

ЛОГОС_

ISSN 0869-5377
eISSN 2499-9628

ПРОТИВ ГУССЕРЛЯ

ТОМ 26
№1
2016



Содержание

(САМО)КРИТИКА ФЕНОМЕНОЛОГИИ: ДИЛЕММА ОЙГЕНА ФИНКА

- 2 От редакции. ...sed magis amica phænomenologia
- 5 Ойген Финк. Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля
- 47 Ойген Финк. Элементы критики Гуссерля

ДИСКУССИЯ

- 63 Евгения Шестова. О феноменологическом языке в «Элементах критики Гуссерля»: «наивная» дескрипция и работа понятия
- 68 Георгий Чернавин. «Нерв» феноменологической работы и фундаментальный акт философии
- 74 Анна Ямпольская. Ойген Финк, верный ученик Эдмунда Гуссерля
- 79 Виталий Куренной. Устаревшая критика феноменологии: по ту сторону «бесконечного распутывания сознания»
- 89 Андрей Паткуль. Трудности феноменологического исследования: Финк и Гуссерль
- 94 Михаил Белоусов. К вопросу о «нефилософских» предпосылках феноменологии Гуссерля
- 99 Анна Шиян. Очевидность «само собой разумеющегося», или Критика критики Ойгеном Финком феноменологии Эдмунда Гуссерля
- 104 Михаил Маяцкий. Гуссерль или феноменология? Дилемма Финка
- 108 Григорий Юдин. Позиция философа в феноменологии Гуссерля и критике Финка

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ РЕПЛИКИ

- 118 Анна Шиян, Михаил Белоусов, Георгий Чернавин, Михаил Маяцкий, Андрей Паткуль

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ БИОГРАФИИ

- 129 «Новое всегда исходит от тех, кто маргинализован». Интервью с Михаилом Ямпольским

КРИТИКА

- 142** Александр Львов. Эстетическая политика как альтернатива и реквием по политическому эстетизму (Франклин Анкерсмит. Эстетическая политика)
- 149** Булат Назмутдинов. Двойное зеркало романтизма (Карл Шмитт. Политический романтизм)
- 154** Егор Соколов. Контуры тела, границы дисциплины (Pro Тело. Молодежный контекст)
- 162** Вадим Руднев. Делёз говорит (Жиль Делёз. Лекции о Лейбнице)
- 169** Олег Лейбович. Хитрая головоломка (Ольга Эдельман. Сталин, Коба и Сосо)
- 179** Игорь Джоухадзе. Патнэм и «американская исключительность»



...sed magis amica phænomenologia¹

НОГДА Ойген Финк в 1905 году появился на свет, его будущий учитель и друг уже опубликовал первые важные феноменологические работы. Задумчивый ребенок становится начитанным гимназистом: штудирует Юма, Канта, Гегеля, Ницше, а потом решает заняться философией наряду с историей, германистикой и политэкономией.

После семестровых поездок в Мюнстер и Берлин он приезжает двадцатилетним во Фрайбург-им-Брайсгау и попадает в орбиту Гуссерля, а потом и Хайдеггера. В 1929-м он защищается под их руководством, а еще через год Гуссерль выходит на пенсию (Финк сопровождает его в полагающийся отпуск на итальянское Средиземноморье), и по его просьбе Финк организует домашний семинар. Но в 1933-м приходится выбирать: академическая карьера возможна, но требует разрыва с евреем Гуссерлем, присутствие которого в университете отныне нежелательно. Финк выбирает учителя и становится — при финансовой поддержке эмигрировавших учеников — его личным ассистентом.

Финк не только ведет переписку Гуссерля, но и ежедневно письменно фиксирует высказываемые Гуссерлем философские соображения и наблюдения. Сотрудничество увенчалось «Шестой картезианской медитацией», написанной (и подписанной) Финком в 1932 году. Послевоенное возвращение в университет² прошло также под знаком этой работы: Финк габилитируется по ней (диссертация названа «Идея трансцендентального учения о методе»). Началась «нормальная» профессорская жизнь, в которой рядом с феноменологией нашлось место и педагогике, и космологии, и эстетике, и литературоведению, и социологии...

1. «...но феноменология дороже» (лат.).
2. Оно не было лишено драматизма: эмигрировавший в Бельгию практически вместе с архивом Гуссерля, Финк в начале войны был арестован, затем освобожден немецкой армией и, наконец, принужден к несению службы. До конца войны он служил в наземном обслуживании авиации под Фрайбургом.

