оппонента спрашивает: "К чему эти

рассмотрения (феноменологии Гуссерля и Шелера. - *Е.Б.),* если мы не можем принять от феноменологии ни одного тезиса, а если какой-либо тезис и принимаем, то – в феноменологическом же духе — перед нами тут же встает задача привести его к достоверности?" (149) Ответ гласит: "Однако связь дальнейших рассмотрений и их предпосылок не так проста. ... Между тем, что мы разбирали во введении, и тем, к чему обращаемся теперь, существует *внутренняя, предметная взаимосвязь..."* (Там же.)

Однако в тексте лекций эта взаимосвязь показана лишь в самых общих чертах: по сути дела, Хайдеггер ограничива­ется выявлением (в § 13) существенного упущения Гуссерля — "упущения вопроса о смысле самого бытия и о бытии человека в феноменологии", — которое и послужило основ­ным мотивом собственных хайдеггеровских нововведений. Но если выявление этого упущения Хайдеггер предпринима­ет "изнутри" феноменологического исследования и "на его основе" (закавыченные выражения взяты из названия тре­тьей главы "подготовительной части"), то в отношении к его собственным разработкам это далеко не очевидно. Действи­тельно ли "новая" феноменология органично вырастает из "старой" (или лучше "классической", каковой она в то время уже стала)? Действительно ли хайдеггеровские новации мотивированы определенными проблемами, не решенными или неразрешимыми в рамках феноменологии Гуссерля? (Разумеется, несовместимость некоторых положений Гуссе­рля и Хайдеггера не исключает возможности положительно­го ответа на этот вопрос.)

Сам Хайдеггер отвечает на эти вопросы утвердительно, но его ответ имеет скорее декларативный, чем доказатель­ный характер. Так раздел f) в § 31 озаглавлен "Забота и интенциональность", но вопреки нашим ожиданиям, связан­ным с базовым статусом этих понятий в исследованиях Гуссерля и Хайдеггера, этот раздел умещается на половине страницы, а его содержание сводится к утверждению о первичности заботы по отношению к "тому, что подразуме­вается под интенциональностью". Причем это указание дае­тся здесь для того, "чтобы только обозначить отправную точку для основополагающей критики феноменологической постановки вопросов." (320) Словом, вопросы, связанные с историко-философской темой "Гуссерль и Хайдеггер", Хай­деггер лишь намечает, но не разрабатывает. Поэтому ос­тается в силе вопрос: каковы эти проблемы и каким образом хайдеггеровские новации позволяют их решить?

В этой обширной и весьма головоломной теме я хочу рассмотреть один аспект, т.е. показать одну проблему, кото­рая имплицитно содержится в феноменологии Гуссерля, но не была в его работах выявлена (проще говоря, Гуссерль ее не заметил), и которая может рассматриваться в качестве одного из проблемных мотивов хайдеггеровской трансформации феноменологического метода. (Стоит сразу отметить, что речь пойдет не о *реальных* мотивах хайдеггеровской мысли, но об *идеальной* историко-философской реконстру­кции: я попытаюсь выявить одну из возможностей *чисто концептуального* соотнесения двух вариантов феноменоло­гии.)

Эту проблему можно назвать *проблемой трансценден­тального статуса естественной установки сознания.* Она определяется следующими положениями:

1) Все переживания чистого сознания имеют, по Гуссер­лю, *рефлексивную компоненту,* т. е. каждое переживание сопровождается (явно или неявно) сознанием того, что это — "мое" переживание; само чистое Я "присутствует" в каждом переживании как "необходимое При-этом" ("not-wendiges Dabei"[[151]](#endnote-151)). Иначе говоря, вместе со всяким предме­том чистому сознанию даны — по крайней мере, потенциально — те переживания, в которых этот предмет конституирует­ся[[152]](#endnote-152).

2) Чистое сознание абсолютно прозрачно для собственной рефлексии: всякое его переживание — и во всякий момент — может быть дано чистому Я с очевидностью, т. е. во всей полноте его содержания и вполне адекватно. "Рефлексивные феномены действительно представляют собой сферу чистых, совершенно очевидных и ясных данностей". (Ideen I, 157)

3) Чистое и эмпирическое сознание, или трансцендента­льный и эмпирический субъект не являются разными "онто­логическими единицами": трансцендентальный и эмпириче­ский субъект суть одно и то же сущее, только разными способами тематизированное.

Последнее положение стоит рассмотреть подробнее. Эмпирический субъект дан в естественной установке созна­ния; трансцендентальный — в установке феноменологической (рефлексивной). Трансцендентальную редукцию в гуссерлевском понимании можно определить как переход от первой установки сознания ко второй. Но этот переход следует верно понимать: редукция — это не *устранение* из сферы внимания тех или иных предметов и не тематизация *новых* предметов, на которые мы прежде не обращали внимания. Редукция применяется вообще *не к предметам, но только к способам их рассмотрения,* сам же предмет­ный универсум в результате этой процедуры не меняется.

Образно говоря, "заключить в скобки" (т.е. редуцировать. – Е.Б.) означает "не стереть с доски" соответ­ствующий предмет, но именно заключить в скобки и тем самым отметить его индексом. Но с этим индексом предмет становится как раз-таки главной темой иссле­дования. (Ideen I, 142)

Таким образом, в результате редукции эмпирический субъект не "открывает" для себя новую предметность, назы­ваемую трансцендентальным субъектом, но "всего лишь" изменяет способ самосозерцания — способ рефлексивной тематизации собственного сознания. И точно так же редук­ция ни в коей мере не является некой "трансформацией" эмпирического субъекта: производя редукцию, я — эмпири­ческий субъект — не *становлюсь* иным — теперь уже трансцендентальным — субъектом, но только *усматриваю* тот факт, что "на самом деле" я являюсь именно таковым, т.е. тематизирую свою собственную конститутивную актив­ность по отношению к предметному универсуму. Нетрудно сформулировать коррелятивные тезисы относительно пред­мета: эмпирическая предметность, которая в естественной установке рассматривается как трансцендентная по отноше­нию к сознанию, не *"устраняется"* в результате редукции в пользу конституируемого сознанием феномена и не *"пре­вращается" в* него, но лишь *тематизируется* в качестве такового.

