*Мартин Хайдеггер*

# ПРОЛЕГОМЕНЫ К ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ

## Глава третья

## 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 (I), 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 и 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 состав-

ляет специальную тему нашего курса. При этом 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[1]. 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,

---

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

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[2].

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*[3]. 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 г. 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

---

[2] *Husserl E.* Verlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins / Hrsg. v. M. Heidegger // Jahrbuch fuer Philosophie und Phaenomenologische Forschung. Halle a. d. S., 1928, Bd. 9. В русском переводе см.: *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. М., 1994, т. 1.

[3] *Natorp P* Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888; 2. Aufl. 1921 unter dem Titel: Allgemeine Psychologie.

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 несущественно: в конечном счете безразлично, кто первым натолкнулся на ту или иную мысль.

Новым литературным выступлением *Гуссерля* стала статья в "Логосе": "*Философия как строгая наука*"[4]. 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 уровня.

В первом томе ежегодника напечатано сочинение *Гуссерля* "*Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*", книга первая[5]. Вслед за этим была подготовлена вторая книга, но она до сих пор не опубликована[6].

Во втором томе, а частично уже в первом, вышла еще одна работа основополагающей значимости, а именно работа *Макса Шелера* "*Формализм в этике и материальной этике ценностей*"[7]; она содержит большие фрагменты основополагающих феноменологических исследований, выходящих за рамки отдельно взятого региона этики. Следует также указать на сборник статей *Макса Шелера*, прежде всего – на

---

[4] *Husserl E.* Philosophie als strenge Wissenschaft // Logos, 1910/1911. Bd. I; теперь также отдельным изданием в: Quellen der Philosophie / Ed. R. Berlinger. Frankfurt a. M., 1965. Nr. 1. В русском переводе: Логос. М., 1911, кн. 1.

[5] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, 1 Buch // Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung. Halle, 1913. Bd. 1, Teil 1. См. также: Husserliana / Hrsg. v. W. Biemel. Haag, 1950, Bd. III. Фрагменты этой работы в русском переводе см.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994.

[6] *Husserl E.* Ideen... 2 Buch // Husserliana / Hrsg. v. M. Biemel. Haag, 1952, Bd. IV.

[7] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Beruecksichtigung der Ethik Immanuel Kants), I Teil (1913) // Jahrbuch fuer Philosophie und Phaenomenologische Forschung; selbstaendig mit II. Teil. a.a. O. Halle, 1916. Второй раздел в русском переводе см.: *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994.

работу "*Об идолах самопознания*"[8], далее "*К феноменологии и теории чувства симпатии*" – несколько лет назад она появилась во втором издании, правда, существенно уступающем первому[9].

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

---

[8] *Scheler M.* Idole der Selbsterkenntnis // Abhandlungen und Aufsatze. Leizig, 1915.

[9] *Scheler M.* Zur Phaenomenologie und Theorie der Sympathiegefuehle, 1913; 2 Aufl. u. d. T.: Wesen und Formen der Sympathie, 1923; 3 Aufl. 1926.

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 которых 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[10]. 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

[10] *Husserl E.* Ideen I, S. 56 (S. 67).

отталкиваться от *того* Я, *того* сознания, *тех* переживаний, которые данны нам в естественной установке...»[11]

Как же, по описанию *Гуссерля*, человек дан себе самому в естественной установке? Я представляю собой "реальный объект, подобно прочим объектам естественного мира"[12], т.е. человек, в том числе и я, в реальности подобен домам, предметам мебели, горам, деревьям. Я исполняю акты (cogitationes); они относятся к "человеческому субъекту", следовательно, суть "явления той же природной действительности"[13]. 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 переживаний, 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* (reel) (II) 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 (Realitaet), 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"[14].

Очевидно, совсем иначе обстоит дело в случае так называемого трансцендентного восприятия, восприятия вещей. Восприятие вещи "стул" как переживание это стул в себе не содержит, сам стул как вещь, говоря фигурально, не плывет в потоке переживаний.