Гуссерль не раз подчеркивал — в частности, в предисловии к статье Финка «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля» (1933) — свое полное согласие с позицией ученика. Это отнюдь не означало ни простого поддакивания со стороны Финка, ни безболезненного одобрения со стороны мэтра. Следует учесть свидетельство, датированное 1945 годом:

Гуссерль... ценил мое сотрудничество прежде всего за его критическую тенденцию; за эти семь лет (последние годы жизни Гуссерля. — М. М.) я произвел пересмотр многочисленных рукописей, набросков к новым версиям, предложений по исправлению уже опубликованных текстов и планов по изданию новых. Отодвигание на второй план моей собственной философской работы в пользу совместного развития учения, уже получившего мировое признание, никогда не затрагивало моего честолюбия. В рабочей атмосфере, царившей вокруг Гуссерля, подобное было несущественным. Гуссерль признавал мою духовную самостоятельность как раз тем, что искал с моей стороны продуктивного противоречия и критики, требуя их в качестве стимула к объективации своей творческой мысли³.

Выходит, Финк всегда, даже в период несомненной верности, был критично настроен по отношению к Гуссерлю; не прекратил он свои разбирательства и с уходом учителя. Несколько месяцев отделяют статью «Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля» (1938–1939) от наброска будущего ревизионистского «Трактата о феноменологическом исследовании». Поскольку рукопись его утеряна, «Элементы критики Гуссерля» — это тот зародыш, по которому мы вынуждены судить о зрелом произведении.

В настоящем выпуске «Логоса» мы публикуем переводы обеих работ: статьи 1938–1939 годов и «Элементов» 1940-го. Таким образом, читатель получает доступ к важным текстам феноменологического движения. Благодаря инициативе Георгия Чернавина и доброй воле издателей Финка мы имеем возможность прочитать «Элементы» раньше германоязычной аудитории: в оригинале труд будет опубликован предположительно в 2017 году. Поскольку он вызвал интерес в российских философских кругах (в частности, уже не раз обсуждался на семинаре в Центре феноменологической философии РГГУ), мы организовали на страницах журнала дискуссию, участникам которой было предложено прокомменти-

3. *Fink S. Die Biographie Eugen Finks // Eugen Fink. Sozialphilosophie — Anthropologie — Pädagogik — Methodik / A. Böhmer (Hg.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. S. 269–270.*

ровать текст «Элементов», а потом при желании коротко отреагировать на заметки коллег.

Издатель тома Рональд Бружина в переписке с редакцией «Логоса» (письмо от 4 января 2016 года) поделился следующими ображениями:

Ситуация с рукописью не так проста, как может показаться. Основная сложность состоит в том, чтобы точно понять, что, собственно, имеет в виду Ойген Финк в «Элементах критики Гуссерля». Для Финка, как это было в сущностных и оригинальных разработках в период сотрудничества с Гуссерлем (в рамках феноменологической исследовательской программы, а не доктрины), «критика Гуссерля» совсем не означает отказ от гуссерлевской программы, а означает, скорее, ее преобразование как постоянно предпринимаемой постановки себя под вопрос. Чего, однако, не хватает, так это объяснения: «зачем» нужно такое, казалось бы, бесконечное радикализирующее превращение. Его Финк и предоставил в работе «Шестая картезианская медитация. Идея трансцендентального учения о методе». В итоге, как постепенно проясняют «Элементы», феноменология больше не обязана сохранять ту «хрестоматийную» форму изложения, которую она приняла в опубликованных в 1913 году «Идеях» и вместе с которой получила установленные понятия и официальный фиксированный словарь. Финк ставит своей задачей раскрыть наивность, сохраняющуюся в гуссерлевом исследовании, причем сделать это в согласии с принципами его программы. От «элемента» к «элементу» движется критическое прояснение, направленное на то, чтобы доподлинно выявить начала феноменологического исследования. Эти 56 «элементов» нужно читать, исходя из первой же посылки; только впоследствии станет заметна многоаспектная наивность Гуссерля. Не следует поспешно занимать свою позицию, формировать собственный взгляд. Подлинный взгляд всегда остается в ситуации критики. Так обстоит дело и с работой самого Гуссерля, что все время нам демонстрируют его исследовательские рукописи⁴. Поэтому «Элементы критики Гуссерля» в равной степени необходимы и сложны.