Далее. Определяющим признаком эмпирического субъек­та является его самопонимание в качестве одного из пред­метов реального мира. Но реальный мир в целом и все реальные предметы в отдельности суть продукты конститу­тивной деятельности трансцендентального субъекта, поско­льку само *бытие* предмета Гуссерль трактует как его *дан­ность* сознанию:

Принципиально (в априори безусловной сущностной всеобщности) всякому "истинно сущему" предмету со­ответствует идея возможного сознания, в котором этот предмет был бы схвачен как он сам, в оригинале, и притом вполне адекватно. И наоборот, если осущест­влена такая возможность, то и предмет ео ipso стано­вится истинно сущим. (Ideen I, 296)

В какой мере это относится к эмпирическому субъекту? Поскольку эмпирический и трансцендентальный субъект суть одно и то же сущее, мы, разумеется, не можем говорить о конституировании эмпирического субъекта как одного из предметов реального мира. Поэтому следует сделать вывод, что трансцендентальный субъект конституирует только ре­флексивное *представление* о себе как об эмпирическом субъекте. Действительно, в нескольких текстах из рукопис­ного наследия, посвященных феноменологии интерсубъективности, Гуссерль обозначает процесс конституирования эмпирического субъекта экзотическим термином *"мунданизация"* (от латинского mundus — мир), который означает как бы "превращение" (так сказать, в собственных глазах) трансцендентального субъекта в один из предметов мира[[153]](#endnote-153). Подчеркнем, что "мунданизация" есть конститутивный про­цесс, осуществляемый *самим трансцендентальным субъе­ктом. (*В этом смысле трансцендентальная редукция оказы­вается актом, противоположным мунданизации, своего рода нейтрализацией этого процесса.)

Но это значит, что естественная установка — и именно как объективирующее самопонимание субъекта — имеет собственные трансцендентальные основания, т.е. является установкой самого трансцендентального субъекта! Иначе го­воря, эмпирический субъект есть не особая — отличная от трансцендентального — "разновидность" субъекта, но *иска­женный рефлексивный образ самого трансцендентального субъекта,* конституируемый им самим. (Нетрудно сформу­лировать коррелятивный тезис и в отношении эмпирического мира.)

Это положение очевидным образом противоречит приве­денным выше постулатам об универсальном и очевидном характере рефлексии чистого сознания. Как для *трансцендентального* субъекта возможна естественная установка? Как возможен *"мунданизированный" субъект?* Неограни­ченные полномочия, которыми Гуссерль наделяет рефлексию чистого сознания, превращают эти вопросы в неразрешимую апорию. Ведь если всякий субъект является субъектом трансцендентальным, и если самообъективация субъекта в естественной установке имеет рефлексивную природу (что очевидно, коль скоро речь идет о само-объективации), то приходится признать, что трансцендентальный субъект име­ет, скажем так, "естественную склонность" к искажению рефлексивной самоданности. По приведенной в первом раз­деле цитате из "Логических исследований" видно, что Гус­серль вполне отчетливо сознавал силу этой "склонности", и более того, в своих позднейших работах, посвященных кри­зису духовной жизни европейского человечества, он, как известно, детально проанализировал опасность естественной самообъективации субъекта для самого его существования как духовного существа. Но в то же время он нигде не сделал предметом специального анализа трансцендентальную "подо­снову" естественной установки и ее роль в интенциональной жизни субъекта, вследствие чего указанное выше противо­речие осталось в его работах открытой проблемой.

Но значение этой проблемы, конечно, далеко выходит за рамки частного вопроса о статусе естественной установки сознания. В контексте гуссерлевской феноменологии вопрос "Как возможна естественная установка?" тождествен более общему вопросу "Как возможно заблуждение?"; последний же имплицирует принципиальный вопрос *о природе истины и заблуждения в их противоположности.* Если, скажем, в философии реалистического типа оппозиция истины и заблуждения осмысливается более или менее ясно — на основе онтологического дуализма сознания и реальности; если в философии платоновского типа (например, в фено­менологии Шпета и раннего Гуссерля) эта оппозиция про­ецируется на дуальность "знания" и "мнения", — то в рамках "трансцендентального монизма" она становится острой про­блемой. Действительно, каким образом субъект конституи­рует ложное знание, причем так, что сам принимает его за истинное? Каковы основания этому *в конституции самого субъекта?* (Возьмем кантонский пример: как оказывается возможным, что субъект применяет регулятивные идеи ра­зума в конститутивном значении? Что в конституции субъе­кта делает возможным такое смешение функций разума и рассудка?) Наконец, как трансцендентальный субъект мо­жет отличить истину от заблуждения? Эти вопросы очевид­ным образом указывают на новое (для феноменологии Гус­серля) и сугубо проблемное измерение рефлексии, в котором перед субъектом стоит парадоксальная задача: собственными силами осмыслить собственную же "склонность" к заблужде­нию и ее роль в процессе познания, — при том, что эта склонность, будучи "естественной", так или иначе дает о себе знать и в самой этой рефлексии[[154]](#endnote-154).

По моему мнению, эту проблему можно рассматривать в качестве одного из мотивов концептуального преобразования феноменологии, связанной с хайдеггеровским различением собственного и несобственного существования вот-бытия. Вот тезис, который я хочу теперь развернуть: *хайдеггеровское различение собственного и несобственного существования вот-бытия является трансформацией гуссерлевского различения естественной и феноменологической установок сознания.*

В самом деле, несобственное существование означает, помимо прочего, несобственное понимание вот-бытием сво­его бытия, которое имеет, скажем так, *онтифицирующий* характер: в модусе несобственности вот-бытие понимает свое существование по типу наличного бытия внутримирового сущего. Нетрудно видеть, что в этом пункте несобственность существования вот-бытия вполне аналогична естественной установке сознания по Гуссерлю, поскольку ее сущностной чертой является *объективирующее* самоистолкование субъ­екта, собственно, то же "забвение" им своей собственной субъективности.

Более того: по сути дела, естественную установку созна­ния в гуссерлевском смысле можно определить как *несо­бственное бытие трансцендентального субъекта.* Действительно, несобственное бытие вот-бытия ("ниспадение") Хайдеггер характеризует как "оттеснение" вот-бытия от него самого (288), "бегство от себя" (292, 293), "отчуждение" (296, 333) и т.п. Все эти метафоры сходятся в базовом определении:

Вот-бытие может существовать таким образом, что, прежде всего и чаще всего оно не есть оно само, но растворяется в "некто"... (261)

Итак, несобственное бытие есть (воспользуюсь хайдеггеровскими дефисами) бытие-не-самим-собой. Но то же самое можно сказать и о бытии *трансцендентального* субъекта в *естественной* установке, поскольку: 1) содержание бытия трансцендентального субъекта составляет его конститутив­ная деятельность; 2) его "собственная" сущность предпола­гает трансцендентальную "мета-позицию" по отношению к конституируемому им миру; 3) но в естественной установке субъект конституирует себя самое в качестве субъекта эмпи­рического, т. е. одного из предметов реального мира, — стало быть, его бытие в этом случае не соответствует его сущности: он существует не как он сам.