---

[11] Ibid., S. 58 (S. 70).
[12] Ibid.
[13] Ibid. (S. 70 и след.).
[14] Ibid., S. 68 (85).

Восприятие, говорит *Гуссерль*, "вне какого либо [внутренне] сущностного единства с нею"[15], 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"[16]. Целостность сознания, целостность потока переживаний, такова, что может быть фундирована только в переживаниях как таковых. Единство этой целокупности, взаимосвязь переживаний, определяется только внутренней сущностью самих переживаний. Собственно говоря, какая-либо целокупность вообще может быть единой только на основе внутренней сущности каждой из своих частей. Из этой целокупности потока переживаний как заключенного в себе самом исключены все вещи, т.е. все реальные предметы, прежде всего – целиком и полностью – материальный мир. В отношении к региону переживаний материальный мир представляет собой нечто иное, чужеродное. Это показывает анализ любого простого восприятия.

Но в то же время уже в начале рассмотрения стало ясно, что поток переживаний как реальное явление в едином психофизическом одушевленном существе связан с реальным миром, например, с вещественными телами, так что образует с ним конкретное единство. Таким образом, сознание, т.е. целокупность переживаний, двояко вплетено в структуру реальности. С одной стороны, сознание – всегда сознание человека или животного. Оно образует психофизическое единство того или иного animal, которое представляет собой данный реальный объект. "Психическое – не мир для себя, оно дано как Я или как переживание Я... а подобные явления, как показывает опыт, привязаны к определенным физическим вещам, именуемым телами"[17]. "Всякое психологическое определение его 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"[18].

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

---

[15] Ibid., S. 69 (86).
[16] Ibid.
[17] *Husserl E.* Philosophie als strenge Wissenschaft, S. 298.
[18] Ibid. и след.

тийные сферы примечательно тем, что именно сфера имманентного, сфера переживаний, определяет возможность, в рамках которой абсолютно отделенный от нее трансцендентный мир может вообще становится 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 ἐποχή, воздержание.

В любом феноменологическом анализе мы рассматриваем акт таким образом, что, не участвуя непосредственно в его осуществлении, не следуя за его тематическим смыслом, тематизируем лишь сам этот акт, тем самым обретая в качестве темы и его предмет, как он существует в качестве предмета, внутри соответствующей интенции.

Это значит, что воспринятое мнится не непосредственно как таковое, но в "Как" его бытия. Эта модификация, в которой мы теперь рассматриваем сущее, поскольку оно выступает предметом интенциональности, называется *заключением в скобки.*

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

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

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

Затем это уникальное поле собственного потока переживаний подвергается второй редукции – *эйдетической.* После нее акты и их предметы исследуются уже не как конкретно-единичные выражения этого моего конкретного бытия как потока переживаний, но это единство потока переживаний теперь рассматривается идеативно, т.е. всякий момент, определяющий этот индивидуальный поток как индивидуальный, исключается. В конкретных переживаниях 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* (III), 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"[19]. Итак, оказывается, что особенность сферы имманентного заключения в способе данности, называемом абсолютным. Все сказанное выше 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" – устранимости его "Как" с помощью редукции[20].

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 существует фактически, но и открыто признается *Гуссерлем* там, где рассмотрение, по его словам, достигает высшей точки. В феноменологии, говорит он, лишь раскрывается с полной

---

[19] *Husserl E.* Ideen I, S. 86 (109).

[20] Ibid., S. 87 (109 и след.).

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 вопроса, 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 используется 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 (Reellitaet), 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 originaere bzw. nicht originaere) 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.

### c) СОЗНАНИЕ ЕСТЬ АБСОЛЮТНАЯ ДАННОСТЬ В СМЫСЛЕ "NULLA RE INDIGET AD EXISTENDUN"

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 событийная взаимосвязь"[21], 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"[22] – 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"[23]. 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.

