

“Философия по краям”  
Международная коллекция современной мысли  
Литература. Искусство. Политика

# Эдмунд Гуссерль Начало геометрии

Введение Жака Деррида

*Редакционный совет*

С.Бак-Морс (США)

Ф.Гваттари† (Франция)

Ж.Деррида (Франция)

Ф.Джеймисон (США)

Л.Ионин (Россия)

А.Майклсон (США)

М.Мамардашвили† (Грузия)

Ж.-Л.Нанси (Франция)

Е.Петровская (Россия) - научный секретарь

В.Подорога (Россия) - председатель

А.Руткевич (Россия)

М.Рыклин (Россия)

М.Ямпольский (Россия)

*Перевод с французского  
и немецкого Михаила Маяцкого*

*Ведущий редактор серии*

А.Иванов (Россия)

*Ad Marginem*

## Содержание\*

Редактор А.Т.Иванов  
Художественное оформление  
коллекции Ю.А.Марков

Издание осуществлено при финансовой поддержке МИД Франции  
и Посольства Франции в Москве, а также при содействии  
Издательства Центрально-Европейского Университета (CEU-PRESS)  
и Института “Открытое общество”

ISBN 5-88059-016-X

- © Presses Universitaires de France. Paris, 1962. – Edmund Husserl “L’Origine de la Géometrie”. Traduction et introduction par Jacques Derrida.
- © Перевод, комментарии и послесловие – М.Маяцкий, 1996
- © Издательство Ad Marginem, Москва, 1996

9 .....	<b>Жак Деррида. Введение</b>
9 .....	Предисловие. Оригинальность <i>НГ</i> – органическое соединение критики историзма с критикой объективизма. Проект <i>НГ</i> : феноменологическая историческая рефлексия, совпадение генезиса с телеологией.
12 .....	I. Избранный объект – математический. Ставление проблематики от <i>ФА</i> до <i>Кризиса</i> . Проблематизация истории. Как феноменология может с ней работать? Осмысление науки = осмысление начала. Логическое и историческое начала.
22 .....	II. Работающему геометру не нужен вопрос о начале. Галилей. Открытие и открытие. Существование и галлюцинация. Сингулярность «первого раза». Встречное вопрошение (истоков).
49 .....	III. Смысловое единство науки и ее истока. Начало и аксиоматика. Удержание и оседание. Дилемма: наука – пример или образец культуры? Этологическая и коммунальная субъективность.

\* В оригинале главы только пронумерованы. Их «названия» предлагаются переводчиком.

- 66 ..... IV. Априорность и историчность. Генезис объективности смысла. Объективность смысла и его сцепленность.
- 73 ..... V. Возможность языка как возможность трансцендентальной истории. Идеальности свободные и сцепленные. Временность истины.
- 89 ..... VI. Язык как условие объективности?! Трансцендентальный язык. Документирование смысла. Архи-сцепленность – с Землей. Интерсубъективность и всевременность.
- 108 ..... VII. Письмо как средство традиционализации объекта и угроза забвения. Невозможность разрушения смысла. Однозначность и двусмысличество. Границы реактивации.
- 140 ..... VIII. Статус факта и варьирование в воображении. Историчность как европейский горизонт. Трансцендентальная конкретность истории – горизонт.
- 155 ..... IX. Эпохэ науки и членочное возвращение к жизненному миру. Как возможно научное исследование донаучного мира?
- 161 ..... X. Сущностная неточность жизненного мира. Переход к пределу и инфинитизация как конституирующий геометрию акт. Идеализация и Идея в кантовском смысле. Итеративные трансцендентальные структуры. Живое Настоящее. Идея как операциональный концепт.
- 191 ..... XI. Абсолют объективности как абсолют генезиса. Творчество и реактивация осадков. Историзм и телеология разума. Бог (в) феномено-логии. История как переход Логоса в Телос. Образцовость фактичности и приоритет феноменологии. Запоздание и редукция различия.
- 210 ..... Эдмунд Гуссерль. Начало геометрии.  
(“Вопрос об истоке геометрии как интенционально-историческая проблема”)
- 246 ..... Михаил Маяцкий. Там и Тогда.  
Послесловие переводчика
- 260 ..... Библиография

## [2] Предуведомление

Текст, перевод которого мы здесь предлагаем, был впервые целиком опубликован Вальтером Бимелем в т. VI Гуссерлианы: «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология, Введение в феноменологическую философию» (M.Nijhoff, Den Haag, 1954). Он значится как 3-е приложение (с. 365-86) к параграфу § 9а, посвященному «чистой геометрии».

Оригинальная рукопись относится к 1936 г. Ее машинописная распечатка, сделанная Эугеном Финком, не была озаглавлена. Финк опубликовал и ее обработанный вариант в *Revue internationale de Philosophie* (no. 2, 15 января 1939, с. 203-25), под заголовком «Вопрос о возникновении геометрии как интенционально-историческая проблема». С этих пор именно в таком виде этот текст читался и цитировался. Его история, по крайней мере, придала ему уже некоторое право на самостоятельность.

## Жак Деррида

### Введение

## [3] Предисловие

По времени написания и по теме это размышление Гуссерля относится к поздней группе его сочинений, тяготеющих к *Кризису*. Оно так тесно связано с этой группой, что его оригинальность рискует не сразу быть замеченной. Если *НГ* чем-то отличается от *Кризиса*, то не новизной своих описаний. Почти все встречающиеся здесь мотивы уже присутствуют в других исследованиях, написанных ранее либо примерно в то же время. В самом деле, здесь опять идет речь о статусе идеальных объектов науки, примером которой выступает геометрия, об их производстве в актах идентификации “*того же самого*” [du “*même*”], о конституировании точности посредством идеализации и приближения к пределу, исходя из чувственного, конечного и донаучного материала жизненного мира. Идет здесь речь и об общих и конкретных условиях возможности таких идеальных объектов как язык, интерсубъективность, мир как единство почвы и горизонта. Наконец, продолжают прорабатываться техники феноменологического описания, особенно описания различных редукций. Менее, чем когда-либо, их истинность и продуктивность кажутся Гуссерлю сомнительными.

---

Разбивкой и курсивом отмечаются выделения в текстах Гуссерля и Деррида соответственно. Все вставки в [квадратных] скобках, а также сноски, указанные звездочкой\*, сделаны переводчиком. Цифры в квадратных скобках указывают пагинацию, соответствующую изданию 1962 г., а в тексте Гуссерля – VI-му тому *Гуссерлианы*. – Прим. переводчика.

На первый взгляд, и содержащийся в *НГ* двойной пучок критики не многим больше отличает его от других произведений; [4] с одной стороны, критики определенной техницистской и объективистской безответственности в практике науки и философии; с другой, критики историзма, ослепленного эмпиристским культом *факта*, и каузального предрассудка. Первый род критики был исходной точкой *ФТЛ*, *КМ* и *Кризиса*. Второй же появился значительно раньше, в *ЛИ*, *ФСН*, где он был основной темой, и в *И. I. Редукция*, чтобы не сказать осуждение, историцистского генетизма всегда шла рука об руку с редакцией психогенетизма; и когда, невзирая на немалые трудности, историзм станет темой феноменологии, возвращение к этому осуждению уже будет излишним.

Но нигде прежде осуждение историзма, с одной стороны, и объективизма, с другой, не были так органично соединены, как в *НГ*, где ими движет одно побуждение и где они поддерживают друг друга на нередко весьма извилистом пути<sup>1</sup>. И все же уникальностью наш текст обязан тому, что связь двух отработанных, ставших классическими опровержений породила замысел до тех пор не виданный: высветить, с одной стороны, новый тип или новую глубину историчности и, с другой, определить в соответствии с этим новые инструменты и исходное направление исторической рефлексии. Историчность идеальных предметностей, то есть их *начало* и их *традиция* – во всей двусмысленности этого слова, которое обнимает одновременно и передачу наследия, и его утрату, – эта историчность подчиняется тем удивительным правилам, которые не являются ни прави-

<sup>1</sup> Эти страницы, написанные Гуссерлем прежде всего для самого себя, и в самом деле обладают ритмом мышления, себя, скорее, ищущего, нежели разворачивающего, но кажущуюся сбивчивость нужно отнести и на счет метода постоянной регрессии, метода, себя постоянно перебывающего и возвращающегося к началу с тем, чтобы, вернувшись, все увидеть в новом, отраженном свете.

лами фактических<sup>2</sup> сцеплений эмпирической истории, ни правилами идеального и аисторического наращения смысла. [5] Рождение и становление науки должны быть, таким образом, доступны исторической интуиции неслыханного рода, такой, в которой интенциональная реактивация смысла должна предшествовать и обуславливать – *de-jure* – эмпирическую детерминацию факта<sup>3</sup>.

При всем своем нередуцируемом своеобразии, историчность науки и рефлексия, которую та вызывает, то есть *Geschichtlichkeit* и *Histoire*<sup>4</sup>, обладают общими априорными условиями. По мнению Гуссерля, их раскрытие принципиально возможно и должно привести нас к пересмотру проблем универсальной историчности в их максимальном объеме. Иначе говоря, возможность той или иной истории науки обуславливает перечитывание и пробуждение «смысла» истории в целом: в конечной инстанции ее феноменологический смысл сольется со смыслом телеологическим.

Исходя из этих принципиальных возможностей, Гуссерль собирается устроить здесь особую проверку, – а именно геометрии, – а уже отсюда разгадать требова-

<sup>2</sup> *Factice*. Словарное значение этого слова – поддельный, искусственный, сделанный. Молодой Деррида использовал его, однако, для псевдо-буквального перевода гуссерлевского *faktisch* (фактический) – практика, от которой он впоследствии отказался. Ему, бесспорно, импонировала возникающая игра двух этих отпрывков одного предка (*facere*). Незыблемость факта расширяется его сделанностью и как события, и как традиции. С другой стороны, такой перевод-преобразование рельефнее передает гуссерлевское выявление «феноменной», ноэтико-ноэмматической, или акто-содержательной структуры факта. Интересный технический вопрос возник, вероятно, для немецкого переводчика Деррида: насколько правомерно обратно переводить *factice* как *faktisch*?

<sup>3</sup> Об оппозиции *de-jure / de-facto* (*en droit / en fait*) см. примечания перевода в конце книги.

<sup>4</sup> В нашем переводе мы отмечаем в скобках различие между *Histoire* и *Geschichte* только тогда, когда оно отвечает явно выраженному намерению Гуссерля, что имеет место отнюдь не всегда.

ние общей задачи. Как и бульшая часть гуссерлевских текстов, *НГ* обладает качествами и программы, и образца<sup>5</sup>. Чтение его поэтому должно быть исполнено этим сознанием образцового, свойственным всякому эйдетическому вниманию, и должно ориентироваться на полюс той бесконечной задачи, отправляясь от которой феноменология только и может начать свой путь. Во введении, к которому мы собираемся теперь приступить, единственной нашей целью будет узнать и определить положение в этом тексте одного этапа гуссерлевской мысли со всеми свойственными ей предпосылками и незавершенностью. Фактически этот момент гуссерлевского радикализма оказался последним, что, вероятно, вряд ли может быть оправдано в принципе. Гуссерль и сам не раз в этом признавался. Таким образом, мы собираемся все время вдохновляться его собственным намерением, даже если это и обретет нас на определенные трудности.

## [6] I

Математический объект является, по-видимому, привилегированным примером и неизменной путеводной нитью гуссерлевского рассуждения. Этим он обязан своей идеальности. Его бытие исчерпывается феноменальностью и насквозь в ней просвечивается. Будучи

<sup>5</sup> Автор реализует в философской практике ту переоценку классических отношений между общим и частным, которая вообще характерна для пост-классики. Запрет на «философование примерами», обычный, например, для Гегеля, выявляет всю симптоматику фатального пренебрежения индивидуальным. Пример (*exemple*), которому Деррида возвращает значение образца, вновь обретает учреждающую силу: невозможно ни редуцировать его в его гетерогенности, ни даже предсказать его семантику, так как он «еще» не вписываем в общее, не генерализуем.

абсолютно объективным, то есть полностью избавленным от эмпирической субъективности, он, однако, есть лишь то, чем кажется. Он, таким образом, всегда уже редуцирован к своему феноменальному смыслу, и его бытие с самого начала есть бытие-объектом для некоего чистого сознания<sup>6</sup>.

ФА, первая важная работа Гуссерля, вполне могла быть озаглавлена *Начало арифметики*. Несмотря на психологистский уклон, оригинальность которого часто и заслуженно подчеркивается<sup>7</sup>, уже в ней, как и в *НГ*, ставилась задача возродить изначальный смысл идеальных единств [*unités*] арифметики путем возврата к структурам восприятия и к актам некоторой конкретной субъективности. Уже здесь Гуссерль хотел воздать должное одновременно нормативной идеальности числа, — которая никогда не выступает как эмпирический факт, доступный столь же эмпирической истории, — и ее основанию в и посредством некоторого производящего переживания [*l'acte vécu d'une production*]<sup>8</sup>. /7/ Под генези-

<sup>6</sup> О том, является ли для Гуссерля математический объект моделью конституирования всякого объекта, и о следствиях из такой гипотезы см. дискуссию, в которой приняли участие В.Бимель, Э.Финк и Р.Ингарден, последовавшую за докладом Biemel (1959).

<sup>7</sup> Ср. особ. Biemel (1959) 35sq. Вопреки своей антипсихологистской непримиримости, Гуссерль неустанно ссылался на свою первую книгу, особенно в ФТЛ.

<sup>8</sup> «Числа есть духовные образования в той мере, в какой они образуют результаты таких деятельности, которые мы прилагаем к конкретным содержаниям; но то, что создают эти деятельности, есть не новые абсолютные содержания, которые мы затем могли бы вновь найти где-нибудь в пространстве или во «внешнем» мире, а своеобразные понятия отношений [Relationsbegriffe], которые можно лишь постоянно производить, но отнюдь нельзя найти где-то в готовом виде». Этот примечательный пассаж, уже намечающий тему производства, — а стало быть, и изначальную историчность, — идеальностей, которые никогда более не будут принадлежать времени и пространству эмпирической истории, взят нами из работы *О понятии числа /Психологические анализы. Габилитационная работа/* (1887), в виде первой главы вошедшей в [первоначальный вариант] ФА(1891). Его приводят Biemel (1959) 37 [ФА 317].

сом арифметики, разумеется, не подразумевалась история арифметики как культурного образования и предприятия человечества. В 1887-91 гг. начало арифметики описывалось в терминах психологического генезиса. После пятидесяти лет размышлений *НГ* повторяет тот же замысел под углом зрения феноменологической истории. Эта преданность тем более замечательна, что пройденный за это время путь огромен<sup>9</sup>. Он пролег сперва через редукцию всякого исторического или психологического генезиса. Но и после того, как было открыто генетическое измерение феноменологии, генезис еще не стал историей. С переходом от статического конституирования к генетическому, заявленным в *ЛЛ* и завершенным между 1915 и 1920 гг., Гуссерль еще не подключил феноменологическое описание к трактовке проблем историчности. Тематизация трансцендентального генезиса обосновывала редукцию истории; все, что только можно было подвести под категорию абсолютного духа и мира культуры, оставалось загнанным в сферу внутри-мирности [*intra-mondanité*]. Возврат к до-предикативному опыту в *ОС* и в *ФТЛ* дошел до докультурного и доисторического слоя пережитого [*vécu*]. И когда Гуссерль в *КМ* говорит о единстве некоторой истории, имеется в виду единство следов, «отсылок» [*revois, Verweisungen*], «остатков» [*résidus, Nachgestalten*] синтезов *внутри чистой эзогической сферы* (*КМ* § 37-8). Гуссерль подчеркивает: идеальные объекты, «наивышшие» продукты разума, которые только и могут обосновать возможность историчности, то есть – всегда – интерсубъективного исторического сознания, не принадлежат эйдосу конкретного *эго* (там же). {8} В конце

<sup>9</sup> Деррида часто подчеркивает единство гуссерлевского мышления, в отличие, например, от Тран-Дук-Тоа, находящего у Гуссерля многочисленные разрывы и необъяснимые повороты. Не следует, однако (вслед, например, за Деги (1963) 448), преувеличивать эту картину единства: если Деррида находит не разрывы, то потому, что ищет моменты автодеконструкции текста.

*КМ III* исследования, касающиеся в особенности «теории... человека, человеческого сообщества, культуры и т.д.», определены как задачи второочередные, региональные и подчиненные (*КМ* § 29). Все эти редукции тем более распространяются на описания изначальной темпоральности и имманентной длительности<sup>10</sup>.

Таким образом, в этих текстах, сфокусированных на трансцендентальном становлении, нейтрализация психологического генезиса и нейтрализация истории идут еще рука об руку. Но когда в период *Кризиса* история сама ворвется в феноменологию, откроется новое пространство вопрошания, которое будет трудно удержать в издавна предписанных ему региональных пределах.

Этот новый подход к истории, постоянно практикуемый в *Кризисе*, никогда прежде не обсуждался в качестве проблемы. По крайней мере, никогда прямо и никогда как таковой. В самом деле, с одной стороны, сознание кризиса есть *не что иное, как* путь или средство нового обоснования трансцендентального идеализма. С другой, выявление перспективы всего становления западной философии, определение европейского эйдоса и человека как ставящего перед собой бесконечные задачи, повесть о приключениях и злоключениях трансцендентального мотива, который всякий раз вы-

<sup>10</sup> По проблеме истории в философии Гуссерля мы отсылаем к прекрасной статье Ricoeur (1949). О том, что препятствует прямой тематизации истории в трансцендентальной феноменологии и что в то же время к ней взыывает, см. особ. р. 282-8. [1] Смысл логического, как он сформулирован в *ЛЛ* и развит в последующих работах, не нуждается в истории. Гуссерль настойчиво указывает, что его *Ursprung* ни в коем случае не следует понимать в духе психологической каузальности или исторического происхождения. 2) Историческая проблематика подвергается трансцендентальной редукции. 3) Временность структура сознания не приближает, а отдаляет Гуссерля от истории: она остается снаружи, и время участвует в конституировании ее *наряду с прочими объектами*. 4) Особая потоковая множественность Эго, принципиально отличная от эмпирического многообразия, служит препятствием конституирования *одной* истории.]

дает себя тем же жестом, что и скрывает, — все это снижало синоптической ретроспективе такое доверие, оправдать которое прежде в явной форме не удавалось никакой критике исторического разума. Ни структуры историчности вообще (относительно которых еще не известно, является ли историчность науки и философии образцом или же исключением, наиболее яркой и показательной возможностью или просто превышением пределов), ни методы феноменологии истории не были еще объектом самостоятельного исследования.<sup>19</sup> Доверие это заключалось в системе аподиктических достоверностей самой феноменологии, которую можно рассматривать как критику разума вообще. Если телеологическое прочтение истории не было запятнано в глазах Гуссерля той догматической опрометчивостью, с которой столь многие философы, от Аристотеля до Гегеля и Бруншвига<sup>20</sup>, не находили в прошлом ничего, кроме неуклюжих предчувствий собственной мысли, то это потому, что такое прочтение отсылало к самой Идее трансцендентальной феноменологии, которая уже не была философской системой.

Но оно отсылало к ней лишь *опосредованно*. Еще требовалось показать отдельно, конкретно и прямо:

1) что будучи наукой эмпирической, история, как и все исторические науки, зависит от феноменологии, единственно способной раскрыть перед ней лежащие в ее основании эйдитические предпосылки. Однако эта часто постулируемая зависимость все время замалчивалась, скорее упоминалась, чем исследовалась<sup>21</sup>;

<sup>19</sup> Léon Brunschvicg (1869–1944), влиятельный французский философ, «позитивистский идеалист». Основные философские предпочтения: Платон, Спиноза, Декарт, Паскаль.

<sup>20</sup> Совсем не так обстояло дело с психологией, чьи отношения с феноменологией определялись гораздо подробнее, в особенности, в *ИИ*, *КМ* и в 3-й части *Кризиса*. Недавняя публикация Бимелем лекций 1925 г. и приложений, посвященных *ФП* [Husserliana IX], дает весьма богатое тому свидетельство.

2) что история, чье собственное содержание по самому ее смыслу отличается от содержания других материальных и зависимых наук уникальностью и необратимостью, то есть не-типизируемостью, что эта история еще поддается имагинативным вариациям и эйдетическим интуициям;

3) что поверх эмпирического и не-типизируемого содержания истории, само содержание некоторых эйдитик — геометрии, например, как эйдитики протяженной природы, — было произведено или открыто в истории, которую теперь невозможно редуцировать из бытийственного смысла этого содержания. Если история геометрической эйдитики обладает, как утверждает Гуссерль, характером образца, то, значит, история в целом рискует перестать быть [10] неким ограниченным и зависимым сектором более радикальной феноменологии. Пребывая в известной относительности, она тем не менее целиком задействует феноменологию со всеми ее возможностями, техниками и оригинальными установками, со всей ее ответственностью.

Эти три стремления, являющиеся в то же время и затруднениями, несомненно вдохновляют *Кризис* и, менее явно, предыдущие работы. Но, думается, именно в *НГ* и кратких фрагментах того же периода эти задачи поставлены наиболее непосредственно.

Следует иметь в виду: они лишь *используют* уже знакомые темы и ориентируют их в новом направлении. И в самом деле возможен соблазн видеть в *НГ* — из-за его эскизной краткости — даже не продолжение *Кризиса*, а лишь предисловие к переизданию *ФП*, замысел которой был как бы просто приспособлен к материальной онтологии. Действительно, в предисловии к этому труду Гуссерль отмечает в «нынешнем положении в европейских науках» мотив «радикальных осознаний [prises de

conscience; Besinnungen]» (*ФТЛ* S. 4)<sup>13</sup>. Однако для Гуссерля, как известно, критическая значимость такой ситуации обязана не столько какому-то эпистемологическому конфликту, присущему внутреннему развитию соответствующих наук, сколько разрыву между, с одной стороны, теоретической и практической деятельностью науки на самой вершине ее прогресса и достижений и, с другой, ее смыслом для жизни и возможностью ее переноса на всю совокупность *нашего* мира. Это освобождение науки от собственных ее устоев в *Lebenswelt* и от субъективных актов, эти устои сформировавших, остается, бесспорно, необходимым условием ее достижений; но в ней заключена и угроза объективистского отчуждения, способного скрыть от нас учреждающие основания и сделать их чуждыми и недоступными. Это зат(е)м(н)ение [*occultation*], являющееся [11] также и технизацией и предполагающее «наивность высшего порядка» (*ФТЛ* S. 2) отныне безответственного ученого,

<sup>13</sup> Ср. комментарий S.Bachelard (1957) 17-40. [Башляр сначала объясняет, почему она сочла возможным перевести *Besinnung* гораздо более сильным французским *prise de conscience*: оно отвечает гуссерлевскому замыслу; Гуссерль, кстати, часто говорит о *радикальных* осознаниях. Под осознанием Гуссерль понимает и исполнение (*Erfüllen*) истины, иначе остающейся пустым мнением, и интенциональность, и истолкование смысла (*Sinnauslegung*), и его обогащение (*Sinnesbereicherung*), выявление (*Enthüllung*) и углубление (*Vertiefung*). Осознанию придаются функции и консервативные, и обновляющие; оно определяет и уточняет предварительную конфигурацию, оформляет смутное и неясное в ней и одновременно критикует, очищает от предрассудков, выверяет, переделывает и преобразует смысл. Очень существенно, что осознание реактивирует некогда живые, а затем «осевшие» очевидности, то есть вносит *изначальное* прояснение. Начало не следует понимать в хронологическом смысле: термин *Ursprung* Гуссерль всегда употреблял неординарно. Поиск начала – это для Гуссерля поиск аутентичности и радикального обоснования. Начиная с *ФТЛ*, Гуссерль заменяет, хотя и не везде, в характеристике метода описание на осознании; понятие критики начинает играть решающую роль. Однако в осознании есть аспект субъективный, возвращающий логические очевидности к конституирующей их субъективной деятельности. Речь идет, конечно, не о психологически, а о трансцендентально понятой субъективности.]

разрушило одновременно и «великую веру» наук и философии в самих себя; оно превратило наш мир в «непонятный» (S. 4). Осознать (*besinnen*) истоки означает в то же время сделать себя ответственным (*verantworten*) за смысл (*Sinn*) науки и философии; это означает довести его до ясности собственной «наполненности» [*Klarheitsfülle*] (S. 8); это означает быть в состоянии *отвечать* за него, исходя из всей совокупности нашей экзистенции<sup>14</sup>.

Та же озабоченность и то же желание ясно и в тех же терминах выражены, начиная с первых страниц *НГ*. И здесь поставленный вопрос, на первый взгляд, кажется лишь уточнением общего вопроса, впервые сформулированного и определенного в *ФТЛ*. Не идет ли и здесь речь, в самом деле, о том, чтобы применить к одной отдельной и зависимой науке общий проект, программа которого уже готова? Разве не написал Гуссерль:

«Эти осознания возможного смысла и метода подлинной науки вообще направлены в первую очередь, естественно, на то, что в сущности своей обще всем наукам. Во вторую же очередь следовало бы приступить к осознаниям, соответствующим особым группам наук и отдельным наукам»<sup>15</sup>?