Эта аналогия дополняется еще и тем, что несобственное бытие вот-бытия является, по Хайдеггеру, доминирующим модусом *повседневного* существования этого сущего: "преж­де всего и чаще всего" вот-бытие понимает себя как один из наличных предметов мира — это для него "естественно" в гуссерлевском смысле. Собственное же самопонимание пред­ставляет собой определенное *усилие,* в котором вот-бытие "вызволяет" себя из повседневного существования — Хай­деггер называет его "решимостью" (к бытию самим собой).

Но если вспомнить, что модусы собственности и несобст­венности суть *экзистенциалы* вот-бытия, а все экзистенциалы имеют, по Хайдеггеру, *трансцендентальный* статус, т.е. рассматриваются в качестве *смыслоконститутивных априори,* то становится ясно, что хайдеггеровская тематизация этих модусов означает экспликацию вопроса о *трансцендентальных основаниях* естественной установки как искаженного самопонимания субъекта. С поправкой на эк­зистенциальное переосмысление этих терминов можно ска­зать, что естественная и феноменологическая установки суть не отчуждаемые друг от друга и нередуцируемые формы бытия субъекта.

Теперь мы можем зафиксировать еще один пункт, родня­щий экзистенциальную аналитику с феноменологией Гуссе­рля. Метод исследования зависит от исследовательской си­туации, т. е. ситуации, в которой находится исследователь. Приведенные соображения позволяют констатировать, что определяющие моменты *ситуации феноменологического исследования* в понимании Гуссерля и Хайдеггера совпада­ют: 1) как Гуссерль, так и Хайдеггер различают, скажем так, аутентичное и неаутентичное самопонимание носителя трансцендентальной активности (и, коррелятивно, предмет­ного мира); 2) как для Гуссерля, так и для Хайдеггера неаутентичное самопонимание оказывается "первоначаль­ным" (естественным, повседневным, обычным и т.п.); 3) наконец, в обоих "вариантах" феноменологии рефлексивное исследование включает в себя методическое "усилие", напра­вленное против тенденции неаутентичного самопонимания (и понимания предметного мира).

Различие же состоит в том, что Гуссерль требует *полной "нейтрализации"* (заключения в скобки, ингибиции) есте­ственной установки, что, по его замыслу, должно сделать возможной *чистую* рефлексию, тогда как Хайдеггер исходит из постулата о *неустранимости* несобственного самопони­мания. Произведенная Хайдеггером трансформация гуссерлевского различения двух установок сознания заключается в том, что собственное и несобственное самопонимание обретают у него концептуальную *симметрию,* т.е. рассма­триваются как "равноизначальные" (а значит, в равной степени нередуцируемые) и "равноправные" трансцендента­льные априори.

7. *Экзистенциальная динамика истины*

Как путь к истине, метод зависит от понимания истины. Поэтому я хочу завершить предпринятое здесь исследование хайдеггеровского метода кратким рассмотрением одной при­мечательной особенности его трактовки истины.

Выше было отмечено, что феномен заблуждения (как антитезы истины) представляет для трансцендентальной фи­лософии острую проблему. По моему мнению, в экзистенци­альной аналитике Хайдеггера эта проблема если не решает­ся, то получает полную экспликацию. Каким образом?

Истину "в изначальном смысле" Хайдеггер определяет как *открытость* сущего для вот-бытия, осуществляемую в са­мом существовании последнего. Об "изначальности" здесь говорится в том смысле, что открытость является фундиру­ющим основанием для понятия истины в традиционном смысле — в смысле соответствия представлений о вещах и самих вещей.

Дальнейшие рассмотрения призваны не только яснее показать смысл познания, но — и прежде всего — показать, что бытийную основу познания составляют изначальные структуры вот-бытия, что, например, по­знание может быть истинным — иметь специфический предикат *истинности* — лишь потому, что истина представляет собой не столько свойство познания, сколько *бытийную особенность самого вот-бытия.* (175)

Но равным образом феномен истины. как открытости фундирует и традиционное понятие заблуждения как несо­ответствия мысли и вещи:

Даже забвение чего-то, в котором, казалось бы, бы­тийное отношение к познанному совершенно исчезает, есть не что иное, как *определенная модификация бытия-при,* возможная лишь на его основе. Также и всякий обман, и всякое заблуждение, в которых бытий­ное отношение к сущему не обретается, но каким-либо образом имитируется, суть не более, чем способы бытия-при[[155]](#endnote-155). (171)

И здесь встает вопрос: насколько продуктивным может быть такое понимание истины в эпистемологическом плане? Ведь все познавательные проблемы связаны именно с *противопоставлением* истины и заблуждения, тогда как в понятии открытости, как кажется, нивелировано само их различие. Не является ли "изначальное" понятие истины — при всей бесспорности того факта, что и забвение, и заблу­ждение, и т.п. суть модификации открытости соответствую­щего предмета, а значит, содержат в себе определенную "долю" истины, — чисто декоративным дополнением к про­блематике познания?

Некоторые исследователи отвечают на этот вопрос утвер­дительно. Например, известный интерпретатор феноменоло­гии Э. Тугендхат пишет: "То, что Хайдеггер расширяет понятие открытости за пределы интенциональности, предме­тного представления, — это важный и решающий шаг. Но результат этого шага, применительно к проблеме истины, должен был бы стать предметом специального исследования: состоит ли он в том, что в связи с внетеоретическими формами открытости тоже имеет смысл различать истину и неистину, или в том, что та форма открытости, которая имеет отношение к истине, обретает отчетливость в ее отличии от прочих форм. Однако именно эти вопросы, которые впервые становятся возможными на достигнутом Хайдеггером проблемном уровне, он отсекает тем, что просто приравнивает истину к открытости. В противоположность тем действительным обретениям, которые дают понятия раскрытия, разомкнутости и несокрытости сами по себе, их отождествление с понятием истины означает лишь потерю: дело не только в том, что при таком понимании истины высказывания вновь затемняется то, что уже познано, но и в том, что при этом не используются новые возможности для расширения истинностного отношения. Вместо того чтобы расширить специфическое понятие истины, Хайдеггер дает слову "истина" другое значение. Распространение понятия истины с истины высказывания на открытость вообще ока­зывается простой тривиальностью, если уже в высказывании видеть истину только в том, что оно вообще что-то раскры­вает"[[156]](#endnote-156).