---

[21] Ibid., S. 93 (117).
[22] Ibid. S. 91 (115).
[23] Ibid., S. 93 (118).

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 составляет 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 названных выше, 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 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, каким 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 региона как региона, но не более, они не определяют бытие самого сознания, интенциональных отправлений как таковых, они затрагивают лишь бытие региона "сознание", бытие поля, в пределах 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 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, т.е. 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 (ἐποχή). Смысл редукции заключается именно в том, чтобы никоим образом не использовать реальность интенционального; последнее не полагается и не принимается во внимание как реальное. Если вообще мы исходим из реального сознания 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 (IV). 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 такóй 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 интеционального как фундаментальной структуре психического, о чтóйном 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 (Existenz), 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 (V). 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 в виду 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"[24]; *личности* – "пси-

[24] Ibid., S. 106(133).

хологические личности" – суть "эмпирические единства"[25] и, «как и реальности любого рода и уровня, они суть не более, чем единства интенциональной "конституции"...»[26]. То есть они могут быть даны в опыте как истинно сущие и, следовательно, "подлежат научному определению"[27]. "*Все* эмпирические единства [индивид, анимальное Я]... суть *индексы абсолютных взаимосвязей переживаний* специфической сущностной организации, наряду с которой мыслимы и иные организации; все эмпирические единства в одинаковом смысле трансцендентны, сугубо релятивны, случайны"[28]. "Полагать их в качестве существующих в абсолютном смысле было бы, следовательно, бессмыслицей"[29] – лишь чистое сознание является "бытийной сферой абсолютных начал"[30]. "Приписывать этому чистому сознанию еще и реальность – бессмыслица"[31].

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"[32]. 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

---

[25] Ibid. (134).
[26] Ibid.
[27] Ibid.
[28] Ibid., S. 105(133).
[29] Ibid., S. 106(134).
[30] Ibid., S. 107(135).
[31] Ibid., S. 108(136).
[32] Ibid., S. 93(117).

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 ζῷον, живого существа в этом широчайшем смысле природного объекта, являющегося в мире? Видит ли себя человек в опыте естественной установки, коротко говоря, зоологически? В самом ли деле такая установка *естественна,* или же ее скорее следовало бы назвать *естествоиспытательской, натуралистической установкой*? (VI).

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 временно́-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) (VII) отправлений сознания как таковых. Напротив, эта так называемая естественная установка как раз-таки закрывает от взора специфическое бытие актов. И тем, что это установка выдается за естественную, лишь подкрепляется предрассудок, согласно которому, в такого рода установке бытие актов дано изначально и собственно и всякий вопрос о бытии актов сводится к этой установке.

Пусть будет опытным путем изучена природная вещь "человек", ζῷον как одно из явлений мира, пусть будет определен способ его бытия, его реальность – при этом вопросы и определения на затронут его отправлений, интенционального в его бытии, они затронут только наличное бытие вещи, которой ее отправления могут быть *при-сущи* как некие "придатки", однако уже не релевантные для определения бытийного характера этого сущего, не образующие способа его бытия. Поскольку это сущее характеризуется своими отправлениями, то и познание его способа 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 ставит в границах выделенного поля – чистого сознания, – более того, отвергается как бессмысленный (VIII). 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»[33]. 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[34], 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

---

[33] Ibid., S. 141(174).

[34] В фундаментальном различении "бытие как сознание и бытие как реальность" "воистину зияет смысловая пропасть". Ibid., S. 93(117).

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 (das Verhalten) 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 *Дильтей*: выработать *персоналистическую психологию* в противовес *натуралистической.* Психическое должно было пониматься в ней уже не как явление природы, но как *дух* и *личность.*

Выше отмечалось[35], что *Дильтей* понимал и разделял изначальное стремление феноменологии, и что он сам оказал на нее определенное воздействие именно по вопросу, который нас здесь занимает. Усилия

[35] Ср. § 4, S. 19 f.