[12] Первоначальность *Формальной* и *Трансцендентальной Логики* по отношению к проблемам возникновения других наук имеет систематическое и юридическое значение. Необходимость этой первичности связана прежде всего с природой традиционной логики, всегда представлявшейся общей доктриной науки, наукой наук. Эта пер-

<sup>14</sup> «... мы должны поставить себя над всей этой жизнью и над всей культурной традицией и – в одиночку и в сообществе – искать для себя радикальные осознания, последние возможности и необходимости, исходя из которых мы могли бы, судя, оценивая, действуя, занять позицию по отношению к реальностям» (*ФТЛ* S. 5).

<sup>15</sup> *ФТЛ* S. 6. О «руководящем» характере логики см. также *ФТЛ* § 71 [Здесь Гуссерль настаивает на том, что логика должна стать принципиальным методом всех наук и объять все их частные методы своим методическим априори].

вичность отсылает также и к иерархии онтологий, разработанной уже в *И I. Формальной онтологии*<sup>16</sup>, трактующей чистые правила объективности вообще, подчинены материальные определенные онтологии (*И I* § 8-10, 17). Геометрия же представляет собой материальную онтологию, чей объект задан как пространственность естественной вещи<sup>17</sup>.

Таким образом объясняется и то, почему все общее направление *НГ* свидетельствует об этой зависимости и этой относительной поверхностности описания. Гуссерль многократно замечает, что он предполагает в качестве предпосылки конституирование идеальных предметностей<sup>18</sup> логики и [13] языка в целом соотносительное конституирование интерсубъективности и т.д. и все с этим связанные исследования. В каком-то смысле нужно быть осторожным, чтобы не перевернуть этот

<sup>16</sup> Формальная онтология обозначает здесь формальную логику «в узком смысле» и «все прочие дисциплины, образующие формальную *mathesis universalis*» (то есть также и арифметику, чистый анализ, теорию множеств», спр.: *И I S. 23.*)

<sup>17</sup> «Совершенно очевидно, что быть *res extensa* есть сущность материальных вещей и что, таким образом, геометрия есть онтологическая дисциплина, связанная с существенным моментом такой вещественности, с пространственной ее формой», *И I* § 9, S. 24.

<sup>18</sup> По поводу перевода *предметность* (*Gegenständlichkeit*) как *objekté* см. франц. изд. *ФТЛ* р. 18, п. 3 переводчика. [Согласно переводчице, С.Башляя, слово *objekté* служит двоякой цели: оно терминологически фиксирует отличие предметности от объективности, *Objektivität*, а также позволяет, сообразно с волей Гуссерля, понимать под предметностями как собственно предметы, вещи, *objets*, так и состояния вещей, как реальные, так и категориальные формы.] Разумеется, понятие *objekté* не имеет никакого отношения к шопенгауэрской *Objektität*. В переводе обычных концептов гуссерлевского языка мы руководствовались, естественно, переводами крупных произведений Гуссерля: *И I*, trad. P.Ricœur; *ФТЛ*, trad. S.Bachelard; *ЛИ I, II*, trad. H. Élie. Что касается тех случаев перевода, где нам приходилось брать инициативу на себя, мы постараемся оправдаться по ходу данного *Введения*.

порядок зависимости. Феномен «кризиса» как забвения истоков носит как раз смысл «переворачивания» (*Umkehrung*)<sup>19</sup> этого типа.

<sup>19</sup> Ср. *ФТЛ S. 2*: «При этом изначальное отношение между логикой и наукой в Новое время было примечательным образом *перевернуто*. Науки стали самостоятельными, они выработали, не будучи в силах полностью удовлетворить требованиям духа критического обоснования, в высшей степени дифференцированные методы, продуктивность которых хотя и была практически несомненной, но весь их результат (*Leistung*) не был полностью понят». Кстати говоря, именно по поводу геометрической науки и математики в целом Гуссерль принципиально и наиболее часто определял *Umkehrung* как искажение смысла, смещение основы и забвение истоков. Он сделал это по крайней мере троекратно:

1. Геометрия в качестве модели точной науки ответственна за ту натурализацию психического, которая была осуждена в первой части *ФСН*. Не забудем и о геометризации переживания, абсурдность которой обсуждалась в *И I* § 72-5 с точки зрения геометрической *точности и выразимости*. [Особенно интересен § 73, обсуждающий, можно ли описать переживание геометрическим образом, «точно», и «является ли поток сознания математическим множеством», к которому были бы применимы математические методы и критерии точности. Ответ дается отрицательный: «точность в “образовании понятий” зависит не от нашего произвола или логической изощренности, а от точности в самой сущности. В § 75 Гуссерль утверждает, что феноменология может описать в строгих понятиях лишь родовую сущность восприятия, воспоминания, волн и т.д. вообще, тогда как индивидуальность, «эйдетическая сингулярность» от нее ускользает.]

2. Именно догматически воспринятый идеал геометрии (или математической физики) заставил Декарта затемнить гениально выявленный им трансцендентальный мотив. Достоверность *cogito* становится аксиоматическим основанием, и философия превращается в *дедуктивную* систему, *ordine geometrico*: «... только эта аксиоматическая основа лежит глубже, чем основа геометрии, и призвана к тому, чтобы способствовать ее конечному обоснованию», *КМ* § 3; спр. также *Кризис*, 2-я часть,особ. § 21.

3. Наконец, весь *Кризис* стремится показать, как геометрия, будучи основой математизации природы, скрывает *подлинную* природу. Может быть, это послужило одной из причин того, что Гуссерль, не обсуждая всякий раз явным образом определение геометрии как эйдетической науки или как материальной онтологии пространственности естественной вещи (определение, часто приводимое в качестве примера вплоть до *И I*), впоследствии практически к нему не возвращается.

Но в той же *ФТЛ* Гуссерль, вполне признавая приоритет рефлексий над логикой, уточняет, что речь идет лишь об одном из многих путей:

«Есть и другие пути радикально настроенного осознания, и настоящий мой труд пытается проторить, по крайней мере, в основном, один из них, [14] а именно тот, который близок нам историческим возвращением идеи подлинной науки к логике как своей норме» (*ФТЛ Einleitung* S. 7).

Таким спиралевидным движением, которое составляет все достоинство нашего текста, совершается дерзкое проникновение внутрь региональных границ исследования, пересекающее их в направлении к новой форме радикальности. Размышление над условиями возможности интенциональной истории какой-либо частной науки раскроет нам в качестве образца условия и смысл историчности науки в целом, а затем всеобщей историчности как конечного горизонта любого смысла и любой историчности вообще. Вследствие этого упомянутые только что архитектонические отношения оказываются чрезвычайно усложненными, если не перевернутыми. Что могло бы доказать, если бы такие доказательства были еще нужны, в сколь малой степени линейным оказывается юридический порядок следствий, и сколь трудным – определение исходного пункта.

Посреди этих вот трудностей, с крайними предосторожностями пытается Гуссерль разъяснить замысел своего *НГ*.

## II

Уже на первых страницах нашего текста довольно замаскированным образом предпринимаются многочисленные методологические предосторожности разного рода:

1. Прежде всего, поставленный вопрос должен быть понят в его сколь возможно более историчном звука-

нии при том условии, что само понятие истории будет истолковано в новом смысле. Речь идет об изначальном повторении. Это означает, что рефлексия не оперирует геометрией и в геометрии «в том готовом виде, в котором она дошла до нас» (НГ 365). Таким образом, выбранная установка – это не установка геометра: он располагает системой [15] уже наличных истин, которые он предполагает или претворяет в своей геометризирующей деятельности, либо даже системой возможностей новых аксиоматизаций, которые, начиная с их проблем и затруднений, заявляют о себе уже как о возможностях геометрических. Избранная установка не является и установкой классического эпистемолога, изучающего систематическую структуру геометрической науки или различных геометрий в каком-то горизонтальном и историческом разрезе. Эти две установки должны быть связаны с тем, что Гуссерль уже определил в *ФТЛ* и о чем еще раз напомнил в Кризисе как о «наивности априорной очевидности», которая «поддерживает в движении всякую нормальную геометрическую работу» (Кризис § 9b, S. 27). Не только понимание и практика геометрии, но и определенная вторичная рефлексия над конституированной геометрией по-прежнему возможны, а порой глубоки и плодотворны, и без обращения к похороненному изначальному смыслу геометрии. Это опять отсылает нас к Кризису:

«В установке геометра отсутствует потребность в нем (в вопросе о начале [die Ursprungsfrage]); геометрические понятия и положения “понятны”, операциональные методы как способы точно обращаться с определенными структурами знакомы и привычны...» (§ 9b, S. 26)<sup>20</sup>.

Никакая геометризирующая деятельность как таковая, сколь бы критической она ни была, не может подкопаться к этому «знакомству и привычности».

<sup>20</sup> Естественно, «геометрия» здесь служит лишь примером математики или даже логики вообще.

2. Но даже если оставить действительные или возможные данные доставшейся нам геометрии и перейти к вертикальному измерению истории, то нас все еще подстерегает опасность трех возможных смещений:

А) Во-первых, нас здесь не интересует «тот способ существования, которым обладал ее [геометрии] смысл в мышлении Галилея», или «всех позднейших наследников старой геометрической мудрости» (НГ 365). Несмотря на всю ценность такого подхода, он [16] был бы в лучшем случае некоей обновленной психологией или историей познания. И даже если бы эта история и эта психология и избежали, в силу своего описательного стиля, совпадения с теми, к которым с вечной подозрительностью относился Гуссерль, даже если бы они не сводили нормативность идеального объекта и геометрическую истину к фактичности эмпирического переживания, то они все равно дали бы нам представление лишь о фактичной укорененности истины в фактической исторической или психологической среде. Эта укорененность могла бы, бесспорно, быть доступной описательной феноменологии, которая уважала бы всю ее изначальность, только вот об изначальном смысле и о геометрической истине она ничего не смогла бы нам сообщить.

Ибо Галилей, — чье имя здесь скорее лишь знак образца позиции или момента, чем имя собственное<sup>21</sup>, — уже был наследником геометрии<sup>22</sup>. Если в Кризисе

<sup>21</sup> Ср. *Кризис* § 91, S. 58: «... я связал с его (Галилея) именем все эти размышления (то есть я в известной степени, идеализировав, упростил положение дел), хотя более точный исторический анализ обнаружил бы, чем он обязан своим “предшественникам”. (Кстати, сходным образом, и с полным основанием, я буду поступать и впредь)».

<sup>22</sup> Галилеевское учение, открывшее дорогу объективизму тем, что произвело определенное «само-по-себе» [или «в-себе», *en soi*] математизированной природы, обозначило дату рождения известного кризиса наук и философии. Тем более привлекает оно внимание автора *Кризиса*. При этом Гуссерль уже весьма настаивает на вторичности галиле-

Галилею и произведенной им революции, которые Гуссерль поместил в самый исток оказавшегося в опасности современного духа, было выделено весьма важное место, то здесь соображения радикальности требуют, чтобы были разобраны те осадки, на которых основывалось [17] предприятие бесконечной математизации природы. Именно галилеевскую наивность и как раз в ее гениальности следует подвергнуть редукции, чтобы высвободить вопрошание, направленное на начало геометрии.

Упоминая в Кризисе об этой слепоте Галилея внутри традиционного пространства его собственного интеллектуального приключения, описывая его «роковое упущение»<sup>23</sup>, Гуссерль заявляет самым точным образом

евской революции и на существовании того научного наследия, которое было ей предпослано, особенно наследия «чистой геометрии, чистой математики пространственно-временных форм, полученной Галилеем от античной традиции» (*Кризис* § 9а, S. 21), «той относительно развитой геометрии, что предшествовала Галилею, уже в широком, не только земном, но и астрономическом применении» (§ 9б, S. 26). Для Галилея изначальный смысл геометрической традиции был уже утвержден: «Галилей сам был наследником по отношению к чистой геометрии. Унаследованная геометрия и унаследованный способ “наглядного” придумывания, доказательства, “наглядных конструкций” уже не были изначальной геометрией, были уже в этой “наглядности” обесмыслены» (§ 9г, S. 49).

«Роковым упущением было то, что Галилей не задал встречного вопроса изначальному смыслосозидающему действию, которое, действуя как идеализация на перво-почве всякой теоретической и практической жизни, перво-почве непосредственно наглядного мира (и здесь в особенности эмпирического наглядного мира тел), создает геометрические идеальные образования» (§ 9г, S. 49).

Как и забвение вообще, «роковой характер» этой «небрежности» [Деррида перевел *Vesäumnis* как *négligence*] или упущения, которая сама по себе и для себя никогда не подвергается исследованию, приобретает, исходя из текстов и контекстов, по меньшей мере, одно из трех следующих значений:

а) значение необходимости эмпирической (в порядке индивидуальной или социальной психологии и фактичной истории), а значит, необходимости внутренней и, следовательно, случайной по отношению к смыслу и телеслогии разума. Она обладает в этом случае хрупкой негативностью «не-сущности» (*das Unwesen* [по-немецки также:

ту задачу, за выполнение которой он возьмется несколько позже в НГ:

«Таким образом, Галилей уже располагал [геометрической традицией], – разумеется, не испытывая потребности проникнуть [18] в тот способ, каким изначально взросла идеализирующая способность (а именно, как она взросла на почве докометрического чувственного мира и связанных с ним практических навыков) и углубиться в вопрос о возникновении аподиктической математической очевидности» (*Кризис* § 9b, S. 26.).

И если в НГ (S. 365) Гуссерль говорит о том, чтобы «пustиться в размышления, от которых Галилей наверняка был далек (ganz fern)», то это перекликается со сказанным в Кризисе:

«Что для геометрии как отрасли универсального познания сущего (то есть некоторой философии) может быть существенным и даже принципиально важным проблематизировать геометрическую очевидность, самое “как” ее возникновения, это было, конечно, какому-нибудь Галилею абсолютно чуждо. Для нас в продолжение исторических размышлений Галилея предметом существенного интереса станет то, как поворот угла зрения с необходимостью стал

бесчинство, чудовище, урод, безобразное существо]) и «кажущегося» поражения разума. Просвещенная телескопией Разума, она перестает быть «темной судьбой», «непроницаемым роком» (ВД 347);

б) значение радикальной этико-философской ошибки: крах философской свободы и философской ответственности;

в) значение необходимости эйдестической: необходимости оседания [*sédimentation*], предписанного всякому конституированию и всякой традиционализации смысла, а значит, всякой истории. Это предписание, в свою очередь, то наделяется ценностью (как условие историчности и постепенного воцарения разума), то обесценивается как усиление истоков и накопленного смысла. Оно воистину представляет собой угрожающую ценность [*valeur menaçante*].

Само собой разумеется, что эти три, по-видимому, не сводимые друг к другу значения мыслятся Гуссерлем, исходя все из той же скрытой интуиции. В ней заявляет себя история. Если бы нам удалось помыслить единное основание, исходя из которого одновременно и без противоречий могли бы быть получены эти три значения, то это история мыслила бы самое себя. Но тогда исчезла бы возможность кризиса разума, чья негативность должна быть сама по себе немыслима.

настоятельно-неизбежным, а “начало” знания – главной проблемой» (*Кризис* § 9b, S. 26-7)<sup>24</sup>.

Если открытие Галилея заключается прежде всего в формализующей инфинитизации античной математики, то не является ли возвращение к этой последней как к некоему истоку связыванием изначальности с определенной конечностью? На подобный вопрос трудно дать простой ответ. Мы еще увидим: бесконечное уже совершило прорыв, оно было вовлечено в дело уже тогда, когда родилась первая геометрия, которая была тоже своего рода инфинитизацией.

Б) Но если пойти вспять от Галилея, встанет ли вопрос об изучении самого доставшегося ему наследия? Вовсе нет. Вопрос об истоке не будет «филологически-историческим вопрошанием» в поисках «определенных теорем» (НГ 366), которые были открыты или сформулированы первыми геометрами. Иначе речь шла бы лишь об истории наук в классическом смысле слова, которая предприняла бы инвентаризацию уже конституированного содержания геометрического знания, [19] в особенности первых постулатов, первых аксиом, первых теорем и т.д., того содержания, которое следовало бы исследовать и определить самым точным и полным образом на основании археологических документов. Несмотря на его бесспорный интерес, такое исследование не может научить нас ничему относительно геометрического смысла первых геометрических актов. Оно даже не может распознать и выделить эти акты как таковые иначе, как предполагая уже известным изначальный смысл геометрии.

В) Наконец, если необходимо вернуться к учреждающему смыслу первых актов, то никоим образом не возникает вопрос о том, чтобы определить, какими были

<sup>24</sup> Эта фраза предвосхищает и продолжение *Кризиса*, посвященное трансцендентальному мотиву в послегалиевской философии, и исследования, подобные НГ.

*фактически первые*<sup>25</sup> акты, первые опыты, первые геометры, *фактически* ответственные за возникновение геометрии: такое уточнение, будь оно даже возможно, польстило бы нашему историческому любопытству (и всему тому, что Гуссерль относит к известной «романтике»), обогатило бы наше знание эмпирических обстоятельств, имен, дат и т.п. Но даже если бы оно, в предельном случае, охватило всю совокупность исторических фактов, образовавших эмпирическую среду этого учреждения истины, оно оставило бы нас слепыми к самому смыслу подобного учреждения. К смыслу необходимому, по отношению к которому все эти факты имеют в лучшем случае лишь значение примеров. В принципе, это эмпирическое знание может выступать в качестве исторического знания вещей, связанных с геометрией, только если предполагается полная ясность смысла того, что мы здесь называем геометрией, то есть в данном случае, ясность ее изначального смысла. Юридическое первенство этого феноменологического вопроса о начале, таким образом, абсолютно.

И однако он не может быть поставлен иначе, как *во вторую очередь и в терминах* [20] пути, который, если рассматривать методологически, также пользуется в свою очередь законным первенством. Действительно, все исследования разного типа, от которых мы только что отмежевались, производились в стихии конституированной геометрии. Их объект предполагал или смешивался с результатами уже готовой геометрии, которую нам нужно было *редуцировать*, чтобы достичь изначального сознания, которое было бы в тоже время созерцанием сущностей. Иначе говоря, уже готовая геометрия,

<sup>25</sup> «Первый» (*erste*) почти всегда обозначает у Гуссерля либо неопределенное первенство, либо, чаще всего, фактическую хронологическую первичность в конституированном космическом времени, то есть фактическую первоначальность. *Прото-, арх-, пра-* [*Proto-, Arche-, Ur-*] отсылает к изначальности феноменологической, то есть смысла, основания, права, после редукции всякой фактичности.

пусть и не содержащая ничего, кроме идеальных сущностей, удерживает здесь в целом статус факта, подлежащего редукции в своей фактичности с тем, чтобы в нем можно было прочитать его смысл. *Факт* [*fait*] имеет в данном случае забытый смысл *целиком сделанного* [*tout fait*]. Но эта редукция нуждается в качестве отправной точки в конституированном результате, который она нейтрализует. Чтобы смогла состояться редукция, всегда нужно, чтобы фактически уже состоялась история геометрии. Нужно уже обладать наивным знанием геометрии и не начинать от начала. Здесь юридическая необходимость метода покрывает фактичную необходимость истории. Несмотря на кажимость, философы метода, быть может, более глубоко чувствительны к историчности, хотя и представляется, будто они берут путь в скобки.

Необходимость начинать, исходя из факта конституированной науки, возврат к неэмпирическим истокам, являющимся в то же время условиями возможности, – таковы, как мы знаем, императивы всякой трансцендентальной философии по отношению к такому предмету, как история математики<sup>26</sup>. Тем не менее,

<sup>26</sup> О необходимости отправляться от уже существующих наук, служащих путеводной нитью, ср. *ФТЛ* S. 8: «Таким образом, мы предполагаем науки, как и саму логику, на основе того “опыта”, который их поставляет. В этом смысле наша метода вовсе не выглядит радикальной; и все же мы ставим под вопрос именно сам подлинный смысл науки вообще.....Между тем, подлин он или нет, мы обладаем опытом наук и логики как данных нам культурных форм, несущих в себе свою позицию, свой “смысл”...». Ср. по этому поводу также *ФТЛ Einleitung*, S. 12 и § 102 и *КМ* § 3. [В указанном месте предисловия к *ФТЛ* перед феноменологией ставится, в частности, парадоксальная задача: трансцендентальным образом, исходя из самих наук, впервые сделать их науками. В § 102 Гуссерль обсуждает проблематику постепенного преодоления наивности, которое на каждой ступени неизбежно оставляет определенную наивность, так что вместо искомой окончательности мы всякий раз имеем дело с предварительностью, временностю (*Vorläufigkeit*). В § 3 *КМ* размышляет, как подступиться к обоснованию науки: следовать ли в этом примеру Декарта, который сразу предположил свой научный

между кантовской [21] и гуссерлевской интенциями остается фундаментальное различие, хотя, возможно, и не столь легко уловимое, как это представлялось вначале.

В определенной исторической интроспекции, направленной к началу, Кант тоже упоминает в *Критике чистого разума* об этой перемене или преобразовании (*Umänderung*), об этой «революции», давшей жизнь математике, отталкиваясь от действовавшей эмпирической «ощущения» египетской традиции<sup>27</sup>.

«История этой революции», приписанной «счастливой догадке одного-единственного человека, после чего уже нельзя было не видеть необходимого направления, а верный путь науки был проложен и преднаучертан (*eingeschlagen und vorgezeichnet*) на все времена и в бесконечную даль (*für alle Zeiten und in unendliche Weiten*)», была «более важна», чем эмпирическое открытие «пути вокруг знаменитого мыса»<sup>28</sup>.

Кант, таким образом, так же как и Гуссерль, обращает внимание на исторический аспект априорных возможностей и на изначальный генезис некоей истины, чье рождение вписывает и предписывает всевременность и универсальность; и это касается не только открытия ее возможности, но и всякого ее развития и всей ее будущности в целом. Подобно Гуссерлю, он нейтрализует в том же безразличии фактическое содержание этой «революции в образе мышления». Не так важно, что, по сути, его «исто-

идал, а именно идеал геометрический или математизированных естественных наук. Этот идеал, как роковой предрассудок, задал сами *Медитации*, ибо не был в них критически взвешен, и определил на века развитие наук. Нет, Гуссерль, тоже имея в начале в качестве предпосылки лишь «фактические данные науки», будет иметь в виду, что его собственный радикализм поставил под сомнение и эти науки, и воплощенную в них «общую целевую идею». Он будет исходить из них с «предельной критической осторожностью» и только «в виде попытки».]

<sup>27</sup> Vorrede zur 2. Auflage. [Предисловие ко второму изданию, Соч. в 6 тт., т. 4, с. 84. Перевод Н. Лосского]

<sup>28</sup> Там же. Мы выделили [прямым шрифтом, в отличие от курсива] те кантовские выражения, которые наиболее часто встречаются в *НГ*.

рия» «до нас не дошла». Смысл первого доказательства можно понять в строгом смысле, даже если мы ничего не знаем о первом фактическом опыте и о первом геометре; «зовут его Фалес или как угодно», уточняет Кант (там же).

В всяком случае, безразличие Канта к фактическому началу (равно как и к содержанию того примера – равнобедренного треугольника, – по поводу которого [22] он разворачивает следствия из своего открытия) более непосредственно закономерно, чем безразличие Гуссерля. Ибо учреждающее преобразование, интересующее Канта, скорее *высвобождает*, чем создает геометрию; оно высвобождает, чтобы предоставить ее нам, – возможность не больше не меньше, как историческая. Эта «революция» прежде всего есть не что иное, как «откровение для» [*révélation pour*; *Entdeckung für*] первого геометра. Она не совершена им. Она подпадает под дательную [dative] категорию, и деятельность геометра, которому пришла в голову «счастливая идея», есть лишь эмпирическое разворачивание глубокой рецептивности. То, что переводится часто как «откровение» (*révélation*)<sup>29</sup>, есть отсылка к «(нис)посланному свету», к «свету, который открылся тому, кто впервые» [доказал теорему о равнобедренном треугольнике]: «*Dem ersten... dem ging ein Licht auf*»<sup>30</sup>.

Бессспорно, гуссерлевское производство (production; Leistung)<sup>31</sup> включает в себя и слой рецептивного созерцания.

<sup>29</sup> См., например, перевод А. Tremesaygues и В. Pacaud (Presses Universitaires de France), р. 17.

<sup>30</sup> КЧР, Vorrede zur 2. Auflage [Соч. в 6 тт., т. 3, с. 84]. Мы позволили себе придать такое значение этим кантовским выражениям, разумеется, только потому, что они находят, как нам кажется, подтверждение во всей его философии.

<sup>31</sup> Среди всех вариантов перевода понятия *Leistung* [работа, успех, достижение, результат, исполнение, успеваемость, производительность, мощность], столь часто употребляемого в *НГ*, слово «продукция» (production) показалось нам покрывающим наиболее подходящим образом все те значения, которые Гуссерль признает за этим актом, в частности, с помощью дополнительных понятий: *про-изведение* (pro-duction), которое выводит на свет, устанавливает «перед нами» объективности;

Но в данном случае важно, /23/ что это гуссерлево созерцание абсолютно конститутивно и продуктивно в той мере, в какой это касается идеальных объектов математики: объекты или объектности, на которые она направлена, *не существовали до нее*; и это «до» идеальной объектности означает нечто большее, чем старую хронологию какого-то факта, а именно: трансцендентальную предысторию. В кантовском открытии, напротив, первый геометр вполне сознательно полагает, что ему в его деятельности как математика достаточно оставаться внутри понятия, которое он уже имеет. То «конструирование», которому он затем предается, есть лишь объяснение уже конституированного понятия, на которое он как бы наталкивается в самом себе. Гуссерль также согласился бы с тем, что это описание справедливо для всякого акта не-творящего геометра и что оно могло бы научить нас смыслу уже готовой геометрии, но не той, которая находится в стадии собственного обоснования.