Мне представляется, однако, что это утверждение нужда­ется в существенном уточнении. Дело в том, что, отождест­вляя понятия истины и открытости, Хайдеггер отнюдь не устраняет противопоставление истины и заблуждения, но переводит его рассмотрение на новый — трансценденталь­ный уровень. Действительно, говоря о хайдеггеровской тео­рии истины, следует иметь в виду, что открытость, как и всякий экзистенциал, получает "бытийное осуществление" в рамках динамической противоположности модусов собствен­ности и несобственности. Если так, то "приравнивание ис­тины к открытости" имплицирует различение и противопос­тавление истины собственной и несобственной. Открытость некорректно понимать как некое внутренне нерасчлененное "просто-единство" всех форм когнитивного отношения вот-бытия к предмету: теоретического, созерцательного, мыслительного, забывающего, истинного, ложного и т.д. Откры­тость — это *динамический феномен,* образуемый сочетани­ем и "борьбой" (хайдеггеровская речь о "насильственном" характере феноменологического метода легитимирует и ме­тафору "борьбы") двух противоположных "бытийных тенде­нций": решимости и ниспадения. Не случайно в "Бытии и времени" решимость определяется как "отличительный мо­дус разомкнутости присутствия", отличие которого состоит в том, что "с решимостью достигнута исходнейшая, ибо *собственная* истина присутствия". (297) Аналогичным об­разом ниспадение можно определить как несобственную истину. (Здесь стоит обратить внимание на тот факт, что в немецком языке слова "открытость" и "решимость" однокоренные и различаются только префиксами — соотв. Егschlossenheit и Entschlossenheit. В *герменевтическом* тексте Хайдеггера это, конечно, не простое совпадение.)

Мы должны, таким образом, различать два уровня ана­лиза оппозиции "истина — заблуждение": уровень, скажем так, эмпирический, на котором истина и заблуждение конституированы как "соответствие" и "несоответствие" вещи и мысли (если ограничиться, как это делает и Хайдеггер, только этой трактовкой истины), — и трансцендентальный, на котором тематизируются *трансцендентальные основа­ния заблуждения,* т.е. его "укорененность" в самой *консти­туции познания.*

Правда, — и здесь нужно, конечно, согласиться с Э.Тугендхатом, — что Хайдеггер оставляет открытым вопрос о конкретных механизмах, опосредующих отношение фунди­рования между "изначальной" и "вторичной" истиной в ее многообразных формах. Общее экзистенциальное понятие истины, сформулированное в § 20 (с характерным названи­ем "Познание как производный модус бытия-в вот-бытия") в дальнейшем разрабатывается только в аспекте раскрытия и сокрытия вот-бытием его собственного существования, но нигде не говорится о том, каким образом экзистенциальные модусы истины *в их различии* "проецируются" на различие истины и заблуждения, как они фигурируют, в объективном познании мира. Рассматривая *экзистенциальные* модифи­кации "изначальной" истины, Хайдеггер оставляет без вни­мания вопрос о механизмах ее модификации во вторичную истину в смысле "соответствия". Между тем, этот вопрос вполне мотивирован приведенным выше положением Хай­деггера, согласно которому даже "всякий обман и всякое заблуждение" и пр. суть модификации открытости. Соедине­ние истины как "соответствия" и заблуждения как "не­соответствия" в феномене открытости, который при этом мыслится как первичный по отношению к ним, имеет обо­ротной стороной вопрос о дифференцировке единой изнача­льной истины на два производных феномена в их противоположности. Но этот вопрос относится скорее к области региональной онтологии естествознания, нежели "фундаме­нтальной онтологии".

В области же фундаментальных трансцендентальных ис­следований Хайдеггер делает действительно решающий и радикально новый шаг: он тематизирует *априорный харак­тер заблуждения* и тем самым впервые вскрывает пробле­мный характер *трансцендентального понятия истины.* Образно говоря, Хайдеггер впервые освобождает трансцен­дентального субъекта от его традиционной "обреченности" на истинное знание. Субъект (или — возьмем более осто­рожное наименование — носитель трансцендентальной ак­тивности) конституирует не только истину, но и заблуждение. Эта *радикализация* трансцендентального субъективизма в ее последовательном проведении оборачивается радикальной критикой самого концепта субъективности — критикой, которая составляет один из доминирующих мотивов, в част­ности, "Пролегомен" и которая во многом определяет особое место Хайдеггера в истории европейской философии.

Надеюсь, мне удалось "обозначить" несколько (небес­спорных) опорных точек в исследовании этой темы.

**СОДЕРЖАНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ

*Тема курса и способ ее разработки*

§ 1. Природа и история как предметные области наук

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

§ 3. План курса

ПОДГОТОВИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ

**СМЫСЛ И ЗАДАЧА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

**Глава I**

*Становление и первый прорыв феноменологического исследования*

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

a) Позиция позитивизма

b) Неокантианство — второе открытие Канта в теории науки

c) Критика позитивизма — дильтеевское требова­ние самостоятельного метода

для наук о духе

d) Тривиализация дильтеевской постановки вопро­са Виндельбандтом и

Риккертом

e) Философия как "научная философия" — психо­логия как основная

философская наука (учение о сознании)

α) Франц Брентано

β) Эдмунд Гуссерль

**Глава II**

*Фундаментальные открытия феноменологии, ее принцип и смысл ее названия*

§ 5. Интенциональность

a) Интенциональность как структура переживаний: демонстрация и первое

прояснение

b) Превратное понимание феноменологии и интенциональности Риккертом

c) Фундаментальная конституция интенциональности как таковой

α) Воспринятое в восприятии: сущее само по себе (вещь окружающего

мира, природная вещь, вещ­ность)

β) Воспринятое в восприятии: способ (das Wie) интендированности

(данность сущего в воспри­ятии, характер живого присутствия)

γ) Первое указание на базовую форму интенциональности: взаимо-принадлежность intentio и intentum

§ *6.* Категориальное созерцание

a) Интенциональное подразумевание и интенциональное исполнение

α) Идентификация как удостоверяющее испол­нение

β) Очевидность как идентифицирующее испол­нение

γ) Истина как удостоверяющая идентификация

δ) Истина и бытие

b) Созерцание и выражение

α) Выражение восприятий

β) Простые и ступенчатые акты

c) Акты синтеза

d) Акты идеации

α) Предупреждение неверных толкований

β) Значение этого открытия

§ 7. Изначальный смысл априори

§ 8. Принцип феноменологии

а) Значение максимы "К самим вещам"

b) Самопонимание феноменологии в качестве ана­литической дескрипции

интенциональности в ее ап­риорности

§ 9. Прояснение имени "феноменология"

a) Прояснение изначального смысла составных ча­стей имени

α) Изначальный смысл слова "φαινόμενον"