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

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

*Дильтей* был первым, кто понял намерения феноменологии. Его работа уже начиная с 60-х 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"[36] и "К исследованию индивидуальности"[37]. После выхода "Логических исследований" (1900/1901) *Дильтей* вновь обратился к проблеме подлинно персоналистической психологии. Первые после знакомства с феноменологией результаты представлены в примечательном фрагменте "Наброски к основаниям наук о духе"[38] и еще раз – весьма масштабно – в позднем труде "Построение мира истории в науках о духе"[39]. 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.

### c) ВОСПРИЯТИЕ ГУССЕРЛЕМ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ТЕНДЕНЦИИ 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

---

[36] *Dilthey W.* Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie // Sitzungsberichte der Berliner Akademie. B., 1874, Kap. 7.

[37] *Dilthey W.* Beitraege zum Studium der Individualitaet // Gesammelte Schriften. B., 1924, Vol. 1, S. 139 ff.

[38] *Dilthey W.* Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften // Abhandlungen der Berliner Akademie. B., 1905.

[39] *Dilthey W.* Der Aufbau der gaschichtlichen Welt im den Geisteswissenschaften // Ibid. B., 1910.

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"[40]. 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

[40] Logos, 1910, Bd. 1, Heft 3, S. 314.

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 никоим 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, отличающие 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»[41].

Здесь отчетливо прозвучало, что единые образования в смысле единств взаимосвязи переживаний, называемые персоной, личностью, имеют принципиально иной характер, нежели вещности природы, что в действительности человек должен рассматриваться именно как *неприрода*. 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 1914/1915 гг., *Гуссерль* еще энергичнее взялся за построение персоналистической психологии и одним непрерывным усилем разработал ее одновременно с первой частью опубликованных "Идей к чистой феноменологии..." Эта первая фрагментарная разработка персоналистической психологии не была опубликована[42], 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

---

[41] Ibid., S. 319f.

[42] *Husserl E.* Phaenomenologische Psychologie // Husserliana / Hrsg. v. W. Biemel. Haag, 1962, Bd. IX.

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 уже утратила сегодня 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"[43], *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 февраля 1925 г.). Так что характеристика, которая была дана здесь в начале, в какой-то мере уже устарела. Для похода 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 противо-

[43] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Psychologie, 2 Buch.

положность 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 есть опыт искусственный, 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 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[44]. «Потому что если мы вычеркнем из мира какой то 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»[45]. "Но в текущем сознании духа в любом случае выражается его единство, его индивидуальность"[46]. Дух, в отличие от вещей, имеет свою индивидуальность в себе самом[47]. *"Всякий индивидуальный дух – как разтаки не единство явлений,* но единство абсолютной взаимосвязи сознания" – имманентно данное[48]. "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"[49].

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. Онтоло-

---

[44] *Husserl E.* Ideen II, S. 297
[45] Ibid.
[46] Ibid., S. 297 f.
[47] Ibid., S. 297 ff.
[48] Ibid., S. 301.
[49] Ibid., S. 302.

гически 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 в. 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 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 *Дильтей* и не ставил вопроса о бытии, да и не располагал к тому необходимыми средствами, все же в нем не угасало стремление к этому. Однако большая неопределенность формулировок *Дельтея*, 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 основана на опытной данности человека как наличной вещи мира (animak), 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 продвинутся дальше, поскольку и он ориентируется на традиционную дефицинию человека как animal rationale, а значит не выходит за рамки традиционной постановки вопросов. Хотя он, – именно по этой причине мы здесь специально на нем останавливаемся, – под более сильным влиянием *Бергсона* и *Дильтея* ближе подходит к интересующему нас вопросу, а именно поскольку он эксплицитно подчеркивает своеобразие личностного бытия, а также строго отмежевывается при определении переживаний, актов и Я от специфической ориентации *Гуссерля* на теорию разума. Но и у *Шелера* заметна тенденция к ограничению актов в качестве непсихического и 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* ли *субстанцию*... которая обладала бы какими-либо способностями или силами", например "разумом". "Личность есть, скорее, непосредственно сопереживаемое *единство* переживания", а не только лишь помысленная вещь, стоящая за непосредственно переживаемым и вне его[50]. Личность не есть "вещное или субстанциальное бытие..."[51]. 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[52] "...бытие личности никогда не может раствориться в том, чтобы быть субъектом актов разума, подчиненных определенным закономерностям"[53]. 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"[54], – 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[55]. 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[56]. Рефлексия обращена не на "внутреннее содержание", не на предметы, – но