Михаил Маяцкий

4. См.: *Fink E. Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls // Idem. Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze. Freiburg i. B.; München: K. Alber, 1976. S. 43–74; Idem. Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit // Idem. Nähe und Distanz. S. 205–227.*

Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля

ОЙГЕН ФИНК

(1905–1975). Немецкий феноменолог, ученик Эдмунда Гуссерля и Мартина Хайдеггера. В конце жизни — профессор Фрайбургского университета. В настоящее время выходит 20-томное собрание его сочинений.

Ключевые слова: Ойген Финк; Эдмунд Гуссерль; философское удивление; очевидность; интенциональный анализ.

В статье 1939 года Ойген Финк дает свою интерпретацию философии Эдмунда Гуссерля исходя из вопроса о руководящей проблеме философии. Во вступлении Финк подчеркивает, что началом всякой философии, в том числе и феноменологической, является событие философского удивления, «настигающее» человека и переживаемое им. Специфика философского учения определяется тем, как оно осмысляет и разрабатывает это философское удивление. Именно в этом осмыслении формируется характерная для той или иной философии руководящая проблема. И тема философского рассмотрения, и философский метод могут быть поняты только исходя из проблемы. В качестве руководящей проблемы феноменологии Финк выделяет проблему отыскания очевидности. Далее Финк приводит план истолкования феноменологии Гуссерля. В данной статье раскрываются лишь два первых пункта перечня: понятие сущего как

феномена и проблема интенционального анализа. Финк понимает знаменитый гуссерлевский лозунг «к самим вещам» как требование, преодолев самопонятность и отбросив имеющиеся толкования, задаться вопросом о том, что такое сущее. Это задача отыскать сущее в его изначальной данности. Доступ к сущему как дающему себя феномену открывает только интенционально понятое сознание. Таким образом, вопрос о сущем становится вопросом о связи сущего и сознания. Интенциональный анализ, в свою очередь, является методом исследования жизни сознания и возвращения к началам знания, то есть к очевидности. В качестве таковой понимается изначальная и непосредственная данность сущего в видении. Цель феноменологии понимается как обращение вспять человеческого мышления и возвращение посредством вопрошания от очевидностей повседневной жизни к их смысловому истоку.

Перевод *Евгении Шестовой* по изданию: © *Fink E. Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 179–223.*

1. Вопрос о проблеме феноменологии как обусловленная интерпретация

НАМЕРЕНИЕ восстановить основной руководящий вопрос письменно зафиксированной философии имеет смысл, только если следовать тексту. Письменный текст должен быть основой толкования, и именно из него нужно извлечь основной вопрос. Правда, то, как именно он заключен в тексте, не всегда можно установить однозначно.

Проблему философии ни в коем случае нельзя отождествлять с особым способом постановки вопроса, который дает начало философскому тексту, то есть нельзя относить к ситуации вступления в философию; нельзя отождествлять ее и с господствующими мотивами вопрошания, которые сохраняются неизменными. Проблему, собственно, даже не нужно формулировать; еще до того, как она будет выявлена в рефлексии, она может проявляться во всех частных вопросах, стоять за каждым отдельным мотивом размышления в качестве движущей силы.

Но даже там, где в нашем распоряжении имеются формулировки автора касательно основной проблемы его философии, сохраняется некая неопределенность [в том случае], если самопонятности (*Selbstverständigungen*), представляющиеся мыслителю само собой разумеющимися, относятся к предварительным, впоследствии преодоленным этапам его развития.

Учитывая негарантированность доступа к основному вопросу феноменологии, указание на проблему феноменологии Эдмунда Гуссерля может быть только интерпретацией, которая заранее признает свою рискованность.

Исходная для феноменологического наследия Гуссерля постановка вопроса о смысловых образованиях математики и логики в столь малой степени является *собственной проблемой* феноменологии, что соответствующие вопросы, несмотря на то что они образуют постоянную и преобладающую тематику, впервые обретают философское значение только в перспективе основной проблемы. Основополагающие самопонятности Гуссерля, в свою очередь, по большей части непосредственно связаны с *особой* постановкой

вопроса каждого сочинения, порой принадлежат преодоленным впоследствии этапам развития или касаются в первую очередь феноменологической методик (*Methodik*). Но в области философии методы не суть что-то самостоятельное — именно проблема запрашивает и определяет методы. Не исходя из методов философии мы понимаем движущую ей проблему, но, скорее, наоборот — только исходя из проблемы определяется смысл методов.