β) Изначальный смысл слова "λόγος" (λόγος άποφαντικός и λόγος

σεμαντικός)

b) Определение полученного смыслового единства и соответствующее ему

исследование

c) Типичные ошибки в понимании феноменологии, проистекающие из ее

названия

**Глава III**

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

§ 10. Разработка тематического поля: фундаменталь­ное определение интенциональности

a) Экспликация границ тематического поля фено­менологии и фиксация

рабочих горизонтов у Гуссе­рля и Шелера

b) Основополагающее осмысление региональной структуры тематического

поля в ее оригинальности: вычленение чистого сознания как особого

бытийно­го региона

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

a) Сознание есть имманентное бытие

b) Чистое сознание есть абсолютное бытие в смыс­ле абсолютной данности

c) Сознание есть абсолютная данность в смысле "nulla re indiget ad

existendum"

d) Сознание есть чистое бытие

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

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

a) Необходимое отграничение феноменологии от натуралистической

психологии и ее преодоление

b) Дильтеева попытка построения " персоналистической психологии" — его

идея человека как лич­ности

c) Восприятие персоналистической тенденции Гус­серлем в "Философии как

строгой науке"

d) Основополагающая критика персоналистиче­ской психологии на

феноменологической основе

e) Неудавшаяся попытка Шелера определить спо­соб бытия актов и их

исполнителя

f) Результат проведенного критического анализа: упущение вопроса о бытии

как таковом и о бытии интенционального коренится в ниспадении самого вот-

бытия

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

**АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА И ВЫРАБОТКА ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ**

*РАЗДЕЛ I*

*ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЕ ОПИСАНИЕ ПОЛЯ, В КОТОРОМ СТАНОВИТСЯ ЗРИМЫМ ФЕНОМЕН ВРЕМЕНИ*

**Глава I**

*Феноменология на основе вопроса о бытии*

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

a) Восприятие традиции как подлинное повторение

b) Модификация тематического поля, способа его научной разработки и

современного самопонимания феноменологии в результате критического

осмысле­ния фундаментального вопроса о бытии как тако­вом

c) Разворачивание вопроса о бытии на путеводной нити времени

**Глава II**

*Разработка вопроса о бытии в смысле первонача­льной экспликации вот-бытия*

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

§ 16. Структура вопроса о бытии

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

**Глава III**

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

§ 18. Выявление базовых структур фундаментальной конституции вот-бытия

a) Вот-бытие существует в том, что оно "всякий раз имеет быть собой"

(Dasein ist im "Jeweilig-es-zu-sein")

b) Вот-бытие, как оно "имеет быть" в повседневной ситуативности

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

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

§ 21. Мировость мира

a) Мировость мира как то, в чем сущее встречается вот-бытию

b) Мировость окружающего мира: окружающее, первичный

пространственный характер "вокруг" как конститутивная черта мировости

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

§ 23. Выявление положительного содержания базовой структуры мировости мира

а) Анализ характерных особенностей самообнару­жения мира (отсылка,

целокупность отсылок, осво­енность, "некто")

b)Интерпретация структуры самообнаружения окру­жающего мира:

феноменальная связь фундирования между самими моментами

самообнаружения мира

α) Уточненная феноменологическая интерпре­тация окружающего мира

озабоченности — мир труда

β) Характеристика специфической функции, ко­торую исполняет мир

труда в самообнаружении ближайших вещей окружающего мира, —

специфический характер реальности подручного

γ) Специфическая функция мира труда как по­зволяющего обнаружить

себя тому, что уже все­гда присутствует. — Наличное

c) Определение базовой структуры мировости в ка­честве значимости

α) Ошибочная интерпретация феномена отсыл­ки как субстанции и

функции

β) Значимость как смысл структуры самообнару­жения мира

γ) Взаимосвязь феноменов значимости, знака, отсылки и отношения

δ) Понимающее озабоченное бытие-в-мире раз­мыкает мир как

значимость

§ 24. Внутренняя структура вопроса о реальности внешнего мира

a) Реальное бытие внешнего мира не нуждается в каком бы то ни было

доказательстве или вере

b) Реальность реального (мировость мира) нельзя определить, исходя из ее

предметности и постижимости

c) Реальность не следует интерпретировать как не­что "в себе"; напротив, сам

этот характер еще требует истолкования

d) Телесность воспринимаемого не дает первичного понимания реальности

e) Феномен сопротивления как предмета для вле­чения и стремления не

обеспечивает достаточного прояснения реальности

§ 25. Пространственность мира

а) Выделение феноменальной структуры окружаю­щего как такового

конституировано феноменами отдаления, местности и ориентации

(направления)

b) Первичная пространственность самого вот-бытия: отдаление, местность и

ориентация суть бытий­ные определения вот-бытия как бытия-в-мире

c) Опространствление окружающего мира и его пространства. Пространство

и протяжение в мате­матическом определении на примере Лейбница

§ 26. "Кто" бытия-в-мире

a) Вот-бытие как со-бытие — бытие Других как сосуществующее вот-бытие

(Mitdasein) (критика проблематики вчувствования)

b) "Некто" как "кто" бытия-друг-с-другом в повсе­дневности

**Глава IV**

*Более изначальная экспликация бытия-в: бытие* *вот-бытия как забота*

§ 27. Бытие-в и забота — план

§ 28. Феномен открытости

a) Структура открытости вот-бытия в его мире: расположенность

b) Бытийное осуществление открытости: понимание

c) Формирование понимания в истолковании

d) Речь и язык

α) Речь и слушание

β) Речь и молчание

γ) Речь и молва

δ) Речь и язык

§ 29. Ниспадение как основное движение вот-бытия

a) Молва

b) Любопытство

c) Двусмысленность

d) Характеристики ниспадения как особого движения

e) Фундаментальные структуры вот-бытия в гори­зонте ниспадения

§ 30. Структура "не-по-себе"

а) Феномен бегства и боязни

α) Боязнь как боязнь чего-то, рассмотренная в ее существенных

моментах

β) Модификации боязни

γ) Боязнь в смысле боязни за что-то

b) Страх и феномен "не-по-себе"

c) Более изначальная экспликация ниспадения и страха (феномена не-по-

себе) в предварительном рассмотрении фундаментальной конституции вот-

бытия как заботы

§ 31. Забота как бытие вот-бытия

a) Определение расчлененной структуры заботы

b) Феномены влечения и склонности

c) Забота и открытость

d) Забота и характер "пред" в понимании (предобладание, предусмотрение,

предвосхищение)

e) "Cura-фабула" как пример изначального самоис­толкования вот-бытия

f) Забота и интенциональность

*РАЗДЕЛ II*

*ВЫЯВЛЕНИЕ САМОГО ВРЕМЕНИ*

§ 32. Результат и задача фундаментального анализа вот-бытия: разработка вопроса о самом бытии