«Поскольку, — говорит Кант, — он обнаружил, что должен не следовать тому, что он видел в фигуре, или ее голому понятию, и тем самым постигать ее свойства, а выводить [porter au jour, hervorbringen] <свой объект> посредством того, что он сам согласно понятиям априори

---

но это выявление есть еще и, как и всякое изготовление (*Erzeugung*) вообще, творение (*Schöpfung*) и акт образования (*Bildung, Gestaltung*), из которого выходит такая идеальная предметность, как *Gebilde, Gestalt, Erzeugnis* и т.д. Уточним по этому поводу, что мы переводим как «образование» (*formation*) понятие *Gebilde*, которое так часто употребляется в *НГ* и которое до сих пор переводилось весьма различными способами. Очень смутный характер слова «formation» показался нам соответствующим неопределенному характеру этого гуссерлевского понятия. Оно согласуется и с геологической метафорой, пронизывающей текст, где множатся намеки на осадки/осаждения, отложения, пласти, слои и фундаменты смысла. Но мы не смогли обозначить другим, нежели «образование» (*formation*), словом и тот акт, который производит *das Gebilde*, то есть *die Bildung*. Всякий раз, когда *Bildung* будет иметь активный смысл, мы будем приводить в скобках немецкое слово. Не забудем, наконец, и то, — и это особенно здесь важно, — что слово *Bildung* в немецком языке имеет и общий смысл *культуры*. Тут опять слово *образование* показалось нам наименее чуждым этому потенциальному значению.

вдумывал [у faisait entrer, hineindachte] и представляя (посредством конструирования), и что он, чтобы наверняка что-то знать априори, не должен ничего добавлять к вещи, кроме того, что он, согласно своим понятиям, сам в нее вложил»<sup>32</sup>.

Несомненно, что как только геометрическое понятие обнаруживает собственную свободу от эмпирической чувственности, синтез «конструирования» сам становится нередуцируемым; и он является, конечно, идеальной историей, однако идеальной историей некоего действия, а не обоснования. Он разворачивает жесты эксплицирования в пространстве возможности, уже открытой геометру. В тот момент, когда воцаряется геометрия как таковая, или, по крайней мере, становится возможным о ней что-то сказать, она уже готова, чтобы открыться сознанию *первого геометра* (который вовсе не является, как в *НГ*, прото-геометром, геометром первоучредителем (*urstiftende*)), по крайней мере, в своих первых понятиях, /24/ априорная объективность которых отныне будет нисходить геометрическим светом на любого субъекта. И поскольку Канта интересует возможность геометрии для субъекта вообще, то не только не неудобно, но и даже в принципе необходимо, чтобы фактический субъект подобного «откровения» был «любым» и чтобы выбор используемого в качестве руководства геометрического примера, — а именно, доказательство равнобедренного треугольника, — не имел какого-то особого значения. Априорная природа того концептуального образования, внутри которого мы действуем, запрещает своему субъекту любого рода историческое исследование. В отличие от своего синтетического эксплицирования, само это концептуальное образование как структура априорных предписаний не смогло бы иметь своей истории, поскольку оно как таковое не произведено и не учреждено актом какого-то конкрет-

<sup>32</sup> Там же. Издание Erdmann указывает, что *hervorbringen* не имеет в кантовском тексте «своего объекта».

ного субъекта<sup>33</sup>. Любая история здесь не может не быть эмпирической; и если и имело место рождение геометрии, то оно кажется Канту лишь внешним обстоятельством явления истины, которую то или иное фактическое сознание всегда уже застает конституированной. В той же степени и спонтанная эйдетическая редукция, освобождающая геометрическую сущность от всякой эмпирической реальности, – от чувственной фигурации и психологических переживаний геометра, – для Канта всегда уже заранее осуществлена<sup>34</sup>. По правде говоря, она не такова для и через того субъекта, который, пускаясь в трансцендентальное приключение, берет на себя за нее ответственность, для архи-геометра или философа, размышляющего над архи-геометрией; она всегда уже заранее возможна в силу самой природы геометрического пространства и объекта. Безразличие Канта к эмпирической истории может быть оправдано, если не считать его расхожего «почти не переваренного» платонизма, лишь с того момента, когда более глубокая история уже создала [25] неэмпирические объекты. Эта история остается, однако, Канту неизвестной. Нельзя ли сказать здесь, что теория идеальности пространства

<sup>33</sup> По-видимому, именно отсутствие решающего понятия «материального (или случайного) априори», такого, как его определил Гуссерль, оторвало формалистский априоризм Канта от всякой конкретной истории и застопорило тему истории трансцендентальной.

О понятии случайного априори, ср. особ. *ФТЛ* § 6. [Здесь Гуссерль вводит два уровня «чистоты» разума, определяемых понятиями «формы» и «принципиальной формы». Оба свободны и «чисты» от эмпирии, но первое лишь случайно (точнее говоря, привходяще, *kontingent*). Случайными априори являются «гилетически-содержательные сущности», такие, как звук, цвет. Своего рода случайным чистым разумом является «чистый судящий разум»: ведь всякое суждение соотносится с каким-нибудь гилетическим содержанием, с опытом, пусть даже возможным, воображаемым или «как если бы».] Геометрия как материальная онтология находится как раз на уровне таких «материальных априори».

<sup>34</sup> Это представляется справедливым для всей совокупности кантовского трансцендентального анализа.

и времени требует и в то же время подавляет обнаружение не-эмпирической историчности, внутренне присущей наукам о пространстве и движении? Если бы пространство и время были реалиями трансцендентальными, то это открыло бы путь одновременно аристотелеской метафизике и историзирующему эмпиризму науки, двум взаимосвязанным возможностям, которые Кант отверг одним жестом. Но чтобы избежать прежде всего и любой ценой эмпиризма, Кант вынужден был ограничить свой трансцендентальный дискурс миром конституированных идеальных объектов, чей коррелят был, следовательно, тоже конституирован<sup>35</sup>. Этаproto-история, противоречивое представление о которой философия Канта, по всей видимости, воспроизводит всякий раз, когда к ней обращается, тематизируется Гуссерлем.

От этого его миссия становится еще более рискованной<sup>36</sup>, и его свободу от эмпирического знания, на первый взгляд, еще труднее обосновать. По сути Гуссерль задается вопросом о смысле производства геометрических понятий до и по сю сторону кантовского «открытия», до и по сю сторону конституирования идеальности пространства и времени в их чистоте и точности. Поскольку всякая идеальная предметность производится актом конкретного сознания, этой единой отправной точкой трансцендентальной феноменологии, то всякая идеальная объектность обладает в себе самой некоей историей, которая всегда уже дает себя в ней знать, даже если ее определенное содержание остается нам совершенно неизвестным.

<sup>35</sup> В этом пункте мы опять обнаруживаем, в другой связи, предложенную Финком и одобренную Гуссерлем интерпретацию, касающуюся внутри-мирности [*intra-mondanité*] кантовской критики по сравнению с гуссерлевским исследованием «начала мира», ср. Fink (1933).

<sup>36</sup> По ее трудности и по ее, быть может, неудаче можно измерить глубину той бдительности, которая кроется в кантовской «ограниченности».

[26] Эта история геометрии оставалась в тени, ее возможность расценивалась как сомнительная, для феноменологов и математиков как таковых она представляла скромный интерес, пока методологические или конститутивные анализы оставались, вплоть до *II*, структурными и статическими и пока всякая история была «редуцирована» в качестве фактичности или науки о конституированной и внутримировой фактичности<sup>37</sup>. Истина геометрии, ее нормативная ценность радикально независима от ее истории, которая на этом этапе гуссерлевского пути рассматривается лишь как некая наука-о-фактах [*une histoire-des-faits*]<sup>38</sup>, подпадающая под *исключение* [*Ausschaltung*]. Гуссерль говорит об этом в период *ФСН* и *И I* в таких откровенных формулировках, что не будь уровня эксплицирования и смыслы слова «история» четко различены, они вступили бы в кричащее противоречие с формулировками *НГ*. Так, читаем:

<sup>37</sup> Ср. особ. *И I*(§ 1), где «исключены» заодно исторический исток и история как наука о духе. Что касается наук о духе, то были «временно оставлен открытым» вопрос, «следует ли их считать науками естественными или науками существенно нового типа».

Разумеется, исторические «данные» заключаются в скобки в качестве *фактов*, а не *норм*. Задавшись вопросом, «из каких наук» феноменология «может черпать» [материал], будучи сама «наукой об «истоках», а «из каких – нет», Гуссерль пишет: «Само собой разумеется, прежде всего, что с исключением естественного мира, как физического, так и психофизического, все индивидуальные предметности, самоконституируемые с помощью оценивающих и практических функций сознания, будут также исключены, равно как и все культурные образования, произведения технических и изящных искусств (*в той мере, в какой они выступают не как образцы значимости, а именно как культурные факты*), эстетические и практические ценности всякого рода. Это же касается, естественно, и таких реалий, как государство, нравственность, право, религия. Заодно с ними исключению подлежат и все науки о природе и о духе со всем их познавательным багажом, поскольку именно как науки они нуждаются в естественной установке», *И I* § 56 S. 122.

<sup>38</sup> Ср. определения истории как эмпирической науки о духе в *ФСН*, особ. S. 323-4.

«Не обратится же наверняка и математик к истории, чтобы узнать об истине математических теорий; ему и в голову не придет [27] ставить математические представления и суждения в связь с вопросом об истине» (*ФСН* S. 325-6),

или еще, в качестве критики одной эмпиристской теории возникновения геометрии:

«Нужно не философствовать и не психологизировать извне по поводу геометрического мышления и созерцания, но живо его осуществлять и определять его имманентный смысл на основе прямого анализа. Пусть мы унаследовали некоторые знания от прошлых поколений; но для вопроса о смысле и ценности наших знаний эти истории наследства имеют столь же мало значения, сколь для стоимости нашего золота его история» (*И I* § 25 S. 53).

На самом деле, последовательность и согласованность этого рассуждения примечательны: сначала нужно редуцировать историю фактов, чтобы оценить и выявить нормативную независимость от нее идеального объекта; затем, и только тогда, дабы избежать любого историцистского или логицистского смешения, редуцировать и изначальную историчность самого идеального объекта. Именно поэтому эти первые редукции фактичной истории никогда не будут отменены, и менее всего в *НГ*.

Просто в *ФСН* речь шла о противодействии историцизму, который сводил норму к факту, а в *И I* о том, чтобы определить место геометрии как образца среди чистых наук о сущностях, наук, непосредственно избавленных от всякой фактичности, ибо никакой *постулат существования* не является в них ни необходимым, ни дозволенным. Никакая чувственная конфигурация в реальном мире<sup>39</sup>, никакой психологический опыт,

<sup>39</sup> Существенная бесполезность и «неуместность (чувственного) наглядного уподобления» подчеркиваются уже в *ЛИ II* (1, S. 64-5 и 2, S. 156-7), а именно в том месте, где Гуссерль вспоминает по поводу *хилиогона* (тысячегранника) о декартовом различении между *imaginatio* и

никакое событийное содержание не обладали сами по себе учреждающим смыслом. [28] Геометрический *эйдос* отличался тем, что выдержал проверку на галлюцинацию.

«Существуют чистые науки о сущностях, такие как чистая логика, чистая математика, чистое учение о времени, учение о движении и т.д. Они по своим мыслительным ходам абсолютно чисты от фактического полагания; или, что то же самое в них никакой опыт как таковой, то есть как сознание, схватывающее или полагающее действительность, существование, не может взять на себя функцию обоснования [Begründung]. Там, где в них действует опыт, он действует не в качестве опыта. Геометр, который чертит на доске свои фигуры, производит тем самым фактически существующие штрихи на фактически существующей доске. Но как физическое производство, так и опытное восприятие произведенного как таковое, вовсе не является обоснованием для его геометрического созерцания и мышления сущностей. Поэтому-то все равно, галлюционирует он или нет, и строит ли он свои линии и конструкции в воображаемом мире, вместо того, чтобы действительно их чертить. Совсем другое дело – естествоиспытатель»<sup>40</sup>.

*intellectio* и весьма точно очерчивает теорию геометрической «идеализации», которой он будет придерживаться и в *НГ*.

*И I § 7 S. 20-1*. Эта автономия математической истины по отношению к восприятию и к природной реальности, на которых она не может быть основана, здесь описывается только негативно. Подчеркивается здесь именно не-зависимость. Позитивное же основание истины как таковое не исследуется. Отталкиваясь от анализа математического «феномена» или для того, чтобы лучше изолировать его «смысл», из этого смысла просто-напросто редуцируется то, что в нем не может бытьдержано в качестве основания. С галлюцинацией сравнивает Гуссерль эйдтическую неприкосновенность математического смысла. В *Теэтете* (190b) Платон прибегает к *сну*. Развитие Гуссерля происходит в той же плоскости и перенимает тот же стиль, что и картезианский анализ математической очевидности до гипотезы о Злом Гении в Первой медитации: «Но (мы не заключим неверно... если скажем, что) арифметика, геометрия и другие науки этого же рода, которые рассматривают исключительно вещи очень простые и очень общие, не заботясь о том, существуют они в природе или нет, содержат в себе кое-что определенное и несомненное: ибо, *бодрствуя я или сплю*, два и три

[29] Здесь гипотеза о галлюцинации принимает на себя роль, отведенную фикции вообще, этому «жизненному элементу феноменологии» (*И I § 70 S. 148*), в эйдтической детерминации. Но если галлюцинация не посягает на *эйдос* идеального конституированного объекта, поскольку *эйдос* вообще и идеальный объект в частности суть «ирреалии» (хотя они вовсе не фантастичны), даже если они и предстают таковыми; если, с другой стороны, *эйдос* и объект не существуют, как в каком-нибудь

---

вместе дают пять, у квадрата не будет больше четырех сторон; и кажется невозможным, чтобы можно было заподозрить такие ясные и явные истины в какой-то ложности и неуверенности».

Лишь *после* этой феноменологии математической очевидности, вместе с гипотезой о Злом Гении встанет для Декарта критический или юридический вопрос об основании, гарантирующем истину наивной очевидности, само описание и «естественная» ценность которой так, кстати, никогда и не будут поставлены на их собственном уровне под сомнение. Изначальное основание этих конституированных истин, способ явленности которых таким образом ясно признается, будет delegировано всеистинному Богу, творцу вечных истин. Гуссерль после аналогичного дескриптивного этапа будет искать это основание в исторических актах изначального учреждения [*fondation originale*] (*Urstiftung*). В этом отношении картезианский Бог, как и Бог всех великих классических рационалистов, был лишь именем, данным некоей скрытой истории и «функционировал» как необходимая редукция эмпирической истории и естественного мира, редукция, принадлежащая смыслу этих наук.

Но мы еще увидим, что несмотря на эту необыкновенную революцию, которая обосновывает абсолютную и вечную истину, не прибегая к помощи Бога или бесконечного Разума, и которая, как кажется, разоблачается и опять спускается к определенной изначальной учреждающей конечности, не впадая при этом в эмпиризм, Гуссерль все же не так далек от Декарта, как кажется. Эта скрытая история обретет свой смысл в том бесконечном Телосе, который Гуссерль в своих последних неопубликованных работах не преминет назвать Богом. Конечно, это бесконечное, которое всегда уже задействует истоки, не есть бесконечное позитивное или актуальное. Оно предстает Идеей в кантовском смысле – как «неопределенный» регулятор, негативность которого оставляет за историей ее права. Эта «фальсификация», подмена актуально бесконечного на неопределенное или на без-бесконечное, которой Гегель попрекал Канта и Фихте, должна была спасти здесь не только моральность, но и историчность самой истины.

платонизме, до всякого субъективного акта; если, таким образом, у них есть история, то они должны соотнести, как со своим изначальным основанием, сproto-идеализациями на основе реального действительно воспринимаемого мира. Но они должны делать это через стихию изначальной истории.

Галлюцинация является, таким образом, сообщником истины только в статичном мире конституированных значений. Чтобы перейти к обоснованию и к изначальному конституированию истины, нужно вернуться к творческому опыту, отталкиваясь от реального мира. Будь он хоть единственным и скрытым, этот опыт остается первым, как де-юре, так и де-факто. [30] Тут и приходится признать, что в сфере смысла подлинная противоположность галлюцинации, как и воображения вообще, образуется не непосредственно восприятием, но историей, или, если угодно, историцистским сознанием и пробуждением истоков.

Таким образом, лишь на уровне и в период *И И* Гуссерль присоединяется к Канту в его безразличии ко всякой привходящей и эмпирической истории. Но как только речь зайдет у Гуссерля о том, чтобы исследовать происхождение геометрии и преодолеть этот предварительный этап, можно будет ожидать, что он, воздвигнув просто-напросто эйдетьическую и трансцендентальную редукции, затем вернется к истории конституирующей, в которой принятие к сведению факта как такового станет абсолютно необходимым<sup>41</sup>, поскольку здесь впервые

<sup>41</sup> Именно к такого рода выводам тяготела интерпретация Тран-Дук-Тао (1951). Возврат к «техническим и экономическим формам производства» (то есть, придерживаясь гуссерлевского языка, возврат к реальной, фактичной и внешней причинности, вне всяких редукций) в конце гуссерлевского пути кажется этому автору неизбежным. Ему кажется, что Гуссерль на этот возврат «смутно» решился в период *НГ*: «Именно это, кстати, Гуссерль смутно предчувствовал, когда в знаменитом фрагменте о *Начале геометрии* он пытался обосновать геометрическую истину человеческой практикой... Феноменологическое прояснение

учреждающий факт как уникальный исторический исток становится незаменимым, а стало быть, *инвариантным*. Инвариантность факта, то есть того, что, будучи реальным, никогда не может быть *повторено*, сменит в принципе, в некоей истории истоков, [31] инвариантность эйдетьическую, то есть инвариантность того, что может быть по желанию и бесконечно *повторено*. Учреждающая история должна была быть глубоким местом неразрывности смысла и бытия, факта и права. Понятие «начала», или происхождения, более не могло бы восприниматься в том чисто феноменологическом

---

ориентировалось, таким образом, на определение тех реальных условий, в которых рождается истина» (р. 220-1).

Хотя гуссерлевская редукция никогда не носила смысла, — совсем напротив, — отриятия, игнорирования или забвения, который бы «бежал» реальных условий смысла и фактичности вообще, чтобы затем «вернуться», а может быть, и нет, «перейти» — или нет — к реальному анализу (ибо смысл есть *не что иное, как смысл реальности или фактичности*), она, тем не менее, может показаться тщетной и иллюзорной, а «возврат» к эмпирическому историцизму фатально неизбежным. Но по всей видимости это не так, потому что с диалектическим материализмом «мы обнаруживаем себя на уровне, следующем за редукцией», поскольку эта последняя отменила абстрактное понятие природы, но совсем не ту, действительную, природу, которая предполагает в своем развитии *движение субъективности* (курсив Т.-Д.-Т.) (р. 227-8н.). [Не исключено, что именно эти несколько замечаний стимулировали интерес Деррида к фрагменту о *Начале геометрии* и в какой-то мере задали его прочтение. Почти двадцать лет спустя Деррида указал ((1980) 444) на ключевую роль, которую сыграла в его становлении эта книга Тран-Дук-Тао, в которой одна грандиозная утопия научной философии бросает взгляд на другую, не менее грандиозную. Историк советской философии откроет в этой книге немало *оригинальных* (или более *близких* оригиналу) идей, с переводами-копиями которых он хорошо знаком. Не удержусь, чтобы не процитировать один пассаж со с. 221, продолжающий тот, что только что процитировал Деррида: «Надо было систематически уточнить для каждой эпохи реальную форму существования, которая, проверяясь в определенном мироизмерении, выражается в идеальном плане в некоторой *фигуре духа*. Только так могло бы быть завершено тотальное оправдание бытия во всей полноте смысла, которым оно для нас обладает: но такая работа выходит за пределы описания переживаний».]

смысле, который с такой настойчивостью подчеркивал Гуссерль<sup>42</sup>.

Тот совокупный факт, что ознаменовал собой учреждение геометрии, был инвариантным, потому, что обладал характером, задававшим, с точки зрения Гуссерля, факт, сущность единичную и эмпирическую: нередуцируемость определенного *hic et nunc*. Гуссерль ясно говорит, что появление геометрии интересует его здесь постольку, поскольку оно имело место «некогда» (*dereinst*), «впервые» (*erstmalig*), «[начиная] с первого достижения» (*aus einem ersten Erwerben*) (НГ 366-7). Однако то, что санкционировало сущностное прочтение конституированной геометрии и в конституированной геометрии, было возможностью имагинативно варьировать естественный *hic et nunc* фигуры или психологического опыта геометра, опыта, который, как мы видели, не имел учреждающего характера. Здесь же, напротив, *hic et nunc* «первого раза» является учреждающим и творящим. Будучи опытом уникальным в своем роде, не является ли он единичным фактом, который невозможно было бы заменить другим, скажем, для сущностной расшифровки?

<sup>42</sup> Это определение феноменологического начала (в отличие от происхождения в земных науках о природе и о духе) которое открывает НГ (§ 1, S. 11, уже цитированное место) было уже вполне четким и точным в ЛИ I (1, § 67), в ФВСВ (§ 2), в ФСН (S. 315-9). [ЛИ I § 67 ставит вопрос о феноменологическом (в 1-ом изд. 1900 г.: логическом) начале (*Ursprung*). «Если же кто-то предпочитает вовсе устраниТЬ не подходящую и из неясности произросшую речь о начале, то дело здесь идет о проникновении (*Einsicht*) в сущность понятий и выработке однозначно выражают их слов.】 Это различие, которое Гуссерль всегда считал решающим, будет многократно подчеркиваться в ОС (особ. в § 1), в ФТЛ (особ. § 102), в КМ (§ 37) и, разумеется, в НГ. [КМ: Гуссерль отличает от «проблемы универсального генезиса» проблематику «начидающего феноменолога, невольно обусловленного» своим частным началом, имеющим место в определенном мире, «мире всем известного онтологического типа», с его культурой, государством, церковью и т.д. Только «через выявление закономерностей присущего ему генезиса можно усмотреть в нем возможности эйдетической универсальной феноменологии.】

Означает ли это, что неразрывность факта и смысла в единстве учреждающего акта может запретить любой феноменологии доступ к истории и к чистому эйдосу некоего навсегда поглощенного источника?

Никоим образом. Неразложимость сама по себе обладает строго определенным феноменологическим [32] смыслом. Имагинативная вариация в статической феноменологии предполагала тот тип редукции, стиль которого будет обновлен в феноменологии исторической. Эта редукция, в ее эйдетическом моменте, была *повторением* ноэмы: учитывая, что эйдос был конституирован и объективен, серия на него направленных актов могла лишь бесконечно воспроизводить идеальную идентичность определенного смысла, который не был затемнен никакой исторической непроницаемостью и который оставалось лишь прояснить, изолировать и определить в его очевидности, инвариантности и объективной независимости. Историческая редукция – которая также действует путем вариации – будет *реактивирующей* и ноэтической. Вместо того, чтобы повторять конституированный смысл идеального объекта, надо будет пробудить зависимость смысла от учреждающего и обосновывающего акта, скрытого под вторичными пассивностями и бесконечными осадками, то есть от изначального акта, создавшего объект, чей эйдос обусловлен итеративной редукцией. Здесь тоже, как мы увидим, нет простого ответа на вопрос о первичности одной редукции перед другой.

Уже единственность неизменного *первого раза* обладает необходимостью, чье эйдетическое основание само по себе достаточно сложно.

*Во-первых*, существует *сущность-первого-раза* вообще, некая «*Erstmaligkeit*<sup>43</sup>», учреждающее означение,

<sup>43</sup> Кажется, это понятие никогда не было употреблено Гуссерлем в виде существительного. Мы находим его, вместо наречия *erstmalig*, в редакции НГ, опубликованной Финком (1939, р. 203). Э.Финк, выделив также *erstmalig* (р. 207), говорит о *модусе первого*

воспроизводимое всегда, каким бы ни был фактический пример. Каким бы ни было эмпирическое содержание начала, априорно необходимо, чтобы у геометрии был исток и чтобы она, таким образом, появилась в некий первый раз. Идеальные объекты геометрии не могут иметь свое изначальное место в каком-то *τόπος ούρανος*, как отмечал Гуссерль уже в *ЛИ* по поводу всех означений и [33] всех идеальных объектов<sup>44</sup>. Их историчность является одним из их эйдетических компонентов, и не существует такой конкретной истории, которая с необходимостью не содержала бы в себе отсылки к этой *«Erstmaligkeit»*. Мы только что сказали, что было бы невозможно заменить другим фактом уникальный факт *первого раза*. Несомненно; но только если другой характеризует сущность, а не эмпирическое существование как таковое. Ибо уникальный факт уже обладает своей сущностью уникального факта, которая, будучи не чем иным, как самим фактом (это тезис о не-фиктивной ирреальности сущности), не есть фактичность факта, но его смысл; без этого он не мог бы проявиться и не дал бы повода никакой детерминации и никакому дискурсу. Когда Гуссерль писал уже в *ФСН*, что

«для него (для феноменологического подведения под сущности [*subsomption, Subsumtion*]) единичное навсегда остается *ἄπειρον*. Объективно значимо оно может познавать только сущности и сущностные отношения» (S. 318),

*раза* (*Erstmaligkeitsmodus*) и придает тематическую значимость этой глубокой интенции Гуссерля.