Но там, где — как в гуссерлевой феноменологии — проблема находится скорее между строк сочинения, нежели в них, там рискованность интерпретации состоит в том, что из простого следования тексту и знакомства с ним хотят сконструировать основной сущностный вопрос, который образует *внутреннее начало* философии и создает возможность зафиксировать ее в виде текста. Понятие «рискованности» интерпретации еще усиливается, если отчетливо разъяснить, что это значит — «skonструировать философскую проблему».

Проблема философии — это ее постоянно радикализирующийся основной вопрос, в активном наброске (*Entwurf*) и внутреннем развертывании которого образуется новое измерение возможного знания, происходит самоутверждение и самообоснование некоторой философии. Это означает, что «проблема» в философском смысле — не какой-то пробел в познании (*Wissensausstand*) на уже проложенном человеком пути познания, [пробел,] который можно просто назвать и сформулировать.

Под «пробелом в познании» здесь имеется в виду не объективная нехватка какого-то определенного знания, но субъективное знание своего еще-не-знания о сущем. Пробел в познании — это известный всем и каждому феномен знания об отсутствии знания.

На почве дофилософского понимания мира, на основании общепонятной и общепринятой истолкованности сущего человек в своем познающем отношении взаимодействует не только с данными ему вещами; он всегда может испытывать и нехватку вещей и искать их и также испытывать нехватку знания о вещах и искать его. Стиль данности вещей для человека характеризуется относительностью, которая уже сама по себе предписывает направления прироста [знания]; человеческое знание всегда уже проложило *колеи* для возможного прогресса знания в смысле все «более точного» и «более полного», «более систематичного» определения вещей. Прогресс знания всегда ориентируется на горизонт уже известных пробелов в познании. То, что обыкновенно именуется позитивной наукой, — это продвижение вперед по уже проложенным колеям познания, невероятно превосходящее повседневное знание.

Знания позитивных наук — это приумножение изначально донесенных сведений. Ботаника в ходе прогресса познания, который достигается исследовательской работой поколений ученых, находит определение известного до всякой науки растения. «Проблемы» в сфере *прогрессирующего* знания, прирастающего в определенных направлениях, — это пробелы в знании, смысловая структура которых определена тем, что *идея знания* неизменно однородна для уже познанного и еще не познанного. Однородности идеи знания соответствует однородность *идеи сущего*. «Прогресс» познания как *увеличение* охвата, полноты и достоверности уже данного знания совершается на почве *неизменной идеи сущего*. *Сущее как сущее и природу истины* полагают уже известными и в этой самоочевидной знакомости *прочно утвердившимися*, и тогда об определенном сущем отыскиваются определенные, все более детализированные истины. Прочность, неизменность фундаментальных идей сущего и истины создают *основательность* человеческого знания.

Но философия — это потрясение несущего основания человеческого знакомства с сущим, колебание той почвы, которая образует предпосылку прогрессирующего прироста познания, расшатывание основ познания, *вопрошание* о сущем как сущем и о природе истины.

Проблема в философском смысле — это не пробел в знании на пути познания, это *образование* пробела в познании, возникновение потребности вести поиск там, где все, как кажется, уже найдено, все известно и не осталось никаких вопросов; проблема — это когда самопонятное оказывается под вопросом.

Проблемы в их философском понимании — это не любые сомнения в чем-то прочно утвердившемся, которые берут начало из *произвола*, скепсиса, из простой недоверчивости человеческого духа. Перед лицом философии пасует человеческое самодурство. Она является таким «опытом», который человек производит над собой и над сущим. Исток философской проблемы — это *удивление*¹.

Удивление настигает человека, это в значительной мере то, что *случается*. И в нем самопонятное становится непонятным, обычное — необычным, но не просто переходит в уже *знакомый* модус

1. Ср.: «Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии, и тот, кто назвал Ириду дочерью Тавманта, видно, знал толк в родословных» (*Платон*. Теэтет // Он же. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 208). Ср. также: «Ибо и теперь, и прежде удивление побуждает людей философствовать» (*Аристотель*. Метафизика // Он же. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 69).