§ 33. Необходимость тематического начинания фено­менологической интерпретации вот-бытия как целого. Феномен смерти

§ 34. Феноменологическая интерпретация смерти как феномена вот-бытия

a) Предельная возможность смерти в повседневном бытии

b) Собственное бытийное отношение вот-бытия к смерти

§ 35. Воля-иметь-совесть и виновность

§ 36. Время как бытие, в котором вот-бытие может быть собственной целостностью

*Послесловие редактора немецкого издания*

*От переводчика*

*Е. Борисов.* Феноменологический метод М. Хайдеггера

1. Brentano F., Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1874. [цит. по изданию 1925 г., Bd. 2, S. 28.] [↑](#endnote-ref-1)
2. Brentano F., Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1874, S. 261. [↑](#endnote-ref-2)
3. Там же, S. 262. [↑](#endnote-ref-3)
4. Там же. [↑](#endnote-ref-4)
5. Там же, S. 104. [↑](#endnote-ref-5)
6. Husserl E. Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen, Halle, 1887. [↑](#endnote-ref-6)
7. Husserl E. Logische Untersuchungen, Halle, 1900/1901; Bd. II/l, § 7, S. 19. [↑](#endnote-ref-7)
8. Husserl Е. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [цит. по: Ideen I], in: Jahrbuch für Philosophie und phäno-menologische Forschung, I. Bd., I. Teil. Halle, 1913, S. 185. [Husserliana Bd. III, I. Buch, hrsg. v. W. Biemel, Haag, 1950, S. 223 f.] [↑](#endnote-ref-8)
9. Rickert H. Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung, in: Logos, Bd. XII, 1923/24, S. 242, Anm. [↑](#endnote-ref-9)
10. In: Meiner, Philosophische Bibliothek, Hamburg, 1925. [↑](#endnote-ref-10)
11. Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz. Freiburg i. Br., 1892, S. 57. [2. Aufl. 1904, S. 106.] [↑](#endnote-ref-11)
12. Там же, S.56. [Там же, S.104.] [↑](#endnote-ref-12)
13. Там же, S. 105. [↑](#endnote-ref-13)
14. Там же, S. 57. [Там же, S. 105.] [↑](#endnote-ref-14)
15. Там же, S. 47. [Там же, S. 78.] [↑](#endnote-ref-15)
16. Husserl Е. Logische Untersuchungen, Bd.II/2, S. 141. [↑](#endnote-ref-16)
17. Там же, S. 148. [↑](#endnote-ref-17)
18. Ср. там же, S. 151. [↑](#endnote-ref-18)
19. Там же. [↑](#endnote-ref-19)
20. Ср. пример, приводимый Гуссерлем в "Логических исследованиях": там же, § 50, S.159. [↑](#endnote-ref-20)
21. De anima 431a, 16f., Oxford, 1956. [↑](#endnote-ref-21)
22. Там же, S.183 (VI Логическое исследование). [↑](#endnote-ref-22)
23. Aristoteles. De interpretatione, [4, 17a, 1 sqq.] [↑](#endnote-ref-23)
24. Rickert H. Die Methode der Philisophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung, in: Logos, 1923/24, Bd. XII, S. 235-280. [↑](#endnote-ref-24)
25. Там же, S. 242 Anm. [↑](#endnote-ref-25)
26. Ср. в особенности: Husserl E. Logische Untersuchungen, Bd. 2, 5 Unters. [↑](#endnote-ref-26)
27. Husserl Е. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, hrsg. v. M. Heidegger, Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Bd. 9, Halle a. d. S., 1928. [В русском переводе: Э. Гуссерль. Собрание сочинений, т. I, М., 1994.] [↑](#endnote-ref-27)
28. Natorp P. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888; 2. Aufl. 1921 unter dem Titel: Allgemeine Psychologie. [↑](#endnote-ref-28)
29. Husserl Е. Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos, Bd. I, 1910/11; [теперь также отдельным изданием в: Quellen der Philosophie, ed. R. Berlinger, Nr. I, Frankfurt a. M., 1965.] В русском пер. — в ежегоднике "Логос", кн. 1, М., 1911. [↑](#endnote-ref-29)
30. Husserl Е. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1. Bd., 1 Teil, Halle, 1913; [Теперь также: Husserliana Bd. III, hrsg. v. W. Biemel, Haag, 1950.] Фрагменты этой работы в русском переводе: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологиче­ской философии. М., 1994. [↑](#endnote-ref-30)
31. Husserl Е. Ideen..., 2. Buch [Husserliana Bd IV, hrsg. v. M. Biemel, Haag 1952.] [↑](#endnote-ref-31)
32. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants), I. Teil 1913, in: Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung; selbständig mit II. Teil, a. a. O., Halle, 1916. Второй раздел в русском переводе: М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994. [↑](#endnote-ref-32)