<sup>44</sup> Ср. особ. *ЛИ II*, 1, § 31, S. 101. Вполне по-платоновски осуждая таких «детей земли», тех, кто под бытием в состоянии понять только «реальное» бытие, то есть бытие в мире естественной реальности, Гуссерль отвергает вместе с тем и гипотезу умопостижаемого неба: «От этого они [значения] не становятся предметами, существующими если и не где-то в “мире”, то в неком *τόπος ούρανος* или божественном разуме; ибо такое метафизическое гипостазирование было бы абсурдно».

он понимал под единичностью, разумеется, уникальность факта в его чистой фактичности, а не уникальность эйдетических единичностей, определенных в *И I* (§ 11, 14, 15) как последние материальные сущности, исключающие, замечает П. Рикер, «лишь эмпирическую индивидуальность, «фактичность»<sup>45</sup>, то есть *τὸ δὲ τὸ* грубого существования. Проблему зависимости или независимости, абстрактного или конкретного характера этих эйдетических единичностей, поставленную в *И I* исходя из понятий *ЛИ III*, намного труднее решить, когда дело заходит о единичностях исторических, чей эмпирический факт [34] никогда не наличествует непосредственно. Можно сказать, что эйдетическая феноменология истории, которая как таковая должна заниматься исключительно единичностями, является в некотором смысле самой зависимой и абстрактной из наук. Но, напротив, поскольку определенные неэмпирические единичности могут в известном отношении рассматриваться, по Гуссерлю, как наиболее конкретные и наиболее независимые, поскольку единичности начал выступают единичностями учреждающих актов всякого идеального означения и в особенности возможностей науки и философии, то их история – наиболее независимая, наиболее конкретная и первичная из всех наук<sup>46</sup>.

Тема эйдетических единичностей, конечно, достаточно щекотлива уже в *И I*; и все же при всем том, что путеводной нитью остается имманентное переживание,

<sup>45</sup> *И I*, р. 239, замечание переводчика.

<sup>46</sup> О трудной доле экзистенции (индивидуальности, существования, единичности) в послегуссерлевской феноменологии может свидетельствовать, например, пространное – и, по сути, престранное – замечание Сьюзан Башляр, на книгу которой Деррида не раз ссылается, о том, что она охотнее прибегает к ранним произведениям Гуссерля, чем к *Кризису*. Почему? В *Кризисе* автор идет на компромисс с запросами времени, затыкает с «философиями экзистенции», отходит от «сурогового метода». – S. Bachelard (1957) 216n1.

или воспринятая *originaliter* чувственная вещь, единичная фактическость всегда присутствует, хоть и в редуцированной форме, для того, чтобы выполнять и контролировать интуицию последней материальной сущности. Иначе дело обстоит в исследовании начал, как только вводится историческая дистанция. Определенная доктрина *традиции* как эфира исторического восприятия становится, таким образом, необходимой: она в центре *НГ*.

Только при этих условиях Гуссерль мог написать:

«Нас будет интересовать, скорее, встречное вопрошение [Rückfrage] об изначальном смысле, в котором геометрия никогда возникла и с тех пор существовала в своей тысячелетней традиции...; мы спрашиваем о том смысле, в котором она впервые вступила в историю, – должна была вступить, хотя мы и ничего не знаем о первых ее творцах, да все и не задаемся вопросом об этом» (*НГ* 366).

Это «должна была вступить» хорошо обнаруживает гуссерлевское намерение и резюмирует смысл всякой редукции. Это *должна* обозначает необходимость определенного эйдитического предписания и априорной нормальности, признанной в настоящий момент и вне-временно навязанной факту прошлого. Независимо от всякого фактического знания, я могу заявить об этой необходимой ценности. Эта необходимость, кстати говоря, двойная: *[35]* она относится и к *Quod*, и к *Quomodo*, к необходимости иметь некоторое историческое начало и – иметь именно *такое* начало, такой изначальный смысл. Но нередуцируемая историчность узнается в том, что «должна» заявляет о себе лишь после факта события<sup>47</sup>. Я не могу определить необходимый смысл и

необходимость начала, пока геометрия не рождена *фактически* и пока она не донесена до меня фактически. Будучи абсолютно свободной по отношению к тому, чем она руководит, легальность смысла есть ничто сама по себе.

К тому же, *во-вторых*, какими бы ни были первые геометрические идеальности, произведенные или открытые *фактически*, априори необходимо, чтобы им предшествовала некая не-геометрия, чтобы они возникли на почве до-геометрического опыта, феноменология которого возможна благодаря редукции и приспособленной для этого реактивации осадков [*dé-sédimentation*].

*В-третьих*, наконец, какими бы ни были *фактически* первые геометры и эмпирическое содержание их актов, априори необходимо, чтобы учреждающие жесты имели тот же смысл, что и вышедшая из них геометрия *со всем тем смыслом*, который мы за ней знаем. Ибо, разумеется, реактивирующая редукция предполагает итеративную редукцию структурного и статического анализа, сообщающего нам то, чем раз и навсегда является «феномен» геометрии, с тех самых пор, как была конституирована его возможность. Стало быть, в силу необходимости, которая носит характер отнюдь не случайной и внешней фатальности, я должен исходить из вполне готовой геометрии, из той, которая имеет хождение сегодня и феноменологическое прочтение которой для меня всегда возможно, чтобы выяснить – сквозь нее – ее изначальный смысл. Именно таким путем я могу, одновременно благодаря осадкам и *[36]* вопреки им, придать истории традиционную<sup>48</sup> прозрачность.

<sup>47</sup> Это понятие долга, априорного требования по отношению к прошлому, часто используется в *НГ*. Оно отмечает возможность структурной рекуррентной детерминации в отсутствие всякой детерминации материальной. И если эта априорная нормативность истории признана, исходя из факта, *после факта*, это *после* не является знаком зависимости. Факт сообщает нам кое-что не своим фактическим содержанием, но в качестве *примера*. Именно в специфиности этого *после*, в необхо-

димости сохранения, как путеводной нити, трансцендентности или редуцированной фактическости, заявляет о себе изначальная историчность феноменологического дискурса.

<sup>48</sup> *Traditionale*. Неологизм Ж.Деррида: традициональное рефлексивно по отношению к традиционному (*traditionnel*).

Гуссерль говорит здесь о «*Rückfrage*», используя понятие, конечно, довольно расхожее, но приобретающее здесь смысл острый и точный. Мы перевели его как «встречный вопрос» [question en retour]. Как и его немецкий синоним, встречный вопрос отмечен почтовой и эпистолярной отсылкой и отголоском некоей коммуникации на расстоянии. Как и «*Rückfrage*», встречный вопрос ставится исходя из первого послания. Исходя из полученного и уже читабельного документа, мне предлагается возможность задать вопросы заново и *встречно* об изначальном и конечном намерении того, что было доставлено мне традицией. Традиция, являющаяся не чем иным, как самим опосредованием и началом телекоммуникации вообще, может, таким образом, как говорит Гуссерль, «предоставить себя... вопрошанию» (НГ 366).

Эти аналогии, находящиеся в метафорическом средоточии нашего текста, подтверждают, с какой настойчивостью применяется прием «зигзага», предложенный в *Кризисе*<sup>49</sup> как определенный необходимый «круг», имеющий чистую форму всякого исторического опыта.

Встречное вопрошание, реакционный и, следовательно, революционный<sup>50</sup> момент этого *Wechselspiel*, было бы неприменимо, если бы геометрия по своей сути не имела хождения в идеальности ценности(-стоимости). Бессспорно, никакая земная история не может придать этому хождению больше смысла, чем имеет «для стоимости нашего золота его история». Ибо земная история предполагает это хождение. Скорее, постоянство хождения делает возможной нейтрализацию

земной истории. Эта нейтрализация открывает простор для интенциональной истории самого хождения, ему внутренне присущей, и позволяет понять, как вообще возможно традирование истины. [37] Словом, в первую очередь Гуссерля интересует не только операция, то есть сама реактивация, в той мере, в какой она может открыть скрытое историческое поле, но и природа самого этого поля, в той мере, в какой оно создает возможность подобной реактивации.

Таким образом, лишь под прикрытием редукций статической феноменологии можем мы предпринять другие, бесконечно более тонкие и рискованные редукции, которые высвободят заодно и единичные сущности учреждающих актов, и – на их примере – совокупный смысл открытой истории вообще. Без *Wechselspiel* этой двойной редукции феноменология историчности, а вместе с ней и вся феноменология, была бы тщетной. Если считать доказанной философскую бессмысленность чисто эмпирической истории и бессилие аристотельского рационализма, то становится ясной вся серьезность ставок.

### III

Все эти предосторожности сделали нас чувствительными к чрезвычайной сложности задачи. Гуссерль тоже подчеркивает предварительный и общий характер этих своих размышлений во фразе, которая кажется дословно взятой из *ФГЛ* (S. 5): «Это встречное вопрошение неизбежно держится самых общих мест, но, как скоро окажется, эти общие места поддаются продуктивному истолкованию» (НГ 366).

Без сомнения, будучи априорной детерминацией, феноменология никогда не сможет обогатить эти общие места, скучность которых необходимо им присуща; и их

<sup>49</sup> «Мы стоим в некоем подобии круга. Понимание начал осуществляется только из данной нам науки в ее сегодняшнем виде, в оборачивании на пройденное развитие. Но без понимания начал это развитие как развитие смысловое немо. Нам не остается ничего другого: мы должны ходить туда-сюда по “зигзагу”» (§ 91, S. 59). [Здесь точнее, может быть, было бы говорить о движении членочном.]

<sup>50</sup> Révolution означает по-французски также и ‘поворот’, ‘переворот’, ‘оборот’.

«*истолкование*» сможет быть «*продуктивно*» только с помощью работы проспективного, регионального и в определенном смысле *наивного* стиля. Но эта наивность уже не имела бы того же смысла, что *до осмыслиения* этих обобщений; осмыслиение это Гуссерль [38] характеризует как «*критику*», и оно будет играть в его работе роль регулирующую и нормативную. Неустанно напоминая нам о всегда уже принятых, хотя и незамеченных предпосылках проблематики, это осмыслиение предохранит нас от путаницы, забвения и безответственности.

«...если наука приняла какие-то решения, исходя из принципиальной ответственности, то они могут, конечно, внести в жизнь привычные нормы как некие направления воли, как предписанные формы, внутри которых, во всяком случае, должны и могут себя держать индивидуальные решения в той мере, в какой они действительно усвоены. Для разумной практики теория может быть априори лишь ограничивающей формой, она может лишь поставить преграды, выход за которые будет означать бессмыслицу или путаницу» (ФТЛ S. 5).

Первое из этих принципиальных общих мест – как раз то, которое санкционирует встречное вопрошение: смысловое единство геометрии и смысловое единство определенной традиции. Становление геометрии есть определенная история только потому, что оно есть *некоторая история* [*une histoire*]. Как бы далеко ни зашел прогресс ее созидания, сколь бы щедрым ни было разрастание ее форм и видоизменений, они не поставят под сомнение смысловое единство того, что в этом становлении осмыслился именно как геометрия [*la géométrie*]. Имея в своем основании сам мир, не как конечную совокупность чувственных сущностей, а как бесконечную совокупность возможного опыта в пространстве вообще, единство геометрии как таковой [*de la géométrie*], являющееся также и ее единственностью, не ограничивается систематической согласованностью какой-то *одной* геометрии, аксиомы которой уже выработаны; оно есть смысловое геометрическое единство определенной традиции, безгранично открытой всем ее революциям.

Задаться вопросом об этом единстве традиции значит спросить себя: при каких *исторических* условиях все геометрии были или будут геометриями?

Это смысловое единство геометрий, как оно *привозглашено* в *НГ*, вовсе не есть общее понятие, извлеченное или [39] отвлеченнное от различных известных геометрий. Наоборот, как раз изначальная конкретная сущность геометрии могла бы сделать возможной такую обобщающую операцию. Нельзя путать это единство с концептом, *фактически* определенным Гуссерлем и связанным с идеалом, который должен ориентировать геометрическую практику в *объективном*<sup>51</sup> тематическом поле геометрии. Речь идет, как мы знаем, об – уже имеющем свою историю – концепте «*определенной*» номологии и исчерпывающей дедуктивности<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> О двух «*кликах*» тематики науки и об *объективном* характере той тематики, к которой исключительно обращается ученый в своей ученоей деятельности ср. ФТЛ § 9, S. 32: «Так же и... геометр не будет думать о том, чтобы наряду с исследованием геометрических форм исследовать еще и геометрическое мышление».

<sup>52</sup> Об этих вопросах см. особ. Cavaillès (1947) 70sq, Trân-Dúc-Tháo (1951) 35, S.Bachelard (1957) 100-23.

[Cavaillès: Гуссерлевское понятие номологии обнимает аксиоматические системы математики и математической физики, примыкая к тезису Витгенштейна и позитивистов о логике как тавтологии. Однако, по крайней мере со временем Геделя, мы знаем, что никакая теория чисел, даже целых, не тавтологична. То следствие из геделевской теории, что практически любая математическая теория *ненасыщена*, то есть неполна, а значит предполагает возможность высказывания, которое ни противоречит ее аксиомам, ни вытекает из них, было роковым ударом по гуссерлианству, – номологические теории из правила стали исключениями.

Тран-Дук-Тао: Невозможность насыщения теории означает лишь то, что идеал не реализуем. От этого, однако, он не теряет ценности. Не следует смешивать философский план, где определяются «регулятивные идеи», с планом математическим, где учитываются только выполнимые операции.

Башляяр: В зависимости от того, являются ли фактором единства той или иной науки объяснительные принципы, то есть теоретический аппарат, или, напротив, объект исследования, ранний Гуссерль делит науки на «номологические» и «онтологические», позаимствовав эти

Отталкиваясь от системы аксиом, которая «господствует» над многообразием, всякое высказывание определимо либо как аналитическое следование, либо как аналитическое противоречие<sup>53</sup>. Эта альтернатива предполагалась неизбежной. Было уже достаточно убедительно продемонстрировано, что подобная доверчивость весьма уязвима, да она, кстати, и не преминула быть обманутой, в особенности после открытия Геделем в 1931 г. богатых возможностей «неразрешимых» высказываний.

И все же не ставятся ли все эти вопросы о возможности или невозможности исполнения гуссерлевого притязания, толкуй его как по сути своей недостижимый идеальный регулятор или (что отнюдь не кажется более возможным) как актуально применяемое методологическое и техническое правило, не ставятся ли они как раз изнутри этого горизонтного геометрико-математического единства вообще как открытого единства некоей науки? К тому же горизонту, который исследует здесь Гуссерль, принадлежат и сами заботы о разрешимости. В своей собственной негативности понятие

неразрешимого, — помимо того, что оно имеет смысл только [40] благодаря некоторому нередуцируемому отнесению к идеалу разрешимости<sup>54</sup>, — удерживает и определенную математическую ценность, которую оно черпает из некоторого единственного источника ценностей, более глубокого, чем сам проект разрешимости. Все эти обсуждения понятны исключительно изнутри такого образования, как геометрия [*la géométrie*] или математика [*la mathématique*], чье единство *грядет*, исходя из того, что провозглашает его начало. Какими бы ни были ответы, даваемые деятельностью эпистемолога или ученого на эти важные внутриматематические вопросы об определимости и полноте, они не могут не встраиваться в то единство математической традиции, которое проблематизируется в *НГ*; и они всегда будут касаться в тематической «объективной» сфере науки, где они обязаны оставаться, лишь определенного рода аксиоматических систем и дедуктивных сцеплений, которые должны будут санкционировать или нет эти ответы. Но тематическое объективное поле математики уже должно быть конституировано в его математическом смысле, чтобы ценности следования или не-следования могли быть проблематизированы и чтобы можно было сказать, вопреки класси-

термины у фон Криса (von Kries). Затем он отказывается от второго из этих терминов, присасая его для других целей и называя соответствующие науки точными или конкретными. Первый же термин он широко применяет, например, в *ФТЛ*. Здесь он отказывается как от «предрассудка» от своего прежнего убеждения, что номологическая наука представляет собой идеал всякой науки.]

<sup>53</sup> Этот идеал четко определен Гуссерлем, особ. в *ЛИ I* § 70, перед тем перараграфом, в котором он определил отношения между философом и математиком; также в *II* § 72, *ФТЛ* § 31. [*И I*: в «дефинитном» множестве, которое характеризуется «исчерпывающей математической определимостью», понятия «истинно» и «формально-логическое следование аксиомам», равно как и понятия «ложно» и «формально-логическое противоречие аксиомам», эквивалентны. *ФТЛ*: номологической может считаться такая наука, которая в состоянии придать единство бесконечной предметной области, задав конечную систему аксиом, дедуктивным, или исчерпывающим, образом определяющую эту область. См. несколько ниже цитату из этого параграфа.]

<sup>54</sup> Таким образом, подтверждаются, кстати говоря, и проводимые в *НГ* анализы, касающиеся синтетического стиля математической традициональности как примера традициональности вообще. То же движение, что обогащает смысл, сохраняет в основе нового смысла и осадочную отсылку к предшествующему смыслу и не может без него обойтись. Интенция, направленная на новый смысл, оригинальна лишь постольку, поскольку она еще хранит в себе предыдущий проект, которому она не соглашается просто «преемствовать». Так, неразрешимость не имеет революционного или поражающего смысла; ее самой не существует, если она в своем изначальном смысле не сохраняет существенной и внутренне присущей связи с телосом разрешимости, с которым она порывает.

ческим утверждениям Гуссерля, «*tertium datur*»<sup>55</sup>.

[41] Следовательно, если смысловое единство и исток математики, которые интересуют Гуссерля в нашем тексте, были бы, по его мнению, существенно связаны с этим идеалом исчерпывающей дедуктивности, даже если бы они смешивались с ним, то все равно проводимое в *НГ* вопрошение было бы с самого начала запятнано определенной исторической релятивностью, что бы об этом ни думал сам Гуссерль и какой бы интерес это вопрошение, кстати говоря, ни сохраняло как таковое. Иначе говоря, если бы то установление, которое замышляет здесь Гуссерль, было учреждением определенной аксиоматики и его дедуктивного поля или даже учреждением аксиоматик и идеала дедуктивности вообще, если бы это учреждение было описано как учреждение самой математичности, то в этом случае гуссерлевскому проекту серьезно угрожала бы эволюция аксиоматизации к тотальной формализации, внутри которой было бы неизбежно столкновение с пределами, объявленными теоремой Геделя (и родственными теоремами). Но ничего подобного не происходит. Хотя Гуссерль и принял в определенный момент концепцию аксиоматического обоснования и даже предложил ее в качестве

<sup>55</sup> Гуссерль пишет в *ФЛ* § 31, S. 84: «... к идеи «номологической науки», или, говоря в коррелятивных терминах, некоей бесконечной области (множества – на математико-логическом языке), которой должна руководить объясняющая номология, относится и то, что для этой области не существует ни одной справедливой истины, которая не была бы заключена в «основоположениях» номологической науки, – как в «полной» системе пространственных аксиом в случае некоего идеального Эвклида». Затем, определяя «самостоянно форму множества», он продолжает: «Она определена не просто посредством формальной аксиоматической системы, но системы «полной»... Аксиоматическая система, формально определяющая множество, отличается тем, что каждое высказывание, чисто логико-грамматически состоящее из понятий (понятийных форм, разумеется), либо «истинно» (то есть является аналитическим, или чисто дедуктивным, следствием из аксиом), либо «ложно» (то есть является аналитическим противоречием): «*tertium non datur*».

идеала «всем “точным” эйдетьеским дисциплинам» (*II* § 7, S. 22), он видел в ней, судя по всему, лишь *вторичное* установление. Бессспорно, по крайней мере, что изначальные очевидности, которые он здесь исследует, предшествуют, на его взгляд, очевидностям аксиом и служат им основанием. В самом деле, мы читаем в *НГ*:

«С другой стороны, нужно учесть и конструктивные активности, оперирующие с «уточненными» [verdeutlichten], но не приведенными к изначальной очевидности геометрическими идеальностями. (Изначальную очевидность нельзя путать с [42] очевидностью «аксиом»; ибо аксиомы суть в принципе уже результаты изначального смыслообразования, и всегда уже имеют его за собой)» (S. 375)<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Нельзя путать «уточнение» (Verdeutlichung [deutlich мы переводим как отчетливый]) ни с прояснением (Klärung), ни с реактивацией: оно удерживается внутри конституированного смысла, который оно ведет к уточнению, не придавая ему всей полноты его ясности, то есть его значения как актуального познания, и, прежде всего, не реактивируя его изначальной интенции. Мы сохранили классический перевод *Verdeutlichung* как élucidation в интересах грамматической конструкции (употребление причастий прошедшего и настоящего времени, субстантивированных или неопределенных форм и т.д.). С.Башляр более строго комментирует смысл понятия, перевода его как «процесс различия», или «различающий процесс». По поводу всех проблем истолкования, прояснения и реактивации высказываний вообще, проблем, с которым отсылает *НГ*,ср. особ. *ФЛ* § 16–7, Beilage II и S.Bachelard (1957) 67–77. [*ФЛ*: § 16 и § 17 посвящены проблемам «апофантики» (логики высказывания), различию очевидностей, смутности и проясненности суждений, отчетливости contra ясности. В некоторых деятельностиях, например, в пассивном чтении или слушании предметности могут быть просто указаны, не будучи даны в очевидности. Сознание остается пустым. То же возможно и в суждении, причем как в собственном, так и в восприятии или повторении чужого, и даже в воображаемом суждении. В этом случае мы имеем неясное суждение, лишь указанное в представляющем его высказывании, но которое можно прояснить. Следует отличать непротиворечивое прояснение от противоречивого. Первое не расходится с суждением, которое оно прояснило. Второе вырабатывает в ходе проясняющей работы убеждения, противоречие совокупности исходного смутного суждения, и может зачеркнуть, отменить его. Однако оно не исчезает сразу и навсегда, а остается в сознании в качестве прежнего убеждения. Ведь и прояснить мы можем только прежнее суждение, от которого нас вынужденно от-

Аксиоматика в целом, отталкиваясь от которой только и может обрести смысл любой идеал исчерпывающей и точной дедуктивности, только и может впоследствии возникнуть вся проблема разрешимости, предполагает уже некое оседание [sédimentation] смысла, то есть некоторую изначальную очевидность, радикальное основание, лежащее в прошлом. Эта аксиоматика, таким образом, уже изгнана из начал, к которым теперь хочет вернуться Гуссерль.

Следовательно, если начиная с *ЛИ* и до *ИИ* и *ФТЛ*, Гуссерль вполне однозначно придал понятию геометрической определимости узкий смысл разрешимости, то это означает, что он руководствовался в своих неисторических исследованиях нынешним состоянием уже готовой науки. Но как только встает вопрос о начале, геометрическая определимость, по всей видимости, принимает [43] смысл геометрической определимости

делает время прояснения. Следует отличать отчетливость от ясности. Ясность стремится проникнуть «сквозь» суждение к предмету, тогда как отчетливость характеризует внятность суждения для самого себя. Только отчетливое, а не ясное, суждение может быть предметом «чистой аналитики». В *Приложении* Гуссерль говорит уже не о смутном, а просто об изначальном «произвольном» суждении и его интенциональных модификациях, куда относятся не только проясняющие, но и удерживающие, повторяющие, вспоминающие и т. п. акты. Эти вторичные ответвления от очевидности, или вторичные очевидности, играют в науке огромную роль; без них не был бы возможен никакой научный результат.]

В своей переработанной версии *НГ* Финк уточняет эти различия. Вместо того, чтобы противопоставлять «реактивацию» и «истолкование», он различает два момента или два типа реактивации вообще: реактивацию как «логическое истолкование» и реактивацию «внутренней традиции смыслообразования (*Sinnbildungstradition*), наличной в образовании тематического смысла». «Только тогда, когда реактивация в первом смысле приходит к концу, достигает своей цели, лишь тогда впервые начинается встречное вопрошание по направлению к изначальному «учреждению» (*Urschaffung*), Fink (1939) 215. Эта формулировка подтверждает и подчеркивает необходимую первичность статического анализа и фиксации смысла, под контролем которых должны находиться любые предпринимаемые генетические шаги.

вообще, как бесконечного горизонта науки, какими были будущие формы ее развития<sup>57</sup>. Когда Гуссерль говорит в *НГ* о «соответствующем горизонте геометрического будущего» (*НГ* 367), то это характер не дедуктивности, а геометрическости вообще или математичности вообще, куда относятся еще и сегодня неразрешимые предложения и любые другие будущие математические образования.