непонятности, не просто переходит в свою противоположность. Скорее уж, в удивлении знакомое становится незнакомым доселе незнакомым способом, обычное становится необычным в необычном смысле, действительное, несомненное и сущее каким-то странным и острающим (*entfremdende*) образом превращается в недействительное, сомнительное и ничтожное. Прочное и бесспорное становится зыбким и ставится под вопрос именно в своей прочности и бесспорности. И когда в удивлении вдруг за надлежаще устроенным и обжитым миром, в котором мы ориентируемся и где имеем установившиеся мнения о вещах, людях и богах, позволяющие нам сохранять уверенность в жизни, вспыхивает поражающее предчувствие *более собственного способа (eigentlichere Weise)* знать сущее, то происходит своего рода *переворот*: то, что до сих пор считалось «сущим», низводится до простой видимости. В удивлении возникает философский «перевернутый мир».

Сущностная структура удивления явлена в греческом слове *ἔκπληξις*. Удивление — это вышибание, оно вышибает человека из основного способа его жизнепрепровождения в небрежности и метафизической вялости, в котором он перестал задаваться вопросом о сущем как сущем. Удивление вышвыривает человека из *захваченности (Befangenheit)* повседневным, заданным обществом, традиционным и расхожим знакомством с сущим, изгоняет его из всегда уже заболтанного и в болтовне изложенного смыслового истолкования мира в творческую бедность еще-незнания о том, что такое сущее. Удивление сущностно *от-вратительно (ent-setzend)*, поскольку оно от-вращивает, вырывает человека из захваченности, знакомости, защищенности. «Эклектическая», от-вращающая структура удивления указывает на его близость и соседство с настроениями и опытом, которые возвращают человека в глубины его существа: с испугом, ужасом, боязнью и отвращением, но также и с тем великим движением человека, которому Ницше дал имя «Великое томление».

Однако удивление — это вовсе не только какое-то «настроение», чувство, но основное настроение чистого мышления, это *изначальная теория*. Когда человек удивляется, происходит изменение и превращение *знания* — уже имеющееся знание о сущем обесценивается до простого мнения, и вместе с тем изменяется природа знания. Всякая теория, всякое познающее отношение человека к сущему не изначальны, если уже *решено*, что такое сущее как таковое и какова природа истины, если уже произошло первоначальное образование идей «сущего» и «истины», произошла *ὑπόθεσις*, заложена возможность знания о сущем — благода-

ры ли давнишнему усилию человеческого духа или благодаря незаметной самопонятности «естественного взгляда на мир». Удивление — это изначальная теория в той мере, в которой оно настаивает (*widerfährt*) человека, разрушает его познавательные традиции, прежние знания о мире и вещах, так что человек оказывается *вынужден заново истолковывать сущее и снова осуществлять набросок смысла «бытия» и «истины»*. В удивленном обращении к сущему человек словно бы снова предначальным образом открывается миру, обнаруживает себя в рассветных сумерках нового дня мира, в котором он сам и все, что существует, являются в новом свете. Целокупность сущего заново восходит для него.

Однако речь о «новом наброске» и «новом восходе» не означает, что человек своей властью и свободным произволением может объявить «сущим» все, что ему угодно, так что бытие и истина будут представлять собой лишь общественные договоренности. Истинная свобода человеческого духа состоит в том, чтобы определить себя к познающему восприятию того, что лежит вне всякой человеческой власти, по доброй воле отдаться претерпеванию мощи (*zum Erleiden der Gewalt*) истинно сущего, чтобы *бороться (ein Ringen)* за базовые понятия, такие как «бытие», «бытие-в-себе», «явление» и т.п., с помощью которых человек *пытается* создать просвет в сокрытости сущего. Преобразование базовых понятий, к которому вынуждает удивление, — это не преобразование самого сущего, но сдвиг идеи «сущего» в человеческом духе. Но что такое сущее само по себе, вне человеческой идеи? Вот беспокоящая неизвестность, отражающая *беспокойство* человеческого духа.

В удивлении сущее раскрывается новым, изначальным способом, который разрушает успокоенность устоявшегося толкования бытия и начинает «охоту на сущее». Настигающее удивление — это испытание для человека, которое выпадает ему и в котором, отдаваясь ему, человек постигает основание вещей.

Хотя исток философской проблемы существенным образом лежит в удивлении, все же она проистекает из него не пассивно, но приходит к действительности в свободном начинании человека, выдерживающего удивление в деятельном усилии понятийного познания. Мера творческой *силы удивления* в конце концов и выносит решение об уровне и достижениях той или иной философии и определяет возможную величину человека в поле метафизики. Проблемный набросок, сущностно фундаментальный акт любой философии — это не только определенная *постановка вопроса*, но и *разворачивание удивляющего вопроса*. «Радикальность» философии состоит в радикализации ее проблемы.