33. Scheler M. Idole der Selbsterkenntnis, in: Abhandlungen und Aufsätze. Leizig, 1915. [↑](#endnote-ref-33)
34. Scheler M. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, 1913; 2*.* Aufl. u. d. Т.: Wesen und Formen der Sympathie, 1923; 3. Aufl. 1926. [↑](#endnote-ref-34)
35. Husserl Е. Ideen I, S. 56 (S. 67). [↑](#endnote-ref-35)
36. Там же, S. 58 (S. 70). [↑](#endnote-ref-36)
37. Там же, S. 58 (S. 70). [↑](#endnote-ref-37)
38. Там же, S.58 (S.70 и сл.). [↑](#endnote-ref-38)
39. Там же, S. 68 (85). [↑](#endnote-ref-39)
40. Там же, S. 69 (86). [↑](#endnote-ref-40)
41. Там же. [↑](#endnote-ref-41)
42. Husserl Е. Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos I, S 298. [↑](#endnote-ref-42)
43. Там же, S. 298 и сл. [↑](#endnote-ref-43)
44. Ideen I, S. 86 (109). [↑](#endnote-ref-44)
45. Там же, S. 87 (109 и сл.). [↑](#endnote-ref-45)
46. Ideen I, S. 93 (117). [↑](#endnote-ref-46)
47. Там же, S. 91 (115). [↑](#endnote-ref-47)
48. Там же, S. 93 (118). [↑](#endnote-ref-48)
49. Ideen I, S. 106 (133). [↑](#endnote-ref-49)
50. Там же, S. 106 (134). [↑](#endnote-ref-50)
51. Там же. [↑](#endnote-ref-51)
52. Там же. [↑](#endnote-ref-52)
53. Там же, S. 105 (133). [↑](#endnote-ref-53)
54. Там же, S. 106 (134). [↑](#endnote-ref-54)
55. Там же, S. 107 (135). [↑](#endnote-ref-55)
56. Там же, S. 108 (136). [↑](#endnote-ref-56)
57. Там же, S. 93 (117). [↑](#endnote-ref-57)
58. Ideen I, S. 141 (174). [↑](#endnote-ref-58)
59. В фундаментальном различении "бытие как сознание и бытие как реальность" "воистину зияет смысловая пропасть". — Там же, S. 93 (117). [↑](#endnote-ref-59)
60. Ср. § 4с, стр. 20 и сл. [↑](#endnote-ref-60)
61. Dilthey W. Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie, Sitzungsberichte der Berliner Akademie,1874, bes. Kapitel 7. [↑](#endnote-ref-61)
62. Dilthey W. Beiträge zum Studium der Individualität, Gesammelte Schriften, V, 1, 1924, S. 139 ff. [↑](#endnote-ref-62)
63. Dilthey W. Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1905. [↑](#endnote-ref-63)
64. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt im den Geisteswissenschaf­ten, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1910. [↑](#endnote-ref-64)
65. Logos, Bd. I, Heft 3, S. 314. [↑](#endnote-ref-65)
66. Logos, Bd. 1, Heft 3, S.3I9 f. [↑](#endnote-ref-66)
67. Husserl E. Phänomenologische Psychologie, in: Husserliana Bd. IX, hrsg. v. W. Biemel, Haag, 1962. [↑](#endnote-ref-67)
68. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2 Buch. in: Husserliana Bd IV, hrsg. v. W. Biemel, Haag, 1952. [↑](#endnote-ref-68)
69. Ideen II, S. 297. [↑](#endnote-ref-69)
70. Там же. [↑](#endnote-ref-70)
71. Там же, S. 297 f. [↑](#endnote-ref-71)
72. Там же, S. 297 ff. [↑](#endnote-ref-72)
73. Там же, S. 301. [↑](#endnote-ref-73)
74. Там же, S. 302. [↑](#endnote-ref-74)
75. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants), II. Teil, IV. Formalismus und Person, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenelogische Forschung, 2. Bd. (1916), S. 242 464; S. 243. [↑](#endnote-ref-75)
76. Там же, S. 244. [↑](#endnote-ref-76)
77. Ср. там же, S. 243 f. [↑](#endnote-ref-77)
78. Там же, S. 244. [↑](#endnote-ref-78)
79. Там же, S. 246. [↑](#endnote-ref-79)
80. Ср. там же, S. 261. [↑](#endnote-ref-80)
81. Ср. там же, S. 246. [↑](#endnote-ref-81)
82. Там же, S. 355. [↑](#endnote-ref-82)
83. Ср. там же, S. 260. [↑](#endnote-ref-83)
84. Там же. [↑](#endnote-ref-84)
85. Ср. там же. [↑](#endnote-ref-85)
86. Там же, S. 261. [↑](#endnote-ref-86)
87. Scheler M. Idole der Selbsterkenntnis, in: Abhandlungen und Aufsätze, Leipzig, 1915. [↑](#endnote-ref-87)
88. Tatian. Rede an die Griechen, übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. V. Gröne, Kempten, 1872, cap. 15, S. 49. [↑](#endnote-ref-88)
89. Calvin. Institutio I, 15, § 8. [↑](#endnote-ref-89)
90. Zwingli. Von klarheit und gewüsse des worts Gottes. (Deutsche Schriften I, 58). [↑](#endnote-ref-90)
91. Genesis I, 26. [↑](#endnote-ref-91)
92. Ср. § 2, стр. 12. [↑](#endnote-ref-92)
93. Ср. § 3, стр. 14. Названные здесь пункты соответствуют заголовкам разделов. Третий названный пункт содержательно не разработан. — *Прим. редактора немецкого издания.* [↑](#endnote-ref-93)
94. Ср. Grimm J. Kleinere Schriften, Bd. VII, S. 247.