Это означает, что отныне в исследовании начал сам идеал разрешимости *редуцирован*, подобно тому, как рецидирован как таковой всякий фактический этап истории математики и как в разоблачении традиционности чистой математики и чистой традиционности вообще рецидирована всякая определенная фактическая традиция. Таким образом проясняется то, что Гуссерль уточняет многократно по поводу точных наук, а именно что речь идет о «так называемых «дедуктивных» науках»; и добавляет: «так называемых, несмотря на то, что они отнюдь не только дедуцируют» (*НГ* 375). Есть, значит, истина, или, скорее, геометрико-математический истинностный смысл вообще, не позволяющий замкнуть себя в альтернативу «истинного» и «ложного», предписанную идеалом конечного множества, в котором «понятия “истинный” и “формально-логическое следование из аксиом” эквивалентны, равно как и понятия “ложный” и “формально-логическое противоречие аксиомам”» (*ИИ* § 72, S. 152). Изначальное смысловое единство геометрической истины вообще, единство, которым руководствуется *НГ*, может, таким образом, быть заявлено в вопросе такого типа: что такое математическая определимость вообще, если неразрешимость высказывания — к примеру — есть все еще математическая определен-

<sup>57</sup> Эта геометрическая определимость в широком смысле будет лишь локальной и абстрактной формой бесконечной определимости бытия вообще, которую Гуссерль так часто называет предельным горизонтом всякой теоретической установки и всякой философии.

ность? По существу, подобный вопрос нельзя ставить в ожидании определенного ответа, он должен [44] лишь указать чистое открытие и чистое единство некоего бесконечного горизонта.

Раз производство идеальных объектов может с самого начала редуцировать непрозрачность факта, то исторические сцепления<sup>58</sup> являются смысловыми и ценностными сцеплениями, которые могут никогда не прекращать иметь хождения, до бесконечности превращая, согласно своему изначальному принципу, свои выпавшие в осадок запасы в капитал. Это лишь возможность, но не необходимость. Ибо своей интересностью и сложностью гуссерлевский анализ обязан тому, что он разворачивается одновременно в двух планах.

То Гуссерль рассматривает геометрию и науку вообще как одни среди прочих форм того, что он называет миром культуры. Действительно, от него они принимают все свои характеристики. Этот мир целиком и полностью «пришел из традиции» (НГ 366). И науки суть лишь некоторые традиции среди прочих. Относительно традиций вообще у нас есть кое-какие априорные очевидности, поколебать которые не может никакое неизнанье фактичной истории. С одной стороны, что кажется «знания, обладающего неоспоримой очевидностью», «имплицитного знания», содержащегося «везде и по существу в этом» фактичном «незнании» (НГ 366), мы знаем, что культурные образования всегда отсылают к человеческим производящим деятельностим; то есть к духовным актам, немедленно заключает Гуссерль жестом, к которому мы вернемся позже. Эта отсылка к производящему акту вписана в само культурное образование, но может остаться незамеченной по причине автономии идеального образования. Откуда и проистекает необходимость напомнить эти похороненные под

толщей науки и культуры банальности<sup>59</sup>. Мы знаем, равным образом, что у человечества есть прошлое и что уже в силу этого факта именно в нем<sup>60</sup> находятся «первые изобретатели» (НГ 366); они основали новые духовные формы, но только благодаря тому, что располагали сырьем или уже традиционным материалом, над оформлением которого еще не поработал дух.

С другой стороны, становление традиции, чью [45] совокупность в опосредованной или непосредственной синхронии вбирает в себя в каждый момент всякая культура, не носит характера причинного происхождения. В мире природной реальности, подверженной развитию причинного типа, то, что выпадает в осадок, не есть накопленный смысл, который бы мог беспрестанно возвращаться к себе в своем внутреннем. Так же, как и для Гегеля, и по тем же причинам, для Гуссерля не существует никакой естественной истории. Сравнение станет еще более глубоким, когда мы увидим, что для Гуссерля, как и для Гегеля, самой культуры в ее конечных эмпирических единствах не достаточно, чтобы конституировать чистое единство истории. Это относится ко всем антропологическим культурам, не участвующим в европейском эйдо<sup>61</sup>.

Здесь НГ повторяет критику дильтеанства, развернутую в ФСН. Соглашаясь с дильтеевской критикой каузалистской натурализации духа и с принципом исход-

<sup>59</sup> На этом императиве *банальности* (*Trivialität*) Гуссерль часто настаивает, особенно в *Кризисе* (например, § 9n, S. 50).

<sup>60</sup> То есть в человечестве (так в тексте Деррида), а не в *прошлом*, как, на наш взгляд, было бы резонно ожидать.

<sup>61</sup> Деррида больше не покинут размышления о проблематике гуссерлевской геополитики, особенно в связи с *ВД*; см., например, его *О дуке. Хайдеггер и вопрос* (1987) 74sq. Духовность, то есть не-ограниченность материальными границами, гуссерлевского понятия Европы ведет к интересным противоречиям: к включению в Европу английских доминионов, различию хороших и плохих индейцев, исключению цыган и пр. См. также разультат «интерактивного» чтения Поля Валери: *Другой мыс* (1991).

<sup>58</sup> Об особом смысле ‘сцепления’ см. примечания переводчика.

ной типо-морфологии всех культурных тотальностей, Гуссерль стремится вырвать идею науки, – то есть, прежде всего, философии, – из субъективной имманентности мировоззрения [Weltanschauung].

Несомненно, в той мере, в какой она является формой культуры, идея науки тоже является частью мировоззрения; несомненно, содержание науки и философии передается тем же процессом, что и все другие формы культуры и традиции вообще. Он аналогичен, если не тождествен, процессам внутреннего сознания-времени, описанным с ноэматической точки зрения в лекциях 1904–10 гг. Настоящее не выступает никак разрыв, ни как следствие прошлого, но как удержание [*rétention*] прошедшего настоящего, то есть как удержание удержания и т.д. Поскольку удерживающая способность живого сознания конечна, то оно сохраняет значения, ценности и акты прошлого в виде осадков и усвоенных форм. Функцией традиционального осаждения в коммунальном мире культуры является преодоление удерживающей конечности индивидуального сознания. Само собой разумеется, осаждающее удержание есть не только условие возможности предварения [*protention*]: оно относится так же [46] существенно и к его общей форме, которая сама включена в абсолютно уникальную и универсальную форму Живого Настоящего. Оно, первостепенный абсолют темпоральности, есть не что иное, как настояние [*maintenance*] того, что, не взирая на отвращение Гуссерля к этому слову, следует назвать *диалектикой* предварения и удержания. Именно в движении предварения настоящее удерживают себя и преодолевают себя как прошедшее настоящее с тем, чтобы конституировать другой изначальный и оригинальный [*originair et original*] Абсолют, другое Живое Настоящее. Без этого невероятного абсолютного искажения того, что всегда пребывает в конкретной и пережитой форме абсолютного Настоящего, без этой вечно обновляемой оригинальности абсолютной из-

начальности, всегда настоящей и всегда переживающей в качестве таковой, была бы невозможна никакая история. И то, что верно для Живого Настоящего, верно и относительно того, что предполагает его в качестве своего основания, – для исторического настоящего; оно всегда более или менее непосредственно отсылает ко всей совокупности прошлого, которое в нем обретается и которое обнаруживается всегда под общей формой *замысла*. В любой момент всякая историческая тотальность есть культурная структура, воодушевленная определенным замыслом, который представляет из себя «идею». Так, «*мировоззрение есть также... некая “идея”*» (ФСН S. 332).

То, напротив, Гуссерль описывает науку как уникальную и архетипическую форму традициональной культуры. Сверх всех тех характеристик, которые объединяют ее с другими культурными образованиями, она наделена существенным преимуществом: она не позволяет себе замкнуться ни в одной определенной исторической культуре как таковой, так как обладает универсальной истинностной значимостью. Не будучи культурной формой, свойственной какой-то одной фактической культуре, идея науки есть признак чистой культуры вообще; она обозначает *эйдос собственно культуры как таковой*. В этом смысле культурная форма «наука» (примером которой выступает геометрия) является «образцовой» в двояком смысле этого слова, в эйдетическом и телеологическом: она есть особый пример, который направляет эйдетическую редукцию и [47] интуицию; но она еще и образцовый пример, который должен ориентировать культуру, будучи ее идеалом. Она есть идея того, что должно, начиная с первого мгновения ее производства, быть действительным всегда и для всех, поверх каких бы то ни было определенных культурных областей. Она есть бесконечная идея, противоположная идеи конечной, вдохновляющей мировоззрение:

«Мировоззрение хоть и представляет собою “идею”, но является идеей цели, лежащей в конечном и долженствующей по самому своему

принципу быть постепенно осуществленной в отдельной жизни... «Идея» мировоззрения, следовательно, меняется вместе со временем. Наоборот, «идея» науки сверхвременна, а это значит в данном случае: не ограничена никаким отношением к духу времени... Наука есть другое название для абсолютных и вневременных ценностей. Каждая из них, будучи раз открыта, с этого момента принадлежит ценностной сокровищнице *всего* остального человечества и тотчас же определяет собою материальное содержание идеи образования, мудрости, мировоззрения так же, как и философии мировоззрения» (ФСН С. 332-3).

В чистой не-дескриптивной науке способ осаждения таков, что ни одно значение ни на миг не прекращает иметь хождение и всегда может быть вновь подключено и вызвано к хождению. Если, таким образом, нам понадобилось отличить природную реальность от духовной культуры, то теперь, чтобы понять чистую культуру и традициональность вообще, нам нужно различить эмпирическую культуру, с одной стороны, то есть историческую фактическую культуру, в которой осаждение смысла не исключает упразднения за давностью ценностей, укорененных в языке, почве, эпохе и т.д., и, с другой стороны, культуру истинностную, чья идеальность абсолютно нормативна<sup>62</sup>. Вторая была бы, бесспорно, фактически невозможна без первой. Но, с одной стороны, она выступает ее наиболее высокой и нереализуемой возможностью, с другой, она есть сама по себе лишь возможность определенной редукции [48] эмпирической культуры и не выявляется как таковая иначе, как посредством такой редукции; редукция же становится возможной лишь благодаря некоему прорыву бесконечного, как революция в недрах эмпирической культуры.

Но вместе с тем культура и традиция *истины* отмечены известной парадоксальной историчностью. В каком-то

<sup>62</sup> Как Гуссерль подчеркнул уже в *ЛИ II 1*, § 32, S. 101, идеальность не всегда нормативна. Ценность есть высшая идеальность, которая может связать, а может и не связать себя с идеальностью вообще. Мы еще увидим это ниже: смысл ошибки обладает собственной идеальностью.

смысле они могут показаться освобожденными от всякой истории, поскольку они внутренне не затронуты эмпирическим содержанием реальной истории и определенными культурными сцеплениями. Эту эмансиацию можно легко спутать с освобождением от истории вообще. Для тех, кто держится исторической фактичности, как и для тех, кто замыкается в идеальности ценности, историческая оригинальность повествования об истине не может не быть оригинальностью мифа.

Но в другом смысле, который отвечает намерению Гуссерля, традиция истины есть наиболее глубокая и наиболее чистая история. Только чистое смысловое единство такой традиции в состоянии обосновать эту преемственность, без которой не было бы самой подлинной истории, мыслящей и замышляющей себя как таковую, а был бы один лишь эмпирический набор конечных и случайных единств. С тех пор, как феноменология освободилась как от расхожего платонизма, так и от историцистского эмпиризма, движение истины, которое она хочет описать, есть движение конкретной и своеобразной истории, чьими основаниями являются акты темпоральной и творческой субъективности, базирующиеся на чувственном мире и жизненном мире как мире культуры.

Этот прогресс осуществляется через тотализацию и постоянное повторение собственных достижений. Геометрия родилась

«из первого достижения, из первой творческой активности. Мы понимаем ее непреходящий способ существования: не только стремительную поступь от достижения к достижению, но и постоянный синтез, в котором все достижения сохраняют значение и образуют целостность, так что в каждый данный момент совокупное достижение выступает совокупной предпосылкой для достижений новой ступени... То же справедливо и для любой другой науки» (НГ 367).

[49] Имеется в виду наука не-дескриптивная. Эти синтезы протекают, таким образом, не в психологической памяти, будь она даже коллективной, но именно в той

«рациональной памяти», так глубоко описанной Г. Башляром, в памяти, основанной на «возвратной продуктивности» [fécondité récurrente], которая единственна способна конституировать и удержать «события разума»<sup>63</sup>. В ФА Гуссерль уже отличал темпоральность психологическую как последовательность, — ту, которую исследовал Юм, — от темпоральности синтетических сцеплений смысла. Он неустанно разъяснял это различие, и в НГ (S. 373) подчеркивает, что любой этап развития науки характеризуется не только «фактически более поздним бытийным смыслом», но и интегрированием прошлого смысла в новый проект целостности.

Эзогическая субъективность не может отвечать за это беспрестанное становление в абсолютном Настоящем. Лишь коммунальная субъективность в силах произвести историческую систему истины и нести за нее полную ответственность. Однако эта совокупная субъективность, единство которой может быть только абсолютным и априорным, без чего нельзя было бы себе представить малейшей истины, есть лишь общее место всех эзогических субъективностей, актуальных и возможных, прошлых, настоящих и будущих, известных и неизвестных.

Каждая наука «подключена к открытой цепи поколений сотрудничающих друг с другом и друг для друга индивидов, известных или неизвестных исследователей, как бы к единой производительной субъективности, трудащейся для совокупной живой науки» (НГ 367).

Поскольку целостность науки носит характер открытый, то и совокупное сообщество также обладает единством некоего горизонта. Более того, образ «открытой цепи» не исчерпывает всей глубины этой коммунальной субъективности. Ибо она представляет собой отнюдь не только единство солидарности и со-ответственности.

<sup>63</sup> Ср. особ. G. Bachelard (1949) 2, 42-6.

Каждый ученый чувствует себя не только *связанным со всеми* другими [50] единством объекта или задачи. Его собственная субъективность ученого конституирована идеей или горизонтом этой совокупной субъективности, которая принимает на себя ответственность, в нем и через него, за каждый его акт как ученого. В нем и через него, — то есть не замещая его собой, поскольку в то же самое время он остается абсолютным началом, конституирующими и наличным источником истины. Говоря феноменологически, трансцендентальное *мы* не есть *нечто иное* по сравнению с трансцендентальным *я*. Акты трансцендентального *я*, даже тогда, когда они могут показаться наделенными полномочиями некоего идеального сообщества, не перестают неискоренимым образом быть актами того монадического «я мысли», из которого достаточно редуцировать эмпирическое и эзогическое содержание *эго*, чтобы обнаружить измерение «мы» как момент *эйдоса* «*эго*»<sup>64</sup>. Есть даже соблазн счесть, что именно *мы* создает возможность редукции эмпирического *эго* и появления *эйдоса* «*эго*», если бы такая гипотеза не предполагала, вопреки самым явным намерениям самого Гуссерля, что эзогическая монада помещается в ситуацию абстрагирования от совокупной субъективности. Во всяком случае, если существует история истины, то она может быть лишь конкретным имплицированием и именно таким взаимооборачиванием тотальностей и абсолютов. А они возможны только потому, что речь идет об импликациях идеальных и духовных. Понятно, что описание этих двух характеристик — идеальности и духовности, — так часто упоминаемых в НГ, не отвечает никакому метафизическому утверждению. Но они, впрочем, «обоснованы» в смысле «Fundierung».

<sup>64</sup> В это время и возникают гигантские трудности, над которыми Гуссерль работает в пятой КМ; мы не хотели бы здесь в них вдаваться.

Нередуцируемая историчность геометрического становления отличается тем, что «совокупный смысл геометрии» (и его необходимый ноэтический коррелят, совокупная субъективность)... «не мог быть дан уже с самого начала как замысел и затем явиться в подвижном осуществлении» (НГ 367). Если бы история геометрии была исключительно развитием замысла, наличного с самого начала во всей своей целостности, то мы имели бы дело [51] лишь с разъяснением или с псевдо-творением. В этом случае у нас были бы, с одной стороны, синхронное или у-хронное основание, а с другой, чисто эмпирическая диахрония, которая служила бы лишь для обнаружения уже имеющегося и не имела бы никакого собственного единства. Ни чистая диахрония, ни чистая синхрония не делают истории. Здесь опять-таки отвергается гипотеза говоря между «платонизмом» и эмпиризмом.

На самом деле, еще до того, как стал возможен открытый замысел геометрии,

«ему необходимо предшествовало в качестве подготовительного этапа некое более примитивное смыслообразование, и, бесспорно, таким образом, что оно впервые выступило в очевидности удавшегося осуществления» (НГ367).

IV

Дойдя до этой точки, Гуссерль совершает поворот, который может показаться поразительным. Вместо того, чтобы описывать сам по себе этот первоначальный генезис смысла в его *Erstmaligkeit*, он молчаливо считает его уже осуществленным, а сам смысл — очевидным. Он довольствуется тем, что напоминает, что мы знаем

общую форму этой очевидности<sup>65</sup>: она должна быть, не может не быть, как и всякая очевидность, будь то перцептивная или эйдетическая, созерцанием какой-то естественной реальности или идеального объекта, «схватыванием какого-то сущего в сознании его исходной наличной самости» (НГ367). Тем самым напоминается о

<sup>65</sup> В сходных выражениях это делается, бесспорно, в *II*, но также и в *ФТЛ*, ср. особ. § 59.

[II] (имеются в виду, вероятно, § 136–145): очевидность определяется здесь как «единство разумного полагания с тем, что его сообразно сущности мотивирует» (§ 136), как исполнение высказывания или смысла. Слово ‘очевидность’ необходимо двусмысленно; оно применяется и к актам, и к положениям, выражая тем самым наполненность ноэтико-ноэматической коррелятивности. Далее Гуссерль вводит одно за другим целую серию различий. Он различает (§ 137) очевидность неадекватную, индивидуальную (например, пейзажа) и адекватную, сущностную (например, арифметического примера), затем ассерторическую и аподиктическую и, наконец, чистую и нечистую (ту, которая ответственна за познание необходимости фактичного). Гуссерль посвящает читателя и в свои лексические проблемы (как лучше разделить сферу применения между *Einsicht*, *Einsehen* и *Evidenz*) и решает выбрать *Evidenz* в качестве самого общего понятия, оставив за *Einsicht* особое обозначение аподиктического. § 138 уточняет, что каждому региону и категории соответствует определенный базисный тип не только смыслов и положений, но и изначально полагающего сознания этих смыслов, а также базисный тип изначальной очевидности. Этот тип может быть как адекватным, абсолютным, так и неадекватным, способным к увеличению или уменьшению степени. Адекватность или неадекватность очевидности предопределена родом данной сферы, и требовать абсолютности там, где она сущностно исключена, абсурдно. § 139 вводит все типы очевидности к пра-вере, пра-мнению, пра-разуму. Остается неясным, и мы не будем пускаться здесь в предположения и комментарии по поводу того, являются ли и в какой мере все эти пра- (*Ur-*) характеристиками временными или исключительно трансцендентальными. Трансцендентальное ( зло)употребление темпоральным выступает постоянным мотивом настоящего текста.

**ФТЛ:** Отвергая расхожее понимание очевидности как субъективного переживания абсолютной аподиктичности, Гуссерль определяет ее как интенциональный результат (само)данности, как интенциональность, в которой сознанное сознает себя, как пра-сознание. Такое определение очевидности не есть ее новая теория; напротив, наш опыт полон очевидностей, от которых мы можем исходить и восходить к очевидностям более высоких степеней.]

«принципе всех принципов»<sup>66</sup>, как он определен в *И. I.* Сколько мало бы мы ни знали о первой геометрической очевидности, мы знаем априори, что она должна принять эту форму. Но хотя априорное знание, касающееся формы очевидности, и применяется здесь к историческому началу, само это знание какое угодно, только не историческое. Определяя «законный источник» познания всякого объекта вообще, оно выступает одним из тех *формальных априори*, которые предполагает любая наука: в данном случае геометрия и история; именно потому, что первая геометрическая очевидность [52] должна была принять эту форму, мы и можем получить первое достоверное знание по ее поводу, не обладая при этом никаким материальным знанием. Ибо содержание геометрической очевидности, само по себе историчное, так как созданное впервые, пока не определено; Гуссерлем оно рассматривается как уже усвоенное.

Это воздержание по отношению к содержанию изначального акта и его очевидности носит характер временный. Речь идет о методологическом ограничении и опять же о необходимости выбрать точку отсчета в уже конституированном. Однако эта методологическая необходимость оправдана, только если принято некое глубокое философское решение. Миновав этот этап, Гуссерль следует, на самом деле, своему размышлению, теперь уже защищенному формальной юрисдикцией, как будто его темой является уже не начало геометрического смысла, а *генезис абсолютной*, то есть идеальной, *объективности* смысла, причем предполагается, что этот последний уже предстал перед неким сознанием. Гуссерль многократно упраямо возвращается к такому, в

<sup>66</sup> См., например, *И. I* § 24, где «принцип всех принципов» формулируется так: всякое изначально дающее созерцание есть правомочный источник познания; все, что нам изначально дается в «созерцании» (*Intuition*) следует просто принимать, как то, что дается, но только в тех рамках, в которых оно нам дается.

сущности, вопросу: как субъективная эгологическая очевидность смысла может стать объективной и интерсубъективной? Как она может предоставить место идеальному и подлинному объекту со всеми его характеристиками: всевременной значимостью, всеобщей нормативностью, понятностью «любому», потерей связи с какой бы то ни было фактичностью «hic et nunc» и т.д.? Это историческое повторение того вопроса об объективности, который так часто поднимался в *ИФ*: как субъективность может выйти из своих рамок, чтобы встретить или конституировать объект<sup>67</sup>?

<sup>67</sup> Тот же вопрос ставился Гуссерлем в тех же терминах, но в максимально широкой трактовке и, скорее, под критическим, чем под историческим углом зрения, в *ФТЛ* § 100, где он, однако, был ограничен сферой эгологической и объективной. Здесь он нацелен на возможность объективного духа как условия истории и в этом отношении противоположен вопросу дильтеевскому. Действительно, Дильтей отправляется от уже конституированного объективного духа. Для него, следовательно, вопрос заключается в том, как значения и ценности этой объективной среды могут быть интериоризованы и усвоены индивидуальными субъектами, и, прежде всего, в работе историка, отталкивающегося от свидетельств, индивидуальных по своему источнику и объекту. Этот вопрос, кстати, привел Дильтэя, как и Гуссерля, к открытию непсихологического измерения субъекта. Дильтей пишет: «Теперь возникает вопрос, как некая взаимосвязь, которая как таковая не порождена в голове и которая, таким образом, прямо не переживается и не сводится к переживанию некоего индивида, может на основе выражений этого индивида и того, что о нем говорят, быть сформирована в голове историка? Это предполагает возможность образования логических субъектов, не являющихся психологическими» (*Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft, Gesammelte Schriften*, 1914, Bd. VII, S. 282).

Этот вопрос «перевернут» в *ИГ* в формулировках, которые странным образом напоминают формулировки Дильтэя. Это «переворачивание» вопроса касается радикального начала и условий возможности самого объективного духа. Как может сформироваться объективный дух вообще, понятый как место истины, традиции, совместной ответственности и т.д., если исходить из смысловых специфений и очевидностей монадического *эго*, из которого мы не можем не исходить как *де-факто*, так и *де-юре*? Мы еще увидим: согласно Гуссерлю, «логиче-

[53] Гуссерль, таким образом, временно уклонился от исторического содержания упомянутой *Erstmaligkeit* лишь для того, чтобы сначала поставить вопрос о его объективации, то есть о том, как открывается ему путь в историю и о его историчности. Ибо смысл только тогда входит в историю, когда он становится абсолютным, то есть идеальным, объектом, который парадоксальным образом должен разорвать все цепи, связывающие его с эмпирической почвой истории. Условия объективности оказываются, таким образом, условиями самой историчности.

Когда Гуссерль посвятит ниже несколько строк производству и очевидности геометрического смысла как такового и в его собственном содержании, он сделает это лишь *после* того, как определит всеобщие условия его объективности и объективности идеальных объектов. Невозможно прояснить чистый смысл субъективной практики, породившей геометрию, иначе как *задним числом* и исходя из его результата. Смысл конституирующего акта можно разгадать только в контексте конституированного объекта. И эта необходимость является не внешней фатальностью, а необходимостью, существенной для интенциональности. *Изначальный смысл* [54] всякого интенционального акта есть лишь его *конечный смысл*, то есть конституирование объекта (в самом широком смысле этого слова). Вот почему лишь телеология способна открыть путь к истокам.

Если смысл геометрического смысла это объективность или намерение объективности; если геометрия предстает здесь образцом научности и если история науки есть наиболее высокая и наиболее показательная возможность всеобщей истории, понятие которой не существовало бы без нее, то именно смысл смысла определяется здесь как *объект*, то есть как вещь пред-

---

ский» субъект может отвечать за эту возможность не более, чем субъект психологический.

стающая и доступная вообще и прежде всего взгляду. Расхожее представление о взгляде не должно быть неосознанной моделью для теоретической установки чистого сознания, но, напротив, должно у нее заимствовать свой смысл. Что глубинно согласуется с первоначальным направлением феноменологии: объект вообще есть последняя категория того, что может появляться, то есть представлять чистому сознанию вообще. В объекте вообще все регионы связаны с сознанием как с Ur-Region'ом (Ср. II, особ. § 76<sup>68</sup>).

Когда Гуссерль утверждает, что производство смысла должно было предстать *сперва* как очевидность в личном сознании первооткрывателя, когда он ставит вопрос о его *предшествующей* (в фактичном хронологическом порядке) объективации, он прибегает к какому-то роду фикции, призванной проблематизировать характеристики идеальной объективности и показать, что они отнюдь сами собой не разумеются. На самом деле, нет сначала субъективной геометрической очевидности, которая затем становится объективной. Геометрическая очевидность существует лишь «с того момента, как» она становится очевидностью идеальной объективности, а эта последняя является таковой лишь «после» того, как попадает в межсубъектное обращение.