Попытку понять письменно зафиксированную философию исходя из ее основного вопроса можно именно с учетом указанной смысловой структуры философской проблемы охарактеризовать как *обусловленную* интерпретацию. Обусловленность заключается в неустранимой недостоверности каждого воспроизведения изначального проблемного наброска. У интерпретатора нет никакой уверенности, действительно ли [ему] удалось в вопрошании проникнуть в вопрошание философии. Но обусловленным его усилие является главным образом из-за невозможности повторить постоянно радикализирующееся движение разворачивания проблемы как разработки основного вопроса, *совершая* это движение из самого себя. Интерпретатор как бы абстрагируется от внутреннего развития проблемы, от истории ее радикализации; он способен обозначить эту радикализацию, только «конструируя» ее важнейшие пункты.

Нижеследующая интерпретация феноменологии Эдмунда Гуссерля движется, следуя такому конструирующему эскизу феноменологической проблематики:

- а) сущее как феномен;
- б) идея интенциональной аналитики;
- в) радикальная рефлексия;
- г) наука и жизненный мир;
- д) теория естественной установки;
- е) теория феноменологической редукции;
- ж) теория конституирования;
- з) основная проблема.

А. Сущее как феномен

2. «К самим вещам»

Интерпретация феноменологии Гуссерля в том, что касается ее основной движущей проблемы, начинается с попытки охарактеризовать *начало* удивления, создающего проблему. При этом ключевой момент состоит в том, чтобы выявить принципиальную универсальность этого начала и уберечь его от напрашивающегося неправильного толкования.

Прежде всего представляется ясным и убедительным, что — так же, как уже имеющийся ответ позволяет обоснованно сделать заключение о предшествующем вопросе, — так называемая *тема* философии дает указание для определения лежащей в ее основании проблемы. Не обозначает ли как раз «тема» тот регион су-

щего, который составляет сферу удивительного? Не является ли феноменология наукой о *субъективности*, а ее тематическим полем — субъективная жизнь и ее основная отличительная черта — *интенциональность*? Разве вопрос феноменологии — не вопрос о сущности субъекта?

Разумеется, эти определения не совсем неверны, но они неверны, если приравнивать их к вытекающим из [рассмотрения] соответствующей темы характеристикам позитивных наук. Тема в позитивных науках и «тема» в философии имеют совершенно разный смысл.

Позитивная наука, будь она эмпирической или априорной, начинается уже в выборе темы, и именно так, что определенный, преданный в своих типических чертах и заранее известный *регион* сущего становится полем единообразного теоретического определения. Единство науки сущностно определяется связанностью воедино однородного сущего в предметной области этой науки, будь то разновидность самостоятельного сущего (как животные или растения), или пронизывающий все срез (*res extensa*), или же материальные и формальные структуры сущего (сущности, числа и пр.). Позитивная наука — это с необходимостью «частная наука», то есть определенная и ограниченная наука об определенной и ограниченной области сущего: о сущем как числе, как пространственном образовании, как материальности, как растении, как животном и т.д. Но деление сущего на регионы его чуждости — это не результат работы позитивных наук; скорее, они находят эту разделенность и, приступая к действию, руководствуются уже данным разделением многообразного сущего. Позитивная наука заранее имеет свое *positum*, свое «данное», а именно сущее как то или иное сущее. Она исходит из человеческой установки, в которой не задаются вопросом о том, что такое сущее в качестве сущего, но всегда уже от него переходят к сущему как определенному сущему некоторой области.

Отличительный признак позитивной науки закономерно следует из ее *темы*. Ее методы могут быть сложными и труднодоступными, но то, чем она занимается, то, о чем в ней идет речь, область ее исследований — это с необходимостью самое понятное и знакомое в ней, как бы сильно эта преданная известность тематики позитивной науки ни углублялась в ходе исследования.

Поскольку философия — это не частная наука, то любая попытка получить простые и понятные сведения о том, чем она занимается, путем прямого указания на ее «тему» не увенчивается успехом. Там же, где в попытке осмысления «тема» берется как уже извест-

ный регион сущего, как ограниченное поле частного теоретического интереса, там мы уже отказались от философии, она незаметно превратилась в частную науку. Так, если феноменологию Гуссерля понимают как науку о сознании, а понятие «сознания» — в самопонятном смысле одной из частей души, тогда феноменология была и остается частной наукой психологией или даже только одной из психологических дисциплин, как бы сильно она ни отличалась от натуралистической поведенческой психологии (*Außenpsychologie*).