---

[50] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Beruecksichtigung der Ethik Immanuel Kants), II. Teil, IV. Formalismus und Person // Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenelogische Forschung. Halle, 1916, Bd. II, S. 242–464; S. 243.

[51] Ibid., S. 244.

[52] Ср.: Ibid., S. 243 f.

[53] Ibid., S. S. 244.

[54] Ibid., S. 246.

[55] Ср.: Ibid., S. 261.

[56] Ср.: Ibid., S. 246.

на бытие личности; она стремится схватить именно целостное бытие человека.

"Любая психологическая объективация", любое рассмотрение актов как чего-то психического, "равносильно *деперсонализации*"[57]. Личность каждый раз дана как исполнитель интенциональных актов, которые связаны единством смысла. Таким образом, психическое бытие не имеет ничего общего с бытием личности[58]. "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"[59]. Все относящееся к акту трансцендентно по отношению к психологии как науке о внутренних явлениях[60]. 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..."[61], они психофизически индифферентны.

До сих пор говорилось: способ бытия актов не тождествен психической реальности: специфическое бытийное единство актов, равно как и личность, не является 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 упомянутых выше 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"[62].

---

[57] Ibid., S. 355.
[58] Ср.: Ibid., S. 260.
[59] Ibid.
[60] Ср.: Ibid.
[61] Ibid., S. 261.
[62] *Scheler M.* Idole der Selbsterkenntnis.

### 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, предрассудком, 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) *проводится 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 ориентации 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 ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθεγγησθε (244 a); «Что вы хотите обозначить, когда произносите "бытие"?» Коротко говоря: что значит "бытие"? Этот вопрос, столь живой у *Платона*, после *Аристотеля* онемел, причем настолько, что о том, что он онемел, уже не догадываются – и именно потому, что с тех пор о бытии мыслят в определениях 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* (Geschehensart) *самого вот-бытия*. Это значит: вот-бытие, в своем способе бытия – в неизбежном для него *ниспадении* (Verfallen) (X) – приходит к своему бытию именно тогда, когда оно само противится этому. Господство *онто*логической и *антропо*логической, а вместе с тем и онто*логической* и антропо*логической* и, следовательно, просто "логической" традиции тем более легко и самопонятно утверждается в философии, чем более явно сама философия в постановке своих задач и вопросов и в путях и средствах их решения в свою очередь включаются в традицию – не в любую возможную, но в ту, которая диктуется настоятельной необходимостью обращения к самим вещам и определяется работой с ними. У *Гуссерля* это проявляется в его восприятии *картезианской* традиции и исходящей от *Декарта проблематики разума*. В более точной формулировке это антипсихологический момент, заключающийся в том, что натурализму указывается на сущностное бытие, на первичность 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 названной выше 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 смогу 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 интенсивность, говорит: сущность человека – это интенция на нечто, или, его словами, жест в самой трансценденции. Человек есть вечное "отсюда–туда" (Hinaus-zu), что перекликается с *паскалевской*

характеристикой человека как богоискателя. Единственно осмысленная идея человека (по *Шелеру*) – это целиком и полностью теоморфная идея некоего *X*, представляющего собой конечный и живой образ Бога, его подобие, одну из его бесчисленных теней на стене бытия. Конечно, это более литературный троп, нежели научная формулировка, но тем не менее характеризует *шелеровское* определение бытия человека.