...«Но ведь геометрическое существование не психично, это ведь не существование частного в частной сфере сознания, [55] это существование объективно сущего для «каждого» (для действительного или возможного геометра или понимающего геометрию). Да и от самого своего учреждения оно обладает во всех своих особых формах своеобразным, сверхвременным – в чем мы уверены – для всех людей, прежде всего, для действительных и возможных математиков всех народов и времен, доступным бытием» (НГ367-8).

«До» и «после» должны быть, следовательно, нейтрализованы в их фактичности и употребляться в кавычках.

---

<sup>68</sup> Трансцендентальное сознание объявляется здесь абсолютным бытием, пра-категорией бытия вообще, или пра-регионом.

Но можно ли их просто-напросто заменить на вневременные «если» и «дано» условий возможности?

Язык возникновения и в самом деле кажется здесь фиктивным: он вызван не описанием реального становления, в принципе нейтрализованного, а обнаружением формальных условий возможности, правомерных следствий и эйдетических стратификаций. Идет ли здесь речь об истории? Не возвращаемся ли мы к классической трансцендентальной регрессии? И это сцепление трансцендентальных необходимостей, хоть оно и *расказано* по поводу грядущего мира, не есть ли оно, если разобраться, скорее, статическая, структурная и нормативная схема условий истории, чем сама история?

Такого рода вопросы выглядят серьезными и могут поставить под вопрос всю оригинальность этой попытки. Но они остаются, по всей видимости, внешними гуссерлевскому замыслу. Разумеется, в этом *рассказе* нет ни малейшей крупицы истории, если под ней понимать фактическое содержание становления. Но необходимость этой редукции была оправдана с самого начала. И раздраженное разочарование тех, кто ожидал от Гуссерля, что он им скажет, что случилось на самом деле, и расскажет им какую-то историю, можно живо и легко себе представить<sup>69</sup>: оно не становится от этого обоснованным. Гуссерль собирался лишь заблаговременно расшифровать тот скрытый под любым эмпирическим рассказом текст, который вызывает наше любопытство. История [56] фактов может затем обрести свободу движения: какими бы ни были ее стиль, метод, *философия*, она всегда будет более или менее наивно предполагать возможность и необходимость сцеплений, описанных Гуссерлем. Эти сцепления, несомненно, всегда отмечены

юридическим и трансцендентальным значением, но они отсылают к конкретным и пережитым актам в единой системе учреждающих выводов, то есть в системе, изначально произведенной один-единственный раз и остающейся *необратимой* как де-юре, так и де-факто. Они являются, таким образом, *сцеплениями* того, что есть в полном смысле слова *сама история*. И значит, перед лицом того, что является насквозь историческим приключением, чей факт незаменим, должны быть возможны чтение, априорный и эйдетический дискурс. Подобная возможность была не придумана Гуссерлем, а просто обнаружена как то, что всегда имплицитно обусловливала существование идеальных объектов чистой науки, а следовательно, и чистой традиции и, поэтому, чистой историчности, модели истории в целом.

*Чистые сцепления* истории, *априорное мышление* истории, – не означает ли все это, что эти возможности не являются историческими сами по себе? Вовсе нет, ибо они есть лишь возможности появления истории *как таковой*, вне которой нет ничего. Сама история обосновывает возможность своего собственного появления.

## V

Эта возможность называется сначала «язык». Если мы решим выяснить, каким образом субъективная очевидность геометрического смысла достигает своей идеальной объективности, нам нужно будет сперва заметить, что идеальная объективность свойственна не только геометрическим или научным истинам. Она входит составной частью в язык вообще.

«Она присуща целому классу духовных образований культурного мира, к которым принадлежат все научные построения и сами науки, а также произведения художественной литературы» (НГ 368).

<sup>69</sup> Ср., например, Trân-Dúc-Tháo (1951) 221. Согласно этому толкованию, «субъективистская точка зрения» воспрепятствовала Гуссерлю в НГ «подняться над уровнем нескольких замечаний в духе здравого смысла».

[57] Здесь происходит движение, подобное тому, которое мы анализировали выше: идеальная объективность геометрии сначала предстает как черта, общая всем формам языка и культуры, прежде чем определяется ее «образцовая» привилегия. В важном примечании Гуссерль действительно уточняет, что «самое широкое понятие литературы» (НГ 368) обнимает все идеальные образования, поскольку они, чтобы быть таковыми, должны быть выражимы в речи и переводимы, прямо или нет, с одного языка на другой. Это равнозначно тому, чтобы сказать, что они укоренены только в языке вообще, а не в фактичности какого-то языка и в его собственных языковых воплощениях.

Сквозь эти темы, которые рассматриваются уже в *ЛИ* и первых параграфах *ФТЛ*, просвечивает наиболее тонкая специфика гуссерлевского поиска.

Идеальный объект<sup>70</sup> есть абсолютная модель объекта вообще. Он всегда более объективен, чем реальный

<sup>70</sup> Эта идеальность объекта, то есть в данном случае идеальность самого математического объекта [chose], не является не-реальностью [non-réellité] ноэмы, описанной в *ИИ* (особ. § 88, 97sq). Эта не-реальность характеризует тип интенционального включения любой ноэмы в сознательное переживание, каким бы ни был тип имеющегося в виду сущего и модус этого имениния в виду, даже если речь идет о восприятии реальной вещи. В любом случае нет сомнения в том, что эта не-реальность ноэмы – понятие из самых трудных и самых решавших – есть то, благодаря чему в конечном счете выполнимо повторение смысла как «того же самого» и что делает возможной идеализацию идентичности вообще. Конечно, это можно было бы точно показать, отталкиваясь от § 62 *ФТЛ*, посвященного «Идеальности предметностей всех родов по отношению к конституирующему сознанию». [*ФТЛ*: Определенная единственно общая идеальность противостоит множеству “психических” процессов, разъединенных имманентной временной индивидуацией. В этом состоит “трансцендентность” всех видов предметностей по отношению к их осознанию]. Любое разделение предметностей на имманентные и трансцендентные возможно лишь внутри этой более широкой трансцендентности. Она есть особый род “идеальности”, или психической нереальности; она есть то, что само выступает в чистой феноменологической сфере сознания и что этой сфере присуще, вовсе не будучи, однако, реальным куском или моментом сознания.

объект, чем природное сущее. Ибо если он чему-то и сопротивляется и противодействует больше всего, так это всегда эмпирической фактической субъективности. Он никогда, следовательно, не может достичь той абсолютной объективности, которая предложена всякой субъективности вообще в незыблемой идентичности смысла. Вопрос «как возможен объект вообще?» принимает, таким образом, наиболее острую и адекватную форму в *НГ*, когда Гуссерль спрашивает: «Как [58] возможна идеальная объективность?» Вопрос становится чрезвычайно трудным, так как никакая ссылка на природную объективность сущего в мире более не возможна. К тому же, как только достигнут уровень идеальной объективности, там обнаруживаются многочисленные другие ступени.

Несомненно, язык

«построен насквозь из идеальных предметностей; например, слово “Löwe” встречается в немецком языке только один раз, оно образует то, в чем идентичны бесчисленные его высказывания какими угодно лицами» (НГ 368).

Слово, таким образом, обладает идеальной объективностью и идентичностью, поскольку оно не смешивается ни с какими из своих эмпирических, фонетических или графических материализаций. Всегда одно и то же слово имеется в виду во всех возможных языковых жестах<sup>71</sup>. Поскольку оно как идеальный объект

В заключение параграфа Гуссерль остро критикует, в частности, Маха, который вслед за Юмом, но гораздо поверхностнее, свел вещи к комплексам психических данных и объявил их идентичность и бытийственный смысл чистой фикции. Фикция, однако, обладает своим особым способом бытия, своей очевидностью и влечет за собой такие проблемы, которые только с ее же помощью и могут быть решены.]

<sup>71</sup> Ришир (1990) 285 считает это справедливым исключительно для слов типа ‘лев’, что стало бы ясно, как только мы бы взяли слова ‘бытие’, ‘феномен’ или любые другие, чей референт неоднозначен. Однако есть основания полагать, что для Гуссерля это ровным счетом

всегда противостоит языку как таковому, то язык предполагает спонтанную нейтрализацию фактичного существования говорящего субъекта, слов и обозначаемой вещи. Слово является, следовательно, лишь практикой непосредственной эйдетики<sup>72</sup>.

A. de Muralt отмечает вполне правильно, что

«редукция уже имплицитно действует, просто осуществляется без всякого объяснения с того момента, как рассматривается язык сам по себе» (ИФ, фр. изд., р. 124-5).

[59] Здесь речь идет об эйдетической редукции. И в то же время парадоксальным образом именно по этой причине трудно сказать, что

«мышление, движущееся только на уровне языка, необходимо обладать той же установкой, что и феноменологическая редукция: оно находится на одном уровне с эйдетическим миром значений, чистых переживаний» (там же, р. 124).

ничего бы не изменило: а) значение физического референта как такового еще должно быть установлено, произведено; б) значение любого слова остается тем же самым, какой бы смысл ему ни придавался в различных контекстах и горизонтах; именно это и позволяет ему опознаваться как *то же* слово.

<sup>72</sup> Идея языковой нейтрализации существования оригинальна лишь тем техническим и тематическим значением, которое она получает в феноменологии. Разве не была она дорогб уже Малларме и Валери? Но прежде других Гегель предпринял ее широкое исследование. В *Энциклопедии* (кстати, одном из редких гегелевских трудов, которые Гуссерль, по-видимому, прочитал) лев, этот образцовый мученик, уже давал свидетельские показания [игра слов: *martyr* происходит от греческого *μάρτυς*, -*υρος*, свидетель] относительно этой нейтрализации: «При произнесении имени «лев» мы не нуждаемся ни в созерцании этого животного, ни даже в его образе, но его имя, поскольку мы его понимаем, есть безобразное, простое представление. Мы *мыслим* посредством имен» (§ 462, цит. по: Hyppolyte (1953) 39, книге, во многих точках обнаруживающей глубокую близость гегелевского и гуссерлевского мышления).

Гегель пишет также: «Первый акт, которым Адам установил свое господство над животными, состоял в том, что он дал им имена, то есть уничтожил их в качестве сущих» (System von 1803-4, GW Bd. 6, Hamburg 1975, S. 288).

Ибо если феноменологическая редукция сохраняет свой полный смысл, она должна быть также редукцией и конституированных эйдетик, и своего собственного языка, – императив, которому предосторожность «кавычек» удовлетворяет весьма сомнительным образом. Эта трансцендентальная редукция эйдетик, которая в своем самом радикальном импульсе должна склонить нас к новой, неумолимо неизбежной эйдете, а именно эйдете чистого сознания, вызывает на самом деле значительные трудности. Гуссерль отдает себе в них отчет и излагает их с полнейшей ясностью в *И I*<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> «И все же мы не можем безгранично исключать все трансценденции, трансцендентальная чистка не может означать исключение в с е х трансценденций, иначе, хотя и осталось бы чистое сознание, но исчезла бы всякая возможность науки о нем», *И I* § 59, S. 126. В этом параграфе, посвященном необходимой, но трудной редукции формальной онтологии и логики, в тот момент, когда уже исключены все трансценденции материальных эйдетик, Гуссерль заключает о возможности подобной редукции при условии, что будут сохранены «логические аксиомы» (типа принципа непротиворечивости), «чью всеобщую и абсолютную ценность могло бы сделать очевидным описание чистого сознания на примере его собственных данностей» (S. 127). Но по поводу языка этой предельной науки о чистом сознании, по поводу языка, кажется, предполагающего, *по меньшей мере*, сферу формальной логики, которая только что была исключена, не сказано ничего. Однозначность выражения и определенные предосторожности, принятые *внутри* и *при помощи* самого языка (различения, кавычки, неологизмы, переоценка старых слов и возвращение их в оборот и т.д.), навсегда будут для Гуссерля достаточными гарантиями строгости и не-мирской.

Вот почему, несмотря на замечательный анализ языка, несмотря на постоянный, от *ЛИ* до *НГ*, к нему интерес, специфическая проблема языка, его начала и употребления в трансцендентальной феноменологии всегда была исключена или отложена. Особенно это ясно в *ФТЛ* (§ 2, 5) и в *НГ*, где сказано: «В обнаруживающуюся тут общую проблему происхождения языка в его идеальном существовании, обоснованном в реальном мире посредством выражения, записи, мы здесь, конечно, не углубляемся» (*НГ* 369). [*ФТЛ*: § 2, озаглавленный «Идеальность языкового. Исключение относящихся сюда проблем», завершается тем, что Гуссерль выводит из рассмотрения все чувственные воплощения идеальных образований, в том числе действительные и возможные реализации языковых идентичностей.]

[60] Значит, именно в меру своей не-«естественности» язык оказывает опасное сопротивление феноменологической редукции, вследствие чего и трансцендентальный дискурс остается неумолимо ослабленным определенной двусмысленной причастностью мирскому<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> Этую трудность часто подчеркивал Э.Финк (особенно в своей знаменитой статье в *Kantstudien* (1933)). С его точки зрения феноменологическая редукция «не может быть представлена посредством простых предложений естественной установки. О ней нельзя говорить, не трансформируя естественной функции языка» (письмо от 11 мая 1936 г., цит. по: Berger (1941) 65).

И в своей восхитительном докладе об «*операциональных понятиях в феноменологии Гуссерля*» Финк относит известную двусмысленность в употреблении операциональных понятий, таких, например, как «конституирование», за счет того, что «Гуссерль не поставил проблемы трансцендентального языка». Он задается вопросом, можем ли мы после редукции «владеть Логосом в том же смысле, что и раньше», Fink (1959) 229. [В этом докладе, прочитанном по-французски на Гуссерлевском коллоквиуме в Руайоне в 1957 г., Финк объяснил «неопределенность» многих феноменологических понятий (феномен, конституирование, эпохэ) их операциональным употреблением. Финк разделил понятия тематические и операциональные; в первых фиксируется то, что мыслит или имеет в виду философ, вторые же носят исключительно служебный, посредующий характер и лишены функции какого-либо предметного фиксирования. Это *tenui* философской доктрины, или среда видения, которую мы не видим, потому что видим благодаря ей. Границы между двумя этими категориями понятий не строги, и, скажем, ‘редукция’, будучи, бесспорно, понятием тематическим, сохраняет операциональный оттенок. Возможно и отношение дополнительности между двумя понятиями: если одно тематизируется, второе выполняет функции операционального, и наоборот (Финк приводит в пример отношение между бытием и единым в платоновском *Пармениде*). Различие между тематическим и операциональным не ускользнуло от Гуссерля: оно чувствуется в его противопоставлении наивности и рефлексии, но противопоставляются здесь прежде всего жизненные установки или понимающие акты, но не различные употребления понятий. Сказывается то, что Гуссерль не поставил вопроса о трансцендентальном языке. Среди многочисленных проблем возникает и такая: можно ли тематизировать операциональные понятия, так как в той мере, в какой понятие употребляется операционально, оно сохраняет через свой «естественный» смысл «наивность естественной установки». По сути дела, если феноменолог желает покинуть естественную установку, он должен покинуть и ту ситуацию, «которую оби-

---

тает» человек и в которой он пользуется своим языком для называния вещей, обращения к богам и беседы с близкими. Здесь-то Финк и задается вопросом, будет ли феноменолог и после редукции так же владеть языком, как и до.]

Так же и по поводу выражения «интенциональная жизнь» С.Башляр указывает на опасность «незаметного впадения в психологизм», так как «язык игнорирует феноменологическую редукцию и подчиняет нас игру естественной установки», Bachelard (1957) 14-5.

Исходя из проблематики *НГ*, можно прийти, таким образом, к вопросу о том, например, каков скрытый смысл, смысл нетематизированный и догматически усвоенный, слова «история» и слова «начало», который, будучи общим узлом этих значений, позволяет различить между «историей» фактов и интенциональной «историей», между «началом» в обыденном смысле и «началом» феноменологическим и т.д. Каково то единое основание, что позволяет и делает понятной эту дифракцию смысла? Что такое та *история*, то *начало*, о которых можно сказать, что их нужно понимать то в одном, то в другом смысле? Пока понятие начала *вообще* не подвергнуто *критике* как таковое, радикалистскому предприятию всегда угрожает та мифология *абсолютного начала* [*commencement*], которую так замечательно осудил Фейербах в работе «К критике гегелевской философии» (1839).

Эти вопросы могли бы указать на необходимость определенной обновленной и строгой философской и «этимологической» тематики, которая предшествовала бы дискурсу феноменологии. Задача огромная, потому что она предполагает решенными как раз те проблемы, которым она должна предшествовать, особенно проблему истории и проблему возможности исторической филологии. Эта задача, впрочем, по-видимому, никогда не казалась Гуссерлю срочной, даже когда идея «реактивации» языка приобрела в его глазах такое большое значение. В отличие от Хайдегера, он почти никогда не предается этимологическим вариациям, а когда все же это делает (ср. *ФТЛ* § 1), то это не определяет ориентацию его поиска, а следует ей. [Гуссерль начинает свои «Подготовительные наблюдения» к *ФТЛ* с этимологии слова *Слово*, Логос. Он сводит ее к трем значениям: речь, мышление, мыслимое, а также приписывает Логосу идею «разумной нормы».] С точки зрения Гуссерля, было бы абсурдно, если бы смысл не предшествовал – по праву (и право здесь есть весьма трудно дающаяся очевидность) – языковому акту, чья собственная ценность ведь всегда заключается в выражении.

Довольно показательно, что всякое критическое, судебное и трансцендентальное предприятие делается уязвимым из-за неистребимой фактичности и естественной наивности своего языка. В этой уязвимости или в этом призывае к молчанию отдаешь себе отчет во «*исторической* рефлексии о возможности самой судебно-трансцендентальной

Если задуматься над тем, что в *НГ* возможность истории [61] будет указана прежде всего как возможность языка, то можно измерить всю сложность любой попытки редуцировать с помощью какой-то предельной и радикальной трансцендентальной регрессии феноменологию истории, известная независимость которой еще раз получает подтверждение.

[62] Но степень идеальной объективности слова, можно сказать, всего лишь *первична*. Слово «*Löwe*» свободно, а следовательно, идеально по отношению к его чувственным, фонетическим или графическим воплощением только внутри фактически исторического языка.

---

регрессии. Несмотря на свой по необходимости спекулятивный стиль, эта рефлексия всегда ориентируется, не обязательно впадая в эмпиризм, на мир культуры и истории. Внимание к «факту» языка, в который вписывается судебное мышление и в котором стремится высветиться вся судебность, есть возврат к фактичности как к праву прав. Это редукция редукции, открывающая перспективу бесконечной дискурсивности.

Понятно, что этот возврат на себя того мышления, которое стремится лишь обернуться к своим собственным условиям, более трудно дается «мэтру», чем «ученику». Разве уже Гердер в своей *Метакритике к Критике чистого разума* не упрекал Канта в том, что тот не отдает себе отчета в насущной необходимости языка и в его присутствии в самом априорном мыслительном акте? А разве автор *НГ* не заключил также, что язык, укорененный в культурном опыте и истории, делает невозможной или иллюзорной всякую априорность синтетических суждений? Тот скрытый догматизм, который он здесь осуждает, эта не-тематизированность унаследованного языка, предшествующая всякой критической регрессии как ее тень, не та ли это *geschichtslose* «*Naivität*» [неисторическая «наивность»], по поводу которой Э. Финк спрашивал, не наней ли зиждется «методологическая революция в феноменологии»? Ср. Финк (1952) 64-5. Это лишь одна из многочисленных аналогий, которые можно провести между реакцией на кантовский трансцендентальный идеализм и той, что была вызвана трансцендентальным идеализмом Гуссерля. Тем самым, во всяком случае, будет обозначена нередуцируемая близость языка и изначального мышления в области, по природе своей ускользающей от всякой феноменальной или тематической актуализации. Не означает ли эта непосредственность соседство мысли с самой собой? Нам предстоит показать, почему по этому поводу нельзя принять решения.

Но будучи словом немецким, оно остается связанным с определенной реальной пространство-временностью; в самой своей идеальной объективности оно остается соединенным с фактическим существованием данного языка, а значит, с фактичной субъективностью определенного говорящего сообщества. Его идеальная объективность, следовательно, относительна и отличается именно как только эмпирический факт от идеальной объективности слова «*Lion*» французского языка.

Наивысшая – назовем ее *вторичной* – степень идеальной объективности достигается, когда происходит переход от слова к смысловому единству «льва», от «выражения» к тому, что Гуссерль называет в *ЛИ* «интенциональным содержанием» или «единством значения»<sup>75</sup>. К тому же самому содержанию можно примериться, исходя из многих языков, и его идеальная идентичность обеспечивает его переводимость. Эта идеальная идентичность смысла, выраженного словами *Lion*, *Leo*, *Löwe* и т.д., освобождена, таким образом, от всякой фактичной языковой субъективности.

<sup>75</sup> *ЛИ II 1, Einl. § 5 и I-ое ЛИ § 11.* Как и в *ФТЛ*, анализ идеальности языка в *НГ* непосредственно предполагает столь же тонкие, сколь и необходимые различия, которые можно найти в *ЛИ II*, особ. 1 и 2.

В *ЛИ I* понятие «интенционального содержания», или означающее единства, вводит в сферу языка понятие «ноэматического смысла», или «ядерного слова» (*Kernschicht*) ноэмы, понятие, которое в *ЛИ I* уже содержится, но полностью будет развернуто только в *II* (ср. особ. § 90 [Здесь Гуссерль отмечает, что взятая в ее полноте ноэма представляет собой комплекс ноэматических моментов, среди которых только специфически смысловой момент образует “ядерный слой”]). Тем же образом, каким на ядерное единство ноэматического смысла, не являющееся действительностью самого объекта, можно нацелиться различными интенциональными модусами (смысл «дерево» может быть постигнут ощущением, памятью, воображением и т.д.) с тем, чтобы в конце концов сформировать «полную» ноэму со всеми ее характеристиками, так же и идеальное тождество значения допускает доступ к себе многих языков и поддается «переводу» на них. В предисловии ко 2-му изд. *ЛИ* (1913, S. XIV) Гуссерль признает, что для завершенности *ЛИ I* недостает понятия ноэмы и ноэтико-ноэматической корреляции.

Но сам «объект» не есть ни выражение, ни содержание [63] смысла<sup>76</sup>. Живой лев из плоти и крови, схваченный двумя слоями идеальностей, есть реальность природная, а стало быть, случайная; поскольку восприятие чувственной, непосредственно наличной вещи лежит в данном случае в основе идеализаций, случайность льва отразится на идеальности выражения и смысла. Переводимость слова *лев* в принципе не будет, следовательно, ни абсолютной, ни универсальной. Она будет эмпирически обусловлена случайной встречей в рецептирующем созерцании с чем-то подобным льву. Он есть не «умопостигаемая предметность», но «объект рецептивности»<sup>77</sup>. Идеальность его смысла и упоминания

<sup>76</sup> Это различие впервые проанализировано Гуссерлем на множестве примеров в *ЛИ II*, 1, особ. § 12. [Здесь Гуссерль напоминает, что предмет никогда не совпадает со значением (содержанием): различие основывается на разнице между тем, *о чём* и тем, *что* говорится. Примеры, приводимые Гуссерлем, поясняют необходимость такого различия. Многие выражения имеют одно значение, но разные предметы, или, наоборот, называют один предмет разными способами, то есть, присыпывая им различные значения. Выражения ‘победивший под Йеной’ и ‘побежденный под Ватерлоо’ или ‘равносторонний треугольник’ и ‘равноугольный треугольник’ имеют разные значения, но один предмет. Слово ‘конь’ может вступать в разных выражениях в различные ‘предметные отношения’. Другое с собственными именами: ‘Сократ’ может называть разные предметы, так как он разное обозначает, то есть это выражение двусмысленно. Однако ‘там, где слово стоит в одном значении, называет оно тоже одни предметы’. Важно поэтому различать двусмысленные и многозначные слова.]

<sup>77</sup> Разница между двумя типами объективности, равносильная разнице между идеальной предметностью и реальным объектом, пространно описана в *ОС* § 63. Умопостигаемые предметности принадлежат «уровню высшему» по сравнению с предметностями рецептивности. В отличие от последних, они предсформированы не в чистой пассивности чувственной рецептивности, а в предикативной спонтанности. «Способом их изначальной предданности является их производство в предикативной деятельности Я...». Другое различие заключается в их темпоральности (§ 64). Реальный объект обладает своим индивидуальным местом в объективном времени мира, тогда как объект нереальный совершенно свободен от объективного времени, то есть «невременен». Но его безвременность (*Zeitlosigkeit*) или вневременность

удерживается нередуцируемой причастностью к эмпирической субъективности. Это было бы справедливо и в том случае, если все люди могли бы и фактически смогли бы встретить льва и указать на него. От этого связь с антропологической фактической общностью вовсе не была бы редуцирована. А дело в том, что идеальность смысла, как и идеальность языка, рассмотренная сама по себе, является здесь «сцепленной», а не «свободной» идеальностью. Это расслоение на идеальности «свободные» и «сцепленные» в *НГ* только лишь подразумевается<sup>78</sup>; [64] но оно необходимо для его понимания. Оно позволяет нам понять, чем может быть абсолютная идеальная объективность, например, геометрического объекта, и что ее отличает от объективности языка и смыслового содержания как таковых.