Если философия действительно происходит из удивления, то она никогда не взойдет из какой-то маленькой и ограниченной удивленности тем или иным загадочным или примечательным, но только из удивления *сущему в целом*. Из универсального удивления, удивления миру происходит мудрость мира. Но это не означает, что философия — обобщение всех частных наук, этакая энциклопедия позитивных наук. Такая сумма частных наук по самому способу познания по-прежнему является «частнонаучной», то есть направленной на сущее как на *определенное [сущее] в многообразии его областей*. И это опять-таки означает, что эта сумма частных наук есть теоретическое определение совокупной целостности сущего, истолкованного частными позитивными науками и разделенного на отдельные регионы. Однако разделение на отдельные регионы и собирание происходят на основании сущего как сущего, которое как таковое остается, несомненно, предпосланным. Регион и совокупность регионов — это принципиально *внутренние структуры* мира.

Космологическое понятие «мира», которое обозначает задачу метафизики, не совпадает с физическим понятием универсума как всего мирового региона *res corporea*. Универсум в философском смысле означает целое сущего как сущего, включающее в себя и охватывающее все регионы, части и объединения регионов всего того, что «есть».

Универсальность философской проблемы означает универсальное удивление, глубокое изумление тому, что то или другое, знакомое и незнакомое, большое и малое, простое и сложное, подобное, неподобное, неживое и живое, бесчисленное многообразие вещей, небо, земля и море, время и пространство, фигуры и все прочее — *есть*.

Это полное и всеохватывающее удивление, однако, не касается все возрастающей в ходе философского исследования неясности, все увеличивающейся загадочности, которая в конце концов достигает [масштабов] «целого». Универсальное удивление — это уже *возникновение возможности начать* философствование.

Этого нельзя понять, если пытаться проникнуть в суть проблемы исходя из (все же взятой сначала в *ограниченном* смысле) философской «тематики». Несомненно то, что вместе с «темой» философии дается и основное определение. Но остается под вопросом: может ли то, что именуется темой, быть понятием само по себе или же «тема» нуждается в толковании? Выводится ли в философии смысл проблемы из «темы» или смысл «темы» из проблемы? Является ли кантовская «Критика чистого разума» исследованием взятой в уже известном смысле человеческой способности познания, изысканием, ограниченным определенным «регионом», некоей — безразлично, говорится ли в ней о «фактах» или о «законах смысла», — теорией познания? Идет ли при этом речь о некоем *изначально понятном ограничении* определенным предзаданным полем, а именно человеческим интеллектом, или же «теория познания» Канта — это форма проблемы, [которую принимает] вопрос о сущем в целом? Не становится ли кантовская философия теорией познания, критикой чистого разума в ходе ответа на вопрос «Как возможны априорные синтетические суждения?» И не является ли этот определяющий для Канта вопрос вопросом о сущем как таковом, удивлением тому, как сущее, до того как оно встретится нам в опыте, может быть «истинным», быть несокрыто доступным в своем что-бытии? Разве не из горизонта метафизической проблемы необходимой связи между бытием и бытием-истинным, соотношения «трансценденталий» *ens* и *verum*, впервые становится понятно, почему кантовская трансцендентальная философия разворачивается по пути кажущегося сужения до критики чистого разума?

Поскольку «тему» философии надо понимать из стоящей за ней проблемы, а в кажущемся сужении универсальности как раз и заключается разворачивание подхода, постольку учреждение ограниченной в *предустановленном* смысле тематической сферы, упускающее проблемный горизонт «темы», и есть *неверное понимание*, которое отнимает у интерпретируемой философии как раз ее философский характер, апеллируя при этом к ее «тематической» самохарактеристике.

Чтобы подчеркнуть универсальность постановки основного вопроса феноменологии и уберечь себя от указанного неверного понимания, мы зададимся здесь вопросом: что за удивление, направленное неким образом на сущее в целом, лежит в основании феноменологии Гуссерля так, что она разворачивается в науку о субъективности? Включается ли гуссерлевская «тематизация

интенциональности» в рассмотрение, затрагивающее весь мир, и ведется ли она, исходя из него; разворачивается ли [именно] *проблема бытия*, то есть метафизика, в его мышлении таким образом, что «сознание» при этом становится центральной темой?