На эту трактовку человека можно указать уже у древних авторов, например у *Татиана* в λόγος πρὸς Ἕλληνας[63]: "Человека я разумею здесь не как ζῷον и не в животных его проявлениях, но таким, каков он, будучи некоторым образом на пути к Богу". Это та же дефиниция, которую позже сходным образом сформулировал *Кальвин*, сказав: "His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem" (XI). 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"[64] 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 ad imaginem nostram et similitudinem nostram" (XII), – 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 (XIII).

## Примечания

I. Фундаментальные открытия феноменологии суть: 1) интенциональность и ее трехчленная структура, которая служит основанием любого феноменологического исследования, – intentio, intentum и их корреляция; 2) категориальное усмотрение, в котором "идеальный состав (того или иного предмета. – *Е.Б.*) показывает себя в себе самом и не

[63] *Tatian.* Rede an die Griechen / Uebersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. V. Groene, Kempten, 1872, cap. 15, S. 49.

[64] *Zwingli.* Von klarheit und gewuesse des worts Gottes // Deutsche Schriften I, 58.

является продуктом... актов, функций мышления субъекта" (*Heidegger M.* Gesamtausgabe, S. 97); 3) изначальный смысл априори, отличающийся от традиционных трактовок этого термина следующими моментами: a) априори не относится только к имманентному (субъективному) или только к трансцендентному (реальному), но – и к тому, и к другому, оно универсально; b) априори – не момент деятельности субъекта, но структура самого бытия (в том числе и бытия субъекта); c) априори непосредственно схватывается в категориальном усмотрении.

Принцип феноменологии выражается максимой "К самим вещам!" и конкретизируется в ее определении как "аналитической дескрипции интенциональности в ее априори".

Смысл названия "феноменология" Хайдеггер разъясняет на основе его этимологического анализа. Феномен – то, что показывает себя в себе самом, как оно есть; логос – позволение увидеть (первоначально – в речи) некоторый феномен. Феномен возможен только в логосе, так как "Феномен в своей возможности как раз-таки не дан как феномен, но *только еще имеет быть данным*". Поэтому "*феноменология именно как исследование представляет собой работу выявляющего позволения видеть* в смысле методически корректного устранения сокрытости" (Ibid., S. 118).

II. Как правило, слово "reell" переводится эквивалентом "реальный", но это приводит к смешению понятий "reell" и "real", что в данном контексте совершенно недопустимо, поскольку чистое сознание, будучи редуцированным, не может иметь реальных качеств. Основные значения слова "reell" – 1) порядочный, достойный (человек, поступок); 2) существенный, ощутимый (обед, порция); 3) действительный, настоящий (шанс, возможность) – позволяют, как мне кажется, переводить его здесь словом "содержательный".

III. Гуссерль различает "позициональные" акты, в которых полагается действительное существование соответствующих предметов, и "нейтральные", в которых субъект осознает, что соответствующих предметов может в действительности не быть. Например, восприятие внешних вещей в естественной установке позиционально, фантазия нейтральна. В соответствии с картезианским принципом гуссерлевской феноменологии "абсолютно позициональными" могут быть лишь рефлексивные акты, направленные на мои переживания, и акты "вчувствования", направленные на переживания alter ego.

IV. Но, с другой стороны, редукция – это не только отвлечение от реального существования эмпирического субъекта, но и *привлечение* внимания к жизни его сознания, которая в естественной установке протекает "анонимно". Причем в контексте гуссерлевских работ первый – отрицательный – момент редукции немыслим без второго – положительного. Ср. § 10 b).