(Überzeitlichkeit) есть лишь один из «модусов» временности: всевременность (Allzeitlichkeit).

<sup>78</sup> Оно находит наиболее прямое и наиболее ясное объяснение с точки зрения нашего текста в *ОС* § 65, S. 321. Мы читаем здесь, в частности: «Оказывается, что культурные образования тоже не всегда являются свободными идеальностями, и отсюда получается различие между свободными и идеальностями (такими, как логико-математические образования и любого рода чистые существенные структуры) и цеплеными, которые в своем бытийственном смысле влекут за собой реальность и тем самым принадлежат реальному миру. Всякая реальность здесь возводится к пространству-времени, а именно как форма индивидуального. Но изначально она принадлежит природе; мир как мир реальности обладает индивидуальностью от природы как своего низшего слоя. Когда мы говорим об истинах, истинных положениях дел в смысле теоретических наук и о том, что к их смыслу относится и «раз и навсегда» как телос судящего утверждения, то это свободные идеальности. Они не привязаны ни к какой территории, или обладают своей территорией в Универсуме и в каждом возможном Универсуме. Что касается их возможной реактивации, то они всепространственные и всевременны. Связанные идеальности привязаны к Земле, к Марсу, к определенной территории и т. п.». Однако Гуссерль отмечает тут же, что свободные идеальности, взятые со стороны их «появления», выхода на сцену и их «открытия» на исторически определенной территории тоже являются фактическими и мирскими. Так он возвещает ключевую трудность своей философии истории: каков смысл этой последней фактичности?

Идеальная объективность геометрии абсолютна и не имеет никаких ограничений. Ее идеальность — *претичная* — есть уже не просто идеальность выражения или интенционального содержания, но и *самого объекта*. Всякая привязка к случайности вещей здесь устранена. Возможность перевода (*traduction*), которая путается с возможностью традиции (*tradition*), открыта до бесконечности:

«Теорема Пифагора, вся геометрия существует лишь один раз, как бы часто и даже на каких бы языках ее ни выражали. Она точно такая же на евклидовом “языке оригинала” и во всех «переводах»; и на всех языках та же самая, как бы часто ее чувственно ни выражали, начиная от первоначального произнесения и записи до бесчисленных устных выражений и занесений в письменные и иные записи» (НГ368)<sup>79</sup>.

Смысл этого «лишь один раз» или «раз и навсегда», главный способ идеального существования объекта (отличного, таким образом, от множества [65] к нему относящихся актов и переживаний), по-видимому, был четко определен Гербартом<sup>80</sup> и перенят у него Гуссерлем. Признавая, что многим ему обязан, и хваля его за то, что тот лучше, чем Кант, отлил логику от психологии, Гуссерль, однако, упрекает его за смешение идеальности с нормативностью (ЛИ I § 59).

Этот упрек здесь весьма красноречив. Ибо абсолют-

<sup>79</sup> Риширу (1990) 279–84 позиция Гуссерля кажется «странный», «противоречивой», «двусмысленной», «наивной», «очень неуклюжей». Это неудивительно, если учесть, что Ришир понял, будто, согласно Гуссерлю, геометрические и литературные образования, в отличие от технических инструментов, повторимы идентично и бесконечно количество раз. В этом случае действительно неясно, почему инструменты составляют исключение: сломался молоток, я покупаю точно такой же. На самом деле, комментатор стал жертвой недоразумения, — чтобы не сказать *непонимания*. По Гуссерлю, геометрические, языковые, литературные образования *выразимы* бесчисленное число раз, тогда как существуют лишь единожды. Инструменты же, не обладая отличием от их фактического воплощения идеально-объективным содержанием, действительно повторимы сами по себе.

<sup>80</sup> Herbart (1888) § 120, S. 175.

но объективной, переводимой и традируемой, идеальной объективностью является не любая геометрическая объективность, но объективность *истинная*. Как только преодолены сцепленные идеальности выражения и смыслового содержания, как только достигнута сама идеальная объективность, мы можем столкнуться еще с одним фактическим ограничением: с незначительностью, ложностью или устареванием. Объективный смысл ложного суждения, несомненно, тоже идеален. В силу этого он может быть бесконечно повторен и стать, таким образом, всевременным<sup>81</sup>. Но начало и возмож-

<sup>81</sup> Еще в ОС всевременность простой идеальности тщательно отличена от всевременности значимости [valeur, Geltung]: «При этом следует иметь в виду, что эта всевременность не заключает в себе всевременности как значимости [Geltung]. Мы здесь говорим не о значимости истины, а лишь об умопостигаемых предметностях как о подразумеваемых сущностях и возможных идеально-идентичных интенциональных полюсах, которые как таковые могут быть всякий раз заново “реализованы” в индивидуальных актах суждения, — именно как подразумеваемые сущности; будут ли они реализованы в очевидности истины, это другой вопрос. Суждение, бывшее один раз истинным, может перестать быть таковым, как, скажем, предложение “автомобиль — самое быстрое средство передвижения” теряет свою верность в эпоху авиации. И тем не менее оно может как таковое быть вновь образовано, всевременное в очевидности своей понятности, идентично для любых индивидов, и будет в качестве подразумеваемой сущности обладать надвременной, ирреальной идентичностью, (§ 64c, S. 313–4). Ср. также ЛИ II § 11.

(Переводя немецкое *Vermehrtheiten* как *entité intentionnée*, мы опираемся на перевод ФТЛ, сделанный С. Башляя).

В НГ Гуссерль указывает на идеальную идентичность суждений, которые не только анахроничны по значению, но и противоречивы и абсурдны по смысловому содержанию. Эти анализы не только возвещают и направляют некую феноменологию специфичной идеальности негативных значимостей (заблуждения, абсурда, зла, безобразного и т.п.), но и очерчивают границы «свободы» тех идеальностей, которые, как мы вскоре постараемся показать, будут *всегда «связанными»* какой-нибудь определенной эмпирической темпоральностью или какой-нибудь фактическостью. Ибо что может освободить и *абсолютно завершить* идеальность смысла, уже наделенную в самой себе известной степенью «свободы», так это идеальность *позитивной значимости* (в силу которой очевидность, доходя до суждения, не только *отчетли-*

ность этой идеальной всевременности [66] остаются отмеченными некоторой случайной фактичностью, фактичностью реальности, имеющейся в виде в суждении, или фактичностью субъективных актов. Таким образом, в описательных суждениях, касающихся мирских реальностей, смысл может утратить свою ценность, не теряя в то же время своей всевременной идеальности. Чтобы вернуться к гуссерлевскому примеру, я могу бесконечно повторять как то же самое высказывание: «Автомобиль – самое быстрое средство передвижения», – тогда как я знаю, что оно ложно и более недействительно. Анахрония ценности нисколько не отменяет ухронии или панхронии идеальности. Равным образом, в сцеплениях не-дескриптивной науки, такой, например, как геометрия, ошибка, пристекающая либо от логико-дедуктивного обращения с символами с пустым значением, в которые без нашего ведома вводится чувственная фактичность, либо от какой-нибудь случайности психологического порядка, бессмысленной по отношению к геометрической истине, эта ошибка, стало быть, обладает содержанием, могущим стать идеальным и всевременным. Оно может стать таковым, даже если в ошибке или гипотезе, уже пересекши определенные слои идеальности, истина геометрического «*Sachverhalt*<sup>82</sup>» не достигается, и тема высказывания остается сама по себе сцепленной с фактичностью. Идеальность смысла символически довольствуется разочарованной или неаутентично удовлетворенной интенцией на истину<sup>83</sup>. Остается в силе, что если [67] всевре-

ва, но и ясна). Только она доводит смысл до бесконечной универсальности и всевременности.

<sup>82</sup> Понятие, которое трудно перевести иначе, как тяжелым, странным и неточным, но давно уже освященным выражением «*état-de-choses*» (положение дел).

<sup>83</sup> В *ЛИ II 1 § 11* эти темы уже хорошо развиты. Гуссерль пишет, например: «Однако то, что высказывает высказывание, его содержание,

менность незначительности и возможна, то всегда в смысле эмпирической возможности, то есть случайной вероятности [*éventualité*]. Да и то, она будет удерживаться в своей вероятности лишь смыслом, сохраняющим определенные отношения с интенцией упущеной или преодоленной истины. Только потому, что я знаю, что такое-то предложение было истинным и остается спаянным и воодушевленным интенцией на истину, аутентичностью или «ясностью» (*Klarheit*), – в определенных отношениях эти термины для Гуссерля синонимичны, – я могу поддерживать и возобновлять идеальное единство его смысла. Возможная интенция на абсурд – будь то «бессмыслица» или «нелепость», – чтобы быть тем, что она есть, должна тем же жестом, которым она желает сбить себя с толку, беспрестанно указывать, как бы против своей воли, на телос аутентичности и символически им руководствоваться. Подобно Эвриклу, которого упоминает Чужеземец в *Софисте* [252c], она должна высказывать телос, чтобы ему противоречить.

Это преступление лингвистической идеальности, та-

---

то, что три высоты треугольника пересекаются в одной точке, не есть появляющееся и преходящее. Сколько я или кто угодно будем произносить это высказывание в том же самом смысле, столько раз будет выноситься суждение... Но то, о чем судится, то, что говорится в высказывании, абсолютно одно и то же. Это в строгом смысле этого слова Идентичное, это одна и та же геометрическая истина.

Это справедливо относительно всех высказываний, будь даже то, что они говорят ложно или и вовсе абсурдно. В этих случаях мы тоже различаем между мимолетными переживаниями неких предположений или высказываний их идеальное содержание, значение высказывания как единство в многообразии.

Если недостает «возможности» или «истины», то, конечно, интенцию высказывания можно осуществить «только символически», в созерцании и опирающихся на него категориальных функциях она не сможет черпать той полноты, которая составляет ее познавательную ценность. Ей не будет хватать в этом случае, как обычно говорится, «истинного», «подлинного» значения. Позже мы точнее разберем это различие между интендирующим и наполняющим значением».

ким образом, хорошо описывает движение, аналогичное тому, которое мы описали выше: наука есть одна из форм культуры, но ее чистая возможность появляется только после редукции всей фактической культуры; так же и здесь, будучи языком и подобно языку, лингвистическая идеальность является одной из форм идеальной объективности, но ее чистая возможность появляется лишь в результате редукции всякого [68] языка, и не только всякого фактического языка, но и языкового факта вообще. Гуссерль и уточняет это в своей абсолютной решающей фразе:

«Но идеальности геометрических терминов и теорем, теории, — рассмотренные как чисто языковые образования, — суть не те идеальности, которые высказываются в геометрии и выставляются в качестве истины, — [но] идеальные геометрические предметы, положения дел и т.д. Тематическое, то, о чем сказано (его смысл), где бы оно ни было высказано, отличается от высказывания, которое само во время высказывания никогда не бывает и не может быть темой. И здесь являются темой как раз идеальные предметности, а вовсе не те, которые подпадают под понятие языка» (*НГ* 368)<sup>84</sup>.

Заметим сначала, что в этом предложении смысл высказывания, «тема», «о которой говорится», смешивается с самим объектом, что никогда не могло бы получиться в случае реальных объектов или «сцепленных» идеальных предметностей. С абсолютной идеальностью объекта, объекта геометрического, который является исключительно и насквозь единством собственного истинного смысла, мы впервые преодолеваем или высвобождаем идеальную, но все еще сцепленную объективность языка. Тем самым мы достигаем объективно-

сти, абсолютно свободной от какой бы то ни было фактической субъективности. Вот почему образцовый вопрос о начале объективности не мог быть поставлен по поводу языковой идеальности как таковой, но лишь по поводу того, что имеется в виду через и по ту сторону ее. Но поскольку абсолютная идеальная предметность не обретается на *τόπος οὐράνιος*, то из этого следует, что:

- 1) ее освобождение от всякой фактической субъективности лишь обнажает ее связи *de-jure* с трансцендентальной субъективностью,
- 2) ее историчность существенна и внутренне ей присуща.

[69] Так обнаруживается во всей своей загадочной глубине пространство *трансцендентальной историчности*. Только определив и подготовив во всей его специфичности трудный доступ к этому пространству, смог Гуссерль поставить историко-трансцендентальный вопрос, который сосредоточивает в себе все беспокойство текста:

«Именно идеальных предметностей, тематических в геометрии, и кажется теперь наша проблема: как геометрическая (равно как и всех прочих наук) идеальность из своего изначального внутриличного источника, в котором она представляет собой образования в пространстве сознания души первого изобретателя, достигает своей идеальной объективности?» (*НГ* 368-9).

## VI

Ответ Гуссерля прям и быстр. Он напоминает удивительный *пируэт*. Только «*посредством языка, в котором она обретает, так сказать, свою языковую плоть*» (*НГ* 369), достигает идеальность объективности. Это, пишет Гуссерль, «*нам уже заранее ясно*». Единственным вопросом остается «*Quomodo*»:

<sup>84</sup> Эта фраза, придающая в этом определении наибольшую и наиболее острой центральному вопросу *НГ*, была добавлена Гуссерлем в машинописную распечатку текста, сделанную Финком. Ее нет в версии, опубликованной в 1939 г.

В заключение анализа того же типа Гуссерль писал в *ФТЛ*: «*речевые выражения «есть» не тематические цели, но тематические указатели*» (§ 5, S. 24).

«Но как языковое воплощение из лишь внутрисубъективного делает образование обективным, таким, что, скажем, геометрическое понятие или положение дел действительно становится для всех понятным и значимым в своем идеальном геометрическом смысле, понятное уже в языковом выражении как геометрический дискурс, как геометрическое положение?» (НГ 369).

Невольно удивишься. С таким терпением вырвав тематическую истину «положения дел» из оков языковой идеальности и всех прочих «сцепленных» идеальностей, Гуссерль, кажется, вновь нисходит к языку как к необходимой среде и условию возможности абсолютной идеальной объективности и самой истины, которая не была бы тем, что она есть без этого введения в историческое и интерсубъективное обращение. Не возвращается ли Гуссерль таким образом к языку, к культуре и истории, которые он редуцировал, чтобы дать появиться чистой возможности истины? Не «сцепливает» ли он снова [70] то, что сам описал как абсолютную «свободу», чтобы теперь ввести его в историю? Не будет ли он теперь обязан отменить потихоньку все редукции, чтобы вновь обнаружить реальный текст исторического опыта?

На самом деле, — и в этом состоит, на наш взгляд, самая интересная трудность текста, — Гуссерль предпринимает как раз прямо противоположное. Его *возврат к языку*, как и его *возврат к культуре и истории* вообще, несет в своем конечном осуществлении замысел самой редукции. Само по себе преодоление «сцепленной» идеальности, направленное к теме истины, есть редукция, обнаруживающая независимость истины по отношению ко всякой фактической культуре и всякому фактическому языку вообще. Но опять же дело заключается лишь в том, чтобы обнажить зависимость юридическую и трансцендентальную. Несомненно, геометрическая истина пребывает по ту сторону всякого частического языкового подхода как такового, за которого бы фактически отвечал всякий субъект, говоривший

рящий на определенном языке и принадлежащий к определенному культурному сообществу. Но объективность этой истины не смогла бы конституироваться без чистой возможности некоторой информации в чистом языке вообще. Без этой чистой и существенной возможности любое образование геометрического порядка осталось бы невыразимым и изолированным. В этот момент оно оказалось бы *абсолютно сцепленным с психологической жизнью фактичного индивида*, фактического сообщества или даже с определенным моментом в этой жизни. Оно бы не стало ни всевременным, ни общепонятным<sup>65</sup>: оно бы не было тем, что оно есть. Что геометрию можно высказать, не есть, следовательно, внешняя и случайная возможность некоего выпадения слова в тело или некоей ошибки в ходе истории. Слово больше не является простым выражением [71] (*Ausserung*) того, что и без него уже было объектом: взятое в своей изначальной чистоте, оно *конституирует* объект; оно есть конкретное юридическое условие истины. Парадокс заключается в том, что без того, что выглядит как впадение снова в язык — и тем самым в историю, — впадение, которое отчуждает идеальную чистоту смысла, он остался бы эмпирическим образованием, запертым в качестве факта в психологическую субъективность, в голову изобретателя. Историческое воплощение не сцепляет, а, наоборот, высвобождает трансцендентальное. Следует поэтому переосмыслить это последнее понятие.

<sup>65</sup>

Тем самым всевременность и универсальная понятность, хотя и будучи конкретны и переживаемы в качестве таковых, оказались лишь редукцией фактичной исторической темпоральности и фактичной географической пространственности. «Сверхвременность» (*Überzeitlichkeit*) или «безвременность» (*Zeitlosigkeit*) не определены в своей трансцендентности или в своей негативности иначе, как только *по отношению* к темпоральности мирской и фактичной. Как только эта последняя редуцирована, они обретают черты всевременности (*Allzeitlichkeit*), конкретного модуса темпоральности вообще.

Является эта предельная редукция, которая обнаруживает трансцендентальный язык<sup>86</sup>, революционной внутри гуссерлевского мышления? Опровергает ли предшествующую философию языка этот возврат к говорящему субъекту, конституирующему идеальный объект и, следовательно, абсолютную объективность? М.Мерло-Понти говорил в этой связи о «*потрясающем контрасте*» между *НГ*, с одной стороны, и *ЛИ*, с другой<sup>87</sup>. *ЛИ* были заняты, несомненно, больше тем, что отвечает лишь первой фазе описания в *НГ*: автономией идеальных конституированных объектов по отношению к языку, тоже конституированному. Но дело заключалось прежде всего в том, чтобы в противовес субъективистскому психологии отделить идеальный объект от всякой субъективности и всякого эмпирического языка, которые могли по сути только «затемнить» прозрачные, однозначные и объективные значения чистой логики. Но возврат к изначальности говорящего субъекта больше не контрастирует [72] с первым подходом к языку, как «идеализм» *ИИ* контрастировал, как думалось, с мнимыми «логицизмом» или «реализмом» *ЛИ*. Речь идет просто о том, чтобы заключить в скобки конституированный язык – то, что Гуссерль продолжал делать в *НГ* и в *ФТЛ*, – чтобы затем обнаружить изначальность конституирующего языка.

*Конституировать* идеальный объект значит поместить его в постоянное распоряжение чистого взгляда.

И, однако, прежде чем быть вспомогательной, конституированной и преодоленной тем актом, что направлен на истину смысла, языковая идеальность есть среда, в которую идеальный объект откладывает себя, будто что-то оседающее или складывающееся. Но в данном случае изначальный акт *сдачи на хранение* [*consignation*] – это не запись какой-то личной вещи, но производство общего объекта, то есть *объекта*, изначальный собственник которого экспроприирован. Теперь язык хранит истину, чтобы на нее можно было смотреть в отныне уже не эфемерном свете ее пребывания, а также и для того, чтобы она прирастала. Ибо не может быть никакой истины без этого накопления [*thésawrisation*]: оно не только хранит и удерживает истину, но и без него даже невозможно представить никакой истинностный проект и никакую идею бесконечной задачи. Вот почему язык – это тот элемент традиции, в котором по ту сторону индивидуальной конечности возможно удержание и предварение смысла.

В этом отношении между ранним и поздним мышлением Гуссерля так мало разрыва или контраста, что в *ЛИ* можно найти целые страницы, посвященные существенной функции «*Dokumentierung*», «*духовной телесности*» языка и высказыванию как осуществлению истинностной интенции, которые можно без изменений вписать в *НГ*<sup>88</sup>. Это еще более [73] справедливо приме-

<sup>86</sup> Выражение «трансцендентальный язык», которым мы здесь пользуемся, не имеет значения «трансцендентального дискурса». Это последнее понятие, которое мы упоминаем выше, использовалось Финследом в смысле дискурса, *приспособленного* для трансцендентального описания. Мы говорим здесь о трансцендентальном языке в той мере, в какой он «конститутивен» по отношению к идеальной объективности и в какой он не смешивается в своей чистой возможности ни с каким эмпирическо-фактическим языком.

<sup>87</sup> Merleau-Ponty (1952) 91, или то же (1960) 105.

<sup>88</sup> Так, например, Гуссерль пишет: «Любое теоретическое исследование, хотя оно и не движется исключительно в актах выражения или даже в законченных высказываниях, завершается все же в конце концов в выражениях. Только в этой форме становится истинна и, особенно, теория непреходящим достоянием науки, она становится письменно обеспеченным и всегда доступным богатством знания и устремленного вперед исследования. Являются ли связи между мышлением и языком, равно как и способы проявления законченного суждения в форме высказывания сущности необходимыми или нет, в любом случае ясно, что суждения, принадлежащие высшей интеллектуальной, а особенно научной, сфере, едва ли осуществимы без языкового выражения» (*ЛИ II*, Einl. § 2, S. 3-4).

нительно к *ФТЛ* (особ. § 1-5<sup>89</sup>) и *КМ* (§ 4<sup>90</sup>). Каждый раз Гуссерль начинает с того, что вырывает мышление за пределы того, чем оно было бы «просто в актах выражения», чтобы уточнить затем, что оно не смогло бы стать «истиной» без этого «представления» и того «сообщения другому», о котором шла речь и в *ЛИ II* (1, Einl. § 3, S. 10).

Ибо признать за языком то, что конституирует абсолютную идеальную объективность в той же мере, что

<sup>89</sup> Первые пять параграфов своих *Подготовительных размышлений к ФТЛ* Гуссерль начинает с проблем языковых. Они неизбежны уже вследствие вплетенности языка в само значение слова Логос. И мышление, и речь участвуют в суждении как мысли (§ 1). Дискурс о речи требует, конечно, немедленных различий (§ 2). Следует различать реально говоримую речь от языка, то есть от «самых слов и высказываний». Первая уникальна, сингулярна, вторые могут быть сколь угодно раз повторены, оставаясь «теми же самыми», причем эта «тожесамость» носит чисто языковой, а не какой-то логический характер. Это дает нам право говорить об идеальности языка. Язык обладает той же объективностью, что и предметы духовного или культурного мира, а не просто физической природы. Телесность языка есть телесность духовная. Именно в этой своей духовности значим язык для логиков. Язык есть, далее (§ 3), одно из (не единственное!) выражений мысли. Здесь Гуссерль специально оговаривает, что подразумевает только речь в ее «нормальной функции»: исключается речь попутная или лгуня. Единству такой речи соответствует единство *мнения*, того, что мнится, имеется в виду, обозначается в речи. Внутри каждого высказанного желания, мнения и т.д. следует различать речь о желании и само желание (то есть мнение, имение в виде желания) и т.д. В § 4 и 5 Гуссерль проясняет рабочее поле логики, выделяя особый теоретический, научный разум и на нем основывающиеся науки, каждая из которых, таким образом, уже является в каком-то смысле некоторой логикой. Материалом для дальнейшего анализа послужит смысловая сторона именно научной речи и научных суждений.

<sup>90</sup> Здесь Гуссерль, среди прочего, определяет очевидность через суждение. Суждение имеет в виду нечто, что будто бы таково. Согласие суждущего акта с содержанием суждения мы называем правильным, справедливым и т.д. суждением. Если суждение осознанно, то мы имеем дело с очевидностью, точнее, с предикативным ее типом. Если же оно претендует на научность, то оно должно еще и быть ясно выражено, зафиксировано и стремиться к абсолютному, то есть абсолютно недостижимому, обоснованию.

выражает ее, разве не означает это объявить или повторить в другой форме, что трансцендентальная интерсубъективность есть условие объективности? По сути, проблема начала геометрии заставляет коснуться и проблем конституирования интерсубъективности и феноменологического начала языка. Гуссерль вполне отдает себе в этом отчет<sup>91</sup>. Но в *НГ* он не рискует на это трудное попятное движение, даже если оно «здесь и обнаруживает себя» (*НГ* 369). Пока достаточно знать, (если не как, то хотя бы) что язык и сознание человеческого сообщества выступают солидарными возможностями, [74] уже данными в тот момент, когда возникает возможность науки. Горизонт сообщества предполагает горизонт мира, он отделяется и присоединяет свое единство к единству мира. Разумеется, мир и сообщество означают здесь одну, но бесконечно открытую тотальность возможных опытов, а не этот мир и это сообщество, чья фактичность всегда служила для Гуссерля лишь переменным примером. Сознание со-общества в одном и том же мире основывает возможность универсального языка. Человечество отныне осознает себя «как непосредственное или опосредованное языковое сообщество» (*НГ* 369).

По этому поводу нам нужно отметить три важных момента:

1. В горизонте этого сознания со-общества «предпочитительным является» «зрелое нормальное» человечество, одновременно «и в качестве горизонта человечества, и в качестве языкового сообщества». Тема взрослой нор-

<sup>91</sup> Уже в *ФТЛ* по поводу «идеализирующих предпосылок логики» и связывая проблему конституирования с проблемой выражения, Гуссерль заявил в заключение: «Конститутивная проблема опять расширяется, если подумать о том, что исключенное из наших логических рассуждений языковое выражение является для интерсубъективного мышления и для интерсубъективности idealiter бытийно-верной теории сущностной предпосылкой и вместе с тем влечет за собой идеальную идентифицируемость» (§ 73, S. 166).