И действительно, наука о сознании у Гуссерля берет начало не где-то внутри смысловых границ психологии (не в связи, например, с классификацией психических феноменов); гуссерлево обращение к сфере субъективности носит не ограниченный антропологический смысл, как если бы философскую значимость имела только область психического. Нет, Гуссерль спрашивает о *сущем* так, что решение этого вопроса превращается для него в *аналитику сознания*.

Основной тезис проводимой здесь интерпретации и состоит в том, что понимание смысла феноменологии как философии зависит от того, насколько проблема бытия будет распознана в качестве горизонта для темы сознания.

Подход феноменологии можно коротко и ясно обозначить часто цитируемым лозунгом «К самим вещам!» Если понимать его дословно, то этот лозунг не слишком удачен; его можно истолковать как простодушный и несущественный, но можно и как более значительный. Во всяком случае именно этим лозунгом Гуссерль вводит проблематику феноменологии.

Если не принимать его всерьез, ближайшим образом этот императив выражает не более чем методологическую максимум теоретического подхода вообще: тенденцию к «научной объективности» и «интеллектуальной честности», то есть субъективный принцип правдивости — принцип, который уже относится к условиям всякого подлинного стремления к познанию. Однако только ли от нас зависит дать высказаться самим вещам? Уверены ли мы в том, что мы, если приложим некоторые усилия, будем или сможем быть *при самих вещах*? Разве это не наивная предпосылка, не непроясненная «самопонятность» — полагать, что нам настолько понятно, что такое вещи и вещьность-дельность (*Sachlichkeit*), что остается только принять их к сведению? Всегда уже привычное для нас понятие честности, «дельности» некоторого теоретического отношения имеет своей предпосылкой не ставящуюся под вопрос значимость определенной идеи сущего.

Феноменологический же смысл этого лозунга подразумевает такую направленность на «вещи», то есть на *сущее*, в которой не *предрешено* ни что такое есть это сущее, ни в чем заключается «дельность» познания или высказывания об этом сущем. Подразумевается такая направленность [на вещи], которая не вносит

никакого устойчивого предмнения, но из самого сущего извлекает то, что́ оно есть.

В любом случае, не имея *идеи сущего*, невозможно ни вообще искать и находить сущее, ни спрашивать у него, чем, собственно, оно является. Эта «врожденная» для человеческого ума идея и обуславливает бытийную проблему. Но есть разница, предполагаем ли мы каждый раз унаследованное, кажущееся несомненно верным истолкование идеи сущего или же пытаемся понятийно выработать эту идею, приближаясь к сущему.

Такое приближение, которое, будучи *философским удивлением*, не просто находит «предположенным» то, к чему оно движется в познании, но вбирает его в движение вопрошания, является в гуссерлевой феноменологии *своеобразным взаимопроникновением познания, схватывающего конкретную полноту сущего, и постоянно идущего с ним рука об руку изменения понятия «сущего»*. То есть лозунг «К самим вещам!» для Гуссерля равно далек от того, чтобы выражать как программу «наивного реализма», так и программу спекулятивного определения понятия бытия.

Если, с другой стороны, стремление к самому сущему должно означать больше, чем простая и непосредственная направленность познания на уже готовые, имеющиеся в распоряжении вещи, чей стиль бытия заранее известен, если оно должно не просто выражать стремление к строгой научной объективности и верное соответствие методов и теорий вещам, но с самого начала и прежде всего осуществлять *отыскание сущего*, — тогда, очевидно, в основании столь радикально понимаемого лозунга должен заранее лежать определенный опыт, [состоящий в том] что наше человеческое обращение и постоянное взаимодействие с сущим в повседневном опыте, суждении, действии, претерпевании, а также в научно-теоретической деятельности, даже если мы не знаем об этом, определено некоторой *отдаленностью*.

Но разве не всегда нас обступает со всех сторон сущее, разве мы не окружены вещами, не [находимся] где-то в пространстве и времени вместе с другими людьми, животными, растениями, с днем и ночью; разве сами мы не часть природы, сущее посреди всеохватывающего целого? Разве вообще близость и отдаленность не обретают смысл только на основании постоянного и неистребимого бытия-при сущем? Но именно эта «близость» бытия-при, даже бытия-посреди, которое только и делает впервые возможными близость и отдаленность в обычном смысле, и есть то, что оказывается под вопросом, когда выдвигается требование «К самим вещам!», понятое в радикальном смысле.