V. Таким сущим является само "интенциональное", впоследствии Хайдеггер называет его "вот-бытие". «Бытие как основная тема философии – не род сущего, и все же оно затрагивает всякое сущее. Его "универсальность" более высокого порядка. Бытие и бытийная структура выходят за рамки какого бы то ни было сущего и какой бы то ни было определенности сущего. *Бытие есть trancsendens в самом простом смысле.* Трансценденция бытия вот-бытия специфична тем, что в ней заложены возможность и необходимость радикальнейшей *индивидуации.* Раскрытие бытия как transcendens всегда оказывается *трансцендентальным* познанием. *Феноменологическая истина (открытость бытия) – это veritas transcendentalis* » *Heigegger M.* Sein und Zeit. Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, S. 38. Отметим здесь следующие моменты: 1) само бытие интенционального (экзистенция) определяет его "радикальнейшую индивидуацию": его сущность заключается в том, "чтобы быть" самим собой, быть собственно; 2) в методическом аспекте это означает: а) что идеация (в смысле усмотрения всеобщего) оказывается непригодной для феноменологического исследования этого сущего; б) что адекватное понимание интенциональности и полное раскрытие структуры интенции возможно лишь в контексте индивидуального существования; 3) сущностное определение интенционального не может быть сведено ни к социальным, культурным и т.п. качествам человека, ни к гносеологическим способностям субъекта, оно должно зафиксировать "трансцендентальное" отношение этого сущего к бытию – отношение, которое, собственно, и делает возможной онтологию.

VI. Думается все-таки, что для Гуссерля сущность естественной установки

определяется не "наукообразным" взглядом на вещи, и даже не "наивной верой" в трансцендентное существование вещей, но прежде всего – "анонимностью" смыслополагающей деятельности сознания, т.е. тем, что человек попросту не замечает своей роли в формировании собственного "жизненного мира". Хотя верно и то, что Гуссерль описывает естественную установку преимущественно в научных терминах, – по-видимому, Хайдеггер не принял в расчет эту терминологическую подмену.

VII. "Актуальное бытие" – бытие "актом", бытие, само содержание которого составляет акт соответствующего сущего, – можно рассматривать как предварительное определение бытия интенционального сущего. И именно такое бытие является "естественным", не "установленным" посредством специальных процедур и потому выступает в качестве первичного предмета феноменологии. В главной части этого курса, как и в "Бытии и времени", Хайдеггер рассматривает бытие интенционального таким, каково оно "прежде всего и чаще всего", т.е. в его "повседневности".

VIII. Строго говоря, пассаж противоречив: вопрос либо не обсуждается, либо отвергается *как* бессмысленный. Видимо, здесь имеются в виду *два* вопроса: вопрос о *реальности* интенционального, который отвергается Гуссерлем как бессмысленный, и вопрос о *смысле* его бытия, который не обсуждается. К последнему вопросу Гуссерль обращается только в поздних работах, прежде всего в "Кризисе европейских наук", в связи с проблемой самоопределения (европейского) человечества вообще, – не исключено, что в этом сказалось влияние Хайдеггера, по крайней мере на уровне тематизации предмета.

IX. Dasein. Традиционно этот термин использовался в смысле "наличное бытие", т.е. все действительно сущее, которое так или иначе открыто мне, все, на что я могу указать: "вот оно". В онтологии Хайдеггера это само "указующее", т.е. интенциональное сущее, причем интенциональность является самой существенной и универсальной характеристикой бытия этого сущего. Поэтому я перевожу этот термин буквально: вот-бытие. Перевод "здесь-бытие" представляется мне неудачным, поскольку я могу указать не только на нечто, находящееся "здесь", но и на нечто, находящееся "там", причем по Хайдеггеру само это разграничение "здесь" и "там" фундировано в более широком и изначальном феномене "вот". В самом деле, я могу с равным успехом сказать "вот здесь" и "вот там".