мальности, которая стала занимать в гуссерлевских анализах все больше и больше места, здесь рассматривается как нечто само собой разумеющееся. Не будем на ней настаивать<sup>92</sup>, несмотря на серьезность проблем, которые она, по-видимому, ставит перед трансцендентальной философией, а именно: как зрелость и нормальность могут дать повод для строгой эйдетико-трансцендентальной детерминации? Можно ли рассматривать взрослую нормальность иначе как эмпирическую и фактичную *модификацию* трансцендентальных универсальных норм, в классическом смысле этого слова, от которых всегда зависят другие эмпирические «случаи», — безумие и детство? Но и классическое понятие «трансцендентального» Гуссерль переворачивает вплоть до того, что наделяет смыслом идею трансцендентальной патологии<sup>93</sup>. Понятие «предпочтительности» /75/ (взрослой нормальности) обозначает здесь предварительное вмешательство телоса в эйдос. Чтобы достичь эйдоса человечества и языка, определенные люди и говорящие субъекты — сумасшедшие и дети — не суть *хорошие примеры*. И это, несомненно, оттого, что они не обладают строго определяемой собственной чистой сущностью. Но если это так, то обладает ли ей взрослая нормальность, которая начинается с концом детства и кончается с рождением безумия? Все дело в том, что выражение взрослой нормальности является здесь не каким-то данным эйдетическим определением, а указателем идеальной нормативности, находящейся на горизонте фактически нормальных взрослых. В той мере, в какой мы растем в мире духа и, следовательно, истории, эйдос перестает быть сущностью, чтобы стать нормой, а горизонтное понятие постепенно заменяет собой структурное и сущностное.

2. Возможность горизонта универсального языка — опосредованного или непосредственного — рискует столкнуться с существенными трудностями и ограничениями. Она прежде всего предполагает разрешенную опасную проблему возможности «чистой грамматики» и «априорных норм» языка, возможность, которая никогда не переставала быть для Гуссерля чем-то само собой разумеющимся<sup>94</sup>. Она предполагает далее, что «все имеет свои имена или называемо в каком-то более широком смысле, то есть может быть выражено в языке».

<sup>92</sup> Ср. ЛИ II, 4. О верности Гуссерля этой теме и о том философском выборе, который им руководил, ср. особ. S.Bachelard (1957) 60-3. [Башляр: Согласно Гуссерлю, априори, которое мы должны выявить в языке, нельзя смешивать с теми общими характеристиками, которые обнаруживаются средствами сравнительной и исторической грамматики. Здесь Гуссерль подхватывает идею универсальной грамматики, над которой работал рационализм XVII и XVIII веков. Уже возможность вопроса ‘как немецкий, латинский, китайский... языки выражают множественное число?’ или любую другую языковую категорию свидетельствует о правомочности универсальной грамматики. Следует воздерживаться, впрочем, от напрашивающейся критики, чтобы не прийти к суждениям «пристрастным и наивным». В отличие от ЛИ, в ФТЛ выражение ‘чистая грамматика’ встречается редко. Означает ли это, что Гуссерль отказался от самой ее идеи? С.Башляр полагает, что нет. Действительно, ЛИ приходит к логической тематике после долгих подготовительных штудий, для которых опосредующей темой служит язык, тогда как ЛФТ сразу начинает с проблематики подлинно логической. Но нельзя забывать, что язык в ЛИ является исключительно темой опосредующей. В самом 4-ом ЛИ выработка чистой грамматики лишь служит созданию оснований для логики. Во 2-ом издании он уже предлагает заменить выражение ‘чистая грамматика’ на ‘чисто логическая грамматика’. В том же 2-ом издании Гуссерль уточняет, что его интересуют только сферы грамматического априори, входящие в рамки собственно логики. Такая тенденция была реакцией Гуссерля на падение интереса к априорной грамматике, характерное для современной лингвистики, увлеченной эмпирическими методами.]

<sup>93</sup> Мы предпочитаем вернуться к ней в другом месте.

<sup>94</sup> В *Кризисе* кризисный феномен представлен как «болезнь» европейского общества и культуры, болезнь «неестественная» и не поддающаяся никакому «естественному лечебному искусству». У этой патологии есть, кстати, и глубокий этический смысл определенного впадения в «пассивность», неспособности сделать себя «ответственным» за смысл в аутентичной деятельности или «реактивации». С точки зрения смысла техническая деятельность как таковая, включая и науку, есть пассивность; она есть болезненная лихорадка, пропадки бреда.

«...Каждый может обсуждать как объективно сущее то, что налично в окружении его человеческого мира [in der Umwelt seiner Menschheit da ist]» (НГ 369-70). Другими словами, какими бы разнородными ни были сущностные структуры различных конституированных языков и культур, перевод в принципе есть задача всегда возможная: два *нормальных* человека всегда априори<sup>95</sup> будут обладать сознанием [76] своей общей принадлежности одному и тому же человечеству, живущему в одном и том же мире. Языковые различия – и все то, что они за собой влекут, – предстанут им на фоне одного априорного горизонта или структуры: языкового сообщества, то есть непосредственной уверенности в том, что они оба суть говорящие субъекты, могущие подвергать обозначению только то, что принадлежит горизонту их мира как нередуцируемому горизонту, общему их опыту. Из чего вытекает, что они всегда смогут, непосредственно или нет, сойтись перед лицом одного и того же естественного сущего, которое они всегда будут в состоянии высвободить из-под надстроек и культурных категорий, на нем основанных (*fundiert*), и единство которого всегда сможет предоставить им последнюю судебную инстанцию во всяком *недоразумении*. Сознание того, что находишься перед *той же* вещью, перед объектом, который воспринимается как *таковой*<sup>96</sup>, есть созна-

<sup>95</sup> Хотя все-таки нужно, чтобы они встретились. Речь, таким образом, идет только об априори материальном, а значит, в каком-то смысле случайному.

<sup>96</sup> Это «как таковой» сущностного и объективного единства объекта играет здесь решающую роль. Оно отличает в особенности интерсубъективность человеческую от той, которая устанавливается между животными, между людьми и животными, детьми и т. п. Все эти конечные сообщества также основываются на чувстве присутствия в одном и том же мире, перед одними и теми же вещами и т.д., но в сознании не-объективном, не-теоретическом, в таком, которое не обращается к объекту «как таковому», независимому и выступающему полюсом бесконечной детерминации. В этих низших сообществах тоже может иметь место какая-нибудь специфическая феноменология. Им посвя-

ние какого-то чистого и докультурного мы. Здесь возвращение к до-культуре есть не регрессия к культурной примитивности, а редукция определенной культуры, теоретическая операция, являющаяся одной из наиболее высоких форм культуры вообще. Это объективное, чисто естественное сущее принадлежит чувственному миру, который становится первоосновой общения, постоянным шансом переоткрытия языка. Будучи наиболее универсальной стихией, наиболее объективно нам явленной и поставляющей сырье для всякого чувственного объекта, сама земля, эта *образцовая стихия* (она естественным образом более объективна, постоянна, прочна, устойчива и т.д., чем другие *стихии* и в каком-то более широком смысле включает их в себя) закономерно предоставляет почву для [77] первых идеальностей, а следовательно, для первых абсолютно универсальных и объективных *идентичностей*, а именно счета и геометрии.

Но докультурная чистая природа всегда уже скрыта, закопана. То есть она как предельная возможность коммуникации есть некий род недоступного под(-земного)-идеала [*infra-idéal*]. Нельзя ли в таком случае сказать обратное тому, что сказал Гуссерль? Не являются ли как раз не-коммуникация и недоразумение горизонтом культуры и языка? Бессспорно, недоразумение всегда является фактичным горизонтом и конечным указателем правильного понимания как своего бесконеч-

щены важные неизданные фрагменты Гуссерля. [Они были изданы Изо Керном в *Гуссерлиане* в 1973 г. в тт. 13-15 под единственным заголовком *К феноменологии интерсубъективности*. Здесь Гуссерль рассматривает, в частности, нормальную и аномальную аптерцепцию («дети, животные, безумцы» (т. XIV, *Приложение XII, XIII*), взаимодействие «нормальных и аномальных людей» (т. XV, *Приложение II*), участие аномальных людей в конституировании мира (Текст № 10), ступенчатый взаимоперевод относительных нормальностей и аномалий (*Приложение XIII*), первое вчувствование в новорожденного (*Приложение XLV*), человеческие и животные монады (*Приложение XLVII*), понимание животных (Текст № 35).]

ного полюса. Но хотя этот последний необходим, чтобы язык мог состояться, не есть ли конечность нечто существенное, то, что никогда не может быть радикально преодолено?

Тем более, что абсолютная переводимость приостановится, как только означаемое будет невозможно перевести, прямо или косвенно, в модель объективного и чувственного сущего. Все измерения языка, не поддающиеся этой абсолютной переводимости, останутся отмеченными эмпирической субъективностью, индивидуальной или общественной. Моделью языка является для Гуссерля объективный язык науки. Язык поэтический, чьими значениями не являются *объекты*, не обладает в его глазах трансцендентальной ценностью. Это не имело бы никаких последствий внутри гуссерлевского мышления, если бы оно не представляло собой и углубления субъективности. Однако именно субъективность вообще, как эмпирическая, так и трансцендентальная, уже очень рано показалась ему недоступной языку прямому, однозначному и строгому. Фундаментальная субъективность невыразима. Уже в *ФВСВ*, по поводу предельной идентичности конститutивного потока имманентного времени и абсолютной субъективности, Гуссерль приходит к выводу: «*Для всего этого нам не хватает названий*»<sup>97</sup>. И в [78] неизданных рукописях группы С оproto- temporальности он задается вопросом о том, не выходит ли дообъективная темпоральность, дотемпоральность (*Vorzeit*) за пределы всякого дискурса (*unsagbar*) для «феноменологизирую-

<sup>97</sup> § 36, S. 75 [русск. изд., с. 79]. Ср. в том же смысле тонкий анализ в *ЛИ*, посвященный выражениям, «лишенным объективного смысла», таким, как личные местоимения, которые непосредственно «указывают», но не дают предмета для созерцания. «Слово Я не в силах само по себе вызвать особого представления о Я, которое определяло бы его значение в некоей данной речи. Не то со словом Лев, способным само по себе вызывать представление о льве» (*ЛИ II*, § 26, S. 83).

щего Я»<sup>98</sup>. Таким образом, язык, традиция и история суть только в той мере, в какой они выходят на поверхность.

3. Мир как бесконечный горизонт всякого возможного опыта является, следовательно, «*вселенной объектов, выражимой на языке в своем бытии и так-бытии*» (*НГ* 370). Таким образом проясняется значение мира как горизонта, то есть как общего места, открытого бесконечности, горизонта всего, что может нам встретиться, перед нами и для нас. Перед нами и для нас, значит, в качестве данного объекта. Значит, мир принципиально определим дательным<sup>99</sup> и горизонтальным измерением воспринятого-взглядом-бытия, объект которого всегда должен быть способным оказаться *теоремой*. Своей образцостью геометрия обязана, несомненно, тому обстоятельству, что она, материальная «*абстрактная*» наука, занимается пространственностью тел (которая есть не что иное, как одна из эйдетических составляющих тел), то есть тем, что придает смысл понятию горизонта и объекта. Несмотря на все вдохновляющие феноменологию противоборствующие мотивы, преимущество, которым она наделяет пространство, во многих отношениях примечательно. Оно свидетельствует о той «*объективистской*» тенденции, с которой Гуссерль так энергично борется и которая является при всем при том *фазой*, необходимым, а значит, и не

<sup>98</sup> [Рукопись] C 13/II, S. 9, датированная 1934 годом.

<sup>99</sup> Мотив данности (*Gegebenheit*), интересовавший после Гуссерля Хайдеггера, Сартра, Левинса, получит весь свой размах в последующих произведениях Деррида, от *Голоса и феномена* вплоть до последних, а также у других исследователей, прежде всего у Ж.-Л. Мариона, придавшего этой проблематике теологическое измерение. Контекст темы, как он намечен у Гуссерля, лежит в поиске необъективирующей рациональности, в актуализации момента откровения, возможного при условии пассивности (пассивный синтез) и отказа от презентации. Идеальность, суть которой только и состоит в чистой данности, может быть дана и фактически только через обнаружение трансцендентного в имманентном (по знаменитой и много обсуждавшейся во французской феноменологии формуле Гуссерля).

поддающимся редукции движением мысли. Это напряжение между объективизмом и трансцендентальным мотивом, так замечательно описанное в *Кризисе*, придает феноменологии свой глубокий ритм. Проблема геометрии в этом отношении весьма показательна.

Действительно, геометрия есть наука о том, что – в тех объектах, которые Земля, *наше общее место*, [79] может поставлять до бесконечности, – есть абсолютно объективно, о пространственности как поле согласия с другими людьми<sup>100</sup>. Но если объективная наука о земных вещах возможна, то объективная наука о Земле как таковой, о почве и основании всех предметов, так же радикально невозможна как наука о трансцендентальной субъективности. Трансцендентальная Земля не есть предмет и никогда не сможет им стать; и возможность геометрии строго дополнительна невозможности того, что можно назвать «гео-логией», объективной наукой о

<sup>100</sup> О теме «наша Земля» как «жизненный мир в широком смысле этого слова» для человечества, живущего одним сообществом, где можно «понять друг друга» в общении, которое должно называть и вообще проходить через относящиеся к нашей Земле вещи, см. *ОС* § 38, S. 188-94. Этот параграф, вдохновленный теми же идеями, что и цитируемый ниже фрагмент о Земле, благодаря своей разработанности прекрасно поясняет разбираемый нами фрагмент. Единство Земли здесь основывается на единстве и единичности темпоральности, «базисной формы», «формы всех форм». [Воспоминания, которыми делится со мной другой человек, относятся к происходившему в другой среде, другой стране и эпохе, но, однако, все в том же объективном мире, в котором мы и сейчас находимся]. Этот жизненный мир – Гуссерль употребляет здесь этот термин в максимально широком смысле – можно назвать нашей Землей или человечеством, состоящим в сообществе возможного взаимопонимания. Единство жизненного мира гарантировано его привязкой к объективному времени, ко времени дающему, в которое встроены все *данные* времена. Это единое время есть единственная форма всякой индивидуальной предметности. Любые восприятия, любой опыт друг друга понимающих индивидов стоит во временном сцеплении, временной взаимосвязи, укорененной в едином времени, конституированном в их индивидуальных временах. (Заметим, что такой стройкий, почти физиалистский объективизм довольно неожидан для текста, практически современного *Кризису*.)

самой Земле. В этом заключается смысл того фрагмента<sup>101</sup>, который, скорее, *редуцирует*, чем [81] «от-

<sup>101</sup> Этот фрагмент, озаглавленный «Фундаментальные исследования феноменологического истока пространственной природы» (*Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der räumlichen Natur*), датирован мае 1934 г. и был опубликован в *Farber* (1935) 307-25. С точки зрения науки о пространстве, он намечает движение, аналогичное развитому в *НГ*, но направленное, скорее, в сторону кинематики. То есть он дополняет *НГ*, хотя здесь Гуссерль и уточнил, что для него геометрия есть лишь название для всей математики чистой пространство-временности.

Этот текст, очень непосредственный и мало отредактированный, представлен как предисловие к «науке о начале пространственности», «телесности», «природы в смысле естественных наук», к «Трансцендентальной теории познания в естественных науках». Сначала Гуссерль задается вопросом о смысле мира в *бесконечном* открытии моей среды, границы которой я всегда могу преодолеть. Определенным представлениям, будь то «негров» или «греков», о мире он противопоставляет коперниковское «Мы, коперниканцы, мы, люди Нового времени, говорим: Земля еще не “вся природа”, она лишь звезда в бесконечной Вселенной. Земля есть шарообразное тело, в своей целостности воспринимаемое, конечно, не сразу и не одним человеком, а в примордиальном синтезе как единство отдельных взаимосвязанных опытов. И все-таки тело! Пусть оно и является для нас почвой опытного восприятия всех тел в опытном генезисе нашего представления о мире» (р. 308).

Затем Гуссерль «редуцирует» коперниковский тезис, выявляя в качестве его трансцендентальной предпосылки достоверность некоей Земли как источника любой кинетической объективной определенности. Речь идет о том, чтобы обнаружить [букв. ‘выкопать’] Землю, обнажить изначальную почву, погребенную под осадочными завалами научной культуры и объективизма.

Ибо Земля не может стать подвижным телом: «Движение осуществляется на Земле или по Земле, от нее, к ней. Сама Земля в ее изначально представленном виде не движется и не покоятся; только по отношению к ней покой и движение впервые обретают смысл. Лишь затем Земля “движется” или покоятся, – как и все небесные тела, и она в качестве одного из них» (р. 309).

Земля есть последнее основание нашей *Mitmenschheit*, поскольку «она для всех одна и та же, на ней, в ней, над ней те же тела, на ней обретающиеся – «на ней» и т.д. те же телесные (*leiblichen*) субъекты, субъекты тел (*von Leibern*), которые для всех суть тела в некотором измененном смысле. Но для всех нас Земля есть почва, а не тело в полном смысле этого слова» (р. 315).

Однако к концу этого текста Земля приобретает смысл более формальный. Здесь уже речь идет не о вот этой Земле (изначальное *здесь*, фактичность которого в конечном итоге нередуцируема), а о некоем *здесь* и о некоей почве *вообще* для определения тел-предметов *вообще*. Ибо если бы я достиг в полете другой планеты, и если бы я, говорит Гуссерль, смог наблюдать Землю как тело, у меня было бы «две Земли в качестве почвенного тела». «Но что значит две Земли? Два куска одной-единственной Земли с одним-единственным со-человечеством [Mitmenschheit]» (р. 317–8). Раз так, то именно единство совокупного человечества определяет единство почвы как такового. Это единство совокупного человечества соответствует единству мира как бесконечно-му горизонту опыта, а не единству вот этой земли. Мир, не являющийся фактичностью вот этого исторического мира, как часто напоминает Гуссерль, есть почва почв, горизонт горизонтов, и именно к нему возвращается трансцендентальная незыблемость, присыпываемая Земле, оказывающейся, таким образом, лишь ее фактичным признаком [index]. В силу того же самого, – коррелятивным образом, – человечество оказывается лишь факто-антропологическим признаком субъективности и интерсубъективности вообще, исходя из которого всякое изначальное *здесь* может возникнуть на базе Живого Настоящего, того абсолютного покоя и настоящия [maintenance] начала, в котором, по-средством которого и для которого появляется любая темпоральность и любое движение.

Тем же образом, каким он редуцирует коперниканскую «относительность», Гуссерль редуцирует в другом месте «относительность» эйнштейновскую: «Где будет теперь подвергнута критике и прояснению та мощная часть метода, которая ведет от наглядной среды к математическим идеализациям и к интерпретациям их как объективного бытия? Внесенные Эйнштейном преобразования касаются формул, в которых отражается идеализированный и наивно объективированный фюзис. Но кбр формулы вообще, как математическое объективирование вообще приобретают смысл на почве жизни и напичко-наглядной среды, об этом мы ничего не узнаем, и, таким образом, Эйнштейн оставляет непреобразованными то пространство и то время, в которых протекает наша живая жизнь» (*Кризис* S. 343). То же и в § 34b *Кризиса*, где аналогичный анализ исследует объективизм эйнштейновской относительности. [Использование аппарата, как, например, для опыта Майкельсона, не отменяет того, что ученый опирается в качестве предпосылки на общий ему с другими людьми мир опыта, жизненный мир. Ученые в их тематической установке на «объективную истину» норовят отделаться от этого мира как от «лишь субъективно-релятивного», тогда как он как источник очевидности обосновывает, в конечном итоге, теоретико-логическое бытийное значение всякой объективной проверки (Bewährung).]

*вергает*<sup>102</sup> коперниканскую наивность и показывает, что Земля в своей архи-изначальности не движется. Так же, как собственное тело (в качестве изначального *здесь* и *нулевой точки* всякой *объективной* детерминации пространства и пространственного движения) само по себе не движется в этом пространстве в качестве объекта, так же, по аналогии, Земля как изначальное тело, тело-почва (*Bodenköper*), исходя из которого только и становится возможной коперникова детерминация земли как тела-объекта, не есть сама по себе тело среди других тел в механической системе. Изначально она не движется так же, как наше тело, и так же не покидает неподвижности своего *здесь*, зиждящегося в настоящем. Земля, таким образом, претерпевает покой абсолютного *здесь*; покой не такой, как покой предмета, то есть покой как «способ движения», но Покой, по отношению к которому появляются и мыслятся движение и покой как таковые. Покой почвы и горизонта в их общем начале и конце. Земля есть, на самом деле, одновременно по сю и по ту сторону всякого тела-объекта. Она предшествует всякому телу-объекту – в особенности коперниканской земле – как почва, как *здесь* своего относительного проявления. Но она превосходит всякое тело-объект как его бесконечный горизонт, поскольку ее никогда не исчерпывает никакая работа по объективации, которая на ней происходит: «Земля есть целое, чьими частями... являются тела, но как “целое” она не есть тело». Таким образом, наука о пространстве существует лишь в той мере, в какой точка отсчета этой науки не есть в пространстве.

<sup>102</sup> Тран-Дук-Тао (1951) 222 говорит по этому поводу о «бесстрашном отказе от коперниканской системы». Однако само собой разумеется, что Гуссерль никогда не оспаривает собственно *истину*, на ее собственном уровне, объективной коперниковой науки. Он только напоминает, что она предполагает некую изначальную Землю, которую она так никогда и не сможет интегрировать в свою объективную систему.

Если возможность языка уже дана геометру-первоучредителю, то достаточно, чтобы этот последний произвел в самом себе идентичность и идеальное постоянство какого-то объекта, чтобы быть способным сообщить его. Прежде чем состояться между многими лицами, опознание и [82] сообщение «того же самого» [du «même»] происходит внутри индивидуального сознания: после живой и преходящей очевидности, после затухания конечной и пассивной ретенции, смысл может быть воспроизведен как «*тот же самый*» в деятельности припоминания; он не возвращается в ничто<sup>103</sup>. Именно в этом *обретении идентичности* заявляет о себе в эзологическом субъекте идеальность вообще и как таковая. Следовательно, лишь позже попадает в сферу интереса вопрос, что именно делает из этой идеальности идеальность *геометрическую*. Этот порядок описания будет соблюден, а пока определим условия идеальности в интерсубъективном сообществе.

<sup>103</sup> Этот процесс обстоятельно описан в *ФВСВ, I I* и в *ФТЛ*. Что касается перехода от пассивного удержания к воспоминанию, или к деятельности по припоминанию, перехода, «производящего» чистую идеальность и выявляющего другие абсолютные начала как таковые, то Гуссерль всегда описывает его как уже данную сущностную возможность, как структурную способность, источник которой никогда не был проблематизирован. Быть может, он никогда не был проблематизирован никакой феноменологией, потому что он смещивается с возможностью самой феноменологии. Этот переход в своей «фактичности» является одновременно и переходом от низших форм природы и жизни к сознанию. Он может быть и тематическим местом того, что сегодня называют «преодолением». Здесь феноменология была бы «преодолена» или завершена философией интерпретативной. Именно так Тран-Дук-Тао после замечательной интерпретации феноменологии разворачивает «диалектику реального движения», отталкиваясь от понятий удержания и воспроизведения и от трудностей, которые они вызывают у феноменологии, которая, впрочем, единственная, способна придать им строгий смысл. [Деррида иронизирует здесь, как и в других местах, над способом критики, приписывающим определенной философии трудности (или даже неспособность) анализа тех предметностей, которые, однако, были произведены, «открыты» и получили смысл (например, в качестве операциональных понятий) именно в данной философии.]

Прежде чем стать идеальностью идентичного объекта для других субъектов, смысл делается таковым для *других* моментов в жизни того же самого субъекта. Интерсубъективность есть, таким образом, в некотором роде неэмпирическое отношение меня со мной, моего теперешнего настоящего с другими настоящими как таковыми, то есть как с другими и как с настоящими (как с прошедшими настоящими), одного абсолютного начала с другими абсолютными началами, которые остаются моими, несмотря на их радикальную другость. Именно благодаря этой циркуляции изначальных абсолютов *та же самая вещь* может мыслиться через абсолютно другие моменты и акты. От этого мы переходим к последнему шагу: [83] к уникальной и сущностной форме темпорализации. Саму своей диалектикой абсолютная изначальность Живого Настоящего позволяет редукцию всякой другости, не отрицая ее; она конституирует другое как другое в себе и то же самое как то же самое в другом<sup>104</sup>.

<sup>104</sup> Возможность конституирования внутри уникальной и нередуцируемой формы Живого Настоящего, неизменного в себе и всегда иного в своем «содержании», другого теперь и на его основе *другого* здесь, другого абсолютного начала в *моем* абсолютно абсолютном начале, эта возможность представлена Гуссерлем в другом месте как корень интерсубъективности. В *КМ* эта диалектика темпорализации упомянута лишь как аналогичный пример диалектики интерсубъективности. Чтобы пояснить необычайное конституирование «другой монады в моей», Гуссерль ссылается на темпорализацию, говоря при этом о «поучительном сравнении» (§ 52).

Но в неизданных рукописях он, кажется, идет дальше: «Urhyle» [прапочка], то есть временная гиля, определена здесь как «чужое мне ядро» (Ichfremde Kern). Cf. группу C 6 (август 1930 г., S. 5). О значении понятия «чужое мне», «первое