    [↑](#endnote-ref-94)
95. Avenarius R. Der menschliche Weltbegriff, Leipzig, 1891, 3. Aufl., 1912. [↑](#endnote-ref-95)
96. Descartes. Principia Philosophiae I, n. 51, S. 24ff. (Ausgabe v. Adam-Tannery, Vol. VIII). (В русском переводе: Декарт Р. Сочинения в двух томах. М., 1989, стр. 334.) [↑](#endnote-ref-96)
97. Там же. [↑](#endnote-ref-97)
98. Там же. [↑](#endnote-ref-98)
99. Там же. [↑](#endnote-ref-99)
100. Там же. [↑](#endnote-ref-100)
101. Там же, n. 52, S. 25 (стр. 335). [↑](#endnote-ref-101)
102. Там же. [↑](#endnote-ref-102)
103. Там же, n.53, S. 25. (стр. 335.) [↑](#endnote-ref-103)
104. Там же.

     [↑](#endnote-ref-104)
105. Там же. [↑](#endnote-ref-105)
106. Там же, n. 63, S. 31. (стр. 340.) [↑](#endnote-ref-106)
107. Там же, n. 64, S. 31. (стр. 341.) [↑](#endnote-ref-107)
108. Там же, n. 65, S. 32, (стр. 341.) [↑](#endnote-ref-108)
109. Там же. [↑](#endnote-ref-109)
110. Там же. [↑](#endnote-ref-110)
111. Там же, II, n. 3, S. 41. (стр. 349 и сл.) [↑](#endnote-ref-111)
112. Там же, II, n 3, S. 41f. (стр. 350.) [↑](#endnote-ref-112)
113. Там же. [↑](#endnote-ref-113)
114. Там же, II, n. 4, S. 42. (стр. 350.) [↑](#endnote-ref-114)
115. Там же. [↑](#endnote-ref-115)
116. Там же, II, n. 64, S. 78 f. (стр. 386.) [↑](#endnote-ref-116)
117. Там же. [↑](#endnote-ref-117)
118. Там же. [↑](#endnote-ref-118)
119. Cassirer. Philisophie der Symbolischen Formen, 1923. [↑](#endnote-ref-119)
120. Dilthey W. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (1890). Ges. Schr. V, 1, S. 90 ff. [↑](#endnote-ref-120)
121. Ср. Платон. Софист 246 а, и Аристотель. Метафизика А 1-6. [↑](#endnote-ref-121)
122. Scheler M. Die Formen des Wissens und die Bildung. Vortrag 1925. Anm. 24 und 25, S. 47. (Шелер М. Избранные произведения. М., 1994, стр. 55.) [↑](#endnote-ref-122)
123. Там же. [↑](#endnote-ref-123)
124. Ср. § 21, стр. 175; § 21а, стр. 175 сл.; особенно § 21b, стр. 179 сл. [↑](#endnote-ref-124)
125. Kant I. Was heisst: Sich im Denken orientieren? (1786) WW. (Akad. Ausgabe) Bd. VIII, S. 135. (Кант И. Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках. Т. I. M., 1994, стр. 203.) [↑](#endnote-ref-125)
126. Leibniz G. W. Mathematische Schriften. Intia mathematica. Mathesis universalis. Bd. VII: Die mathematischen Abhandlungen, Hrsg. v. C. I. Gerhardt. Reprograph. Nachdruck der Ausgabe Halle, 1863, S. 18. [↑](#endnote-ref-126)
127. Там же. [↑](#endnote-ref-127)
128. Там же. [↑](#endnote-ref-128)
129. Там же. [↑](#endnote-ref-129)
130. Там же. [↑](#endnote-ref-130)
131. Там же, S. 19. [↑](#endnote-ref-131)
132. Becker О. Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VI (1923), S. 385 ff. [↑](#endnote-ref-132)
133. Здесь значения терминов "открытость" и "разомкнутость" разграничены еще не так отчетливо, как это будет сделано позднее в "Бытии и времени". В этом месте заметна, скорее, обратная тенденция: "откры­тость" приписывается вот-бытию в качестве экзистенциала, "разомкну­тость" же трактуется как определение бытия мира. Ср. послесловие редактора. — *Прим. редактора немецкого издания.* [↑](#endnote-ref-133)
134. Ср. §26, b), стр. 256. [↑](#endnote-ref-134)
135. Ср. § 9, α), стр. 88. [↑](#endnote-ref-135)
136. Ср. § 26, b), стр. 256 и сл. [↑](#endnote-ref-136)
137. Augustinus. Confessiones, lib. X, cap. 35. (Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. М., 1992, стр. 152 и сл.) [↑](#endnote-ref-137)
138. Aristoteles. Metaphysik A 1, 980 а 21. [↑](#endnote-ref-138)
139. Ср. Аристотель. Риторика, В 5, 1382 а 20 — 1383 b II. [↑](#endnote-ref-139)
140. Hunzinger A.W. Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther, 1906, 1. Abt. 2. Heft der Lutherstudien. [↑](#endnote-ref-140)
141. Thomas, S. th. II1 qu. 41 — 44. [↑](#endnote-ref-141)
142. Augustinus. Opera Omnia (Migne P. L. XL, Bd. VI, p. 22 sqq.) qu. 33, 34, 35. [↑](#endnote-ref-142)
143. Luther M. Enarrationes in genesin, cap. 3 WW (Erl. Ausg.) Exegetica opera latina, tom. I, 177 sqq. [↑](#endnote-ref-143)
144. Kierkegaard S. Der Begriff der Angst, 1844. Ges. Werke (Diederichs), Bd. 5. (В русс. пер.: Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.) [↑](#endnote-ref-144)
145. Burdach К. Faust und die Sorge. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte I (1923), S. 41 f. [↑](#endnote-ref-145)
146. Конец манускрипта. — *Прим. редактора немецкого издания.* [↑](#endnote-ref-146)
147. Heidegger M. Gesatausgabe. Bd. 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes. Frankfurt/M., 1988. [↑](#endnote-ref-147)
148. Husserl Е. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. Tübingen, 1993. S. 9. [↑](#endnote-ref-148)
149. Странно, что сам Хайдеггер, критикуя в § 12 гуссерлевское понятие естественной установки, смешивает эти различения. Он усматривает сущность естественной установки не в *анонимности* конститутивных актов сознания, но в "наукообразности" опыта: "То, что здесь фиксиру­ется как данность в естественной установке, то, в частности что человек, дан как живое существо, как зоологический объект, характеризует установку, которая названа естественной. Но в самом ли деле для специфически человеческого опыта Другого и себя самого естествен этот способ рассмотрения — видеть себя в качестве, zoon, живого существа в этом широчайшем смысле природного объекта, являющегося в мире? Видит ли себя человек в опыте естественной установки, коротко говоря, зоологически? В самом ли деле такая установка *естественна,* или же ее скорее следовало бы назвать *естествоиспытательской, натурали­стической установкой?"* (121) Но хотя Гуссерль и описывает естест­венную установку преимущественно в научных (естественнонаучных) терминах, и тем самым провоцирует такую ее трактовку, он, тем не менее, не ограничивает ее рамками одного только "естествоиспытательского" опыта. "Изначальное" в хайдеггеровском смысле видение человека столь же "естественно" в смысле Гуссерля, как и видение научное (объекти­вирующее, "зоологическое" и т.п.). [↑](#endnote-ref-149)
150. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997, стр. 311. [↑](#endnote-ref-150)
151. Husserl Е. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenolo­gie. Halle a. d. S., 1922, S. 161. В дальнейших ссылках это издание будет обозначаться как Ideen I. [↑](#endnote-ref-151)
152. Германская исследовательница Б. Штрекер показывает, что в феноме­нологии Гуссерля "самосознание" субъекта лежит в основе всякого интенционального акта, имеющего идентичный предмет: "...идентифи­кация всякого объекта уже предполагает, по меньшей мере, неактуальное сознание идентичности самого идентифицирующего субъекта". — Ströker Е. Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankf./M., 1987, S. 130. [↑](#endnote-ref-152)
153. Husserl Е. Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivitaet. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 — 1935. Den Haag, 1973, S. 589. [↑](#endnote-ref-153)
154. Гуссерль подчеркивает, что для феноменологического исследования ре­флексия — не только метод, но и предмет (Ideen I, § 78), но не вскрывает *проблемный характер* этого предмета. [↑](#endnote-ref-154)
155. Более детально это определение истины разработано в § 44 "Бытия и времени". [↑](#endnote-ref-155)
156. Tugendhat E. Heideggers Idee *von* Wahrheit. In: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln, Berlin, 1970, S. 294. [↑](#endnote-ref-156)