X. «Вот-бытие прежде всего и всегда уже оказывается отпавшим от себя самого как собственного можествования быть (Seinkoennen) и ниспавшим в "мир"». *Heigegger M.* Sein und Zeit, S. 175. То есть в своем повседневном бытии ("прежде всего") вот-бытие забывает о "трансцендентальной истине" своего бытия – его сущность состоит в том, "чтобы быть", коротко говоря, в собственном "можествовании быть" и "растворяется" в окружающем его наличном сущем, вследствие чего и себя самое понимает по типу наличной вещи, обладающей такими-то и такими-то свойствами (одушевленностью, рациональностью и проч.). Отметим также, что этот термин "не выражает негативной оценки" (Ibid.), поскольку ниспадение является моментом бытийной (экзистенциальной) конституции вот-бытия и задача не в том, чтобы "преодолеть" ниспадение, что и невозможно, но в том, чтобы осмыслить его как определенное отношение вот-бытия к бытию, как одну из отправных точек онтологического исследования: само то обстоятельство, что вот-бытие "противится" своей близости к бытию, имеет трансцендентальный статус, статус ариорной обращенности вот-бытия к бытию.

XI. "Человек отличается прежде всего этим прекрасным качеством: что его рассудок, разум, мудрость и суждение не во всем подчиняются требованиям земной жизни, но выходят за ее пределы, устремляясь к Богу и вечному блаженству".

XII. "И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему.[и] по подобию Нашему..." Быт. 1:26.

XIII. Приведем в заключение фрагмент f) "Забота и интенциональность" из § 31 "Забота как бытие вот-бытия": "После того, как мы поставили различные структуры вот-бытия в определенную взаимосвязь с фундаментальным 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 схватывается в феноменологии под наименованием интенциональности, является лишь видимой внешне стороной феномена, причем схватывается она лишь фрагментарно. То, что понимается

под интенциональностью – просто направленность на... – еще должно быть возвращено на свое исконное место – в единую фундаментальную структуру прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при... Лишь это последнее оказывается подлинным феноменом, соответствующим тому, что неподлинно и только в одном изолированном направлении понимается как интенциональность. Я лишь совсем кратко указываю на это, чтобы обозначить тот пункт, из которого разворачивается основополагающая критика феноменологической постановки вопросов".

Итак, вот-бытие существует в темпоральном горизонте: 1) как проектирующее свое будущее бытие, оно "забегает вперед", оказывается "прежде себя"; 2) как существующее фактично, оно есть "уже"; 3) как ниспадающее в мир, оно существует "при" (том или ином сущем, "отпав" от себя). Единство этих трех моментов (прежде-себя-бытие-в- и т.д.) определяет бытие вот-бытия как заботу (о собственном бытии); забота составляет смысл бытия временного сущего, а значит, и смысловой базис "логоса" феноменологии, поскольку и само усилие "устранения сокрытости" феномена (см. примеч. I) есть акт бытия этого сущего.

Результат курса, таким образом, заключается в раскрытии нового и фундаментального уровня феноменологического анализа – уровня темпоральности бытия самого интенционального, в контексте которой только и возможно постижение смысла интенциональности, а значит, и самоосмысление феноменологии.

# МЕТАФИЗИКА И ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ

*Г.А. Заиченко*

> Выбор языка – это вопрос истины и заблуждения, справедливости или несправедливости, наконец, жизни или смерти.
>
> *М. Полани*

Метафизика как синоним автономной области теоретической философии в прошлом и в особенности в XX в. понималась и понимается в широком спектре значений: и как метафизика классических философских систем Аристотеля, Декарта, Лейбница, и как критическая метафизика Канта, и как философские системы мыслителей, которые, не разделяя по ряду существенных вопросов взгляды классиков метафизики, тем не менее стояли и стоят на позициях признания особого, законного статуса теоретической философии как качественно своеобразного вида познания и постижения мира. Сегодня в широкой и пестрой панораме философских учений, направлений и школ доминирующие позиции занимают те из них, которые отвергают познавательные притязания теоретической философии как законной и суверенной области постижения мира.

В связи с этим в дискуссиях о природе, сущности философии особое значение приобретают исследования современного состояния и содержания качественного своеобразия и взаимных связей, характера влияния друг на друга, способов взаимодетерминаций научного, ненаучного, в том числе и обыденного, знания и философии. Но условием плодотворности таких исследований является их органическая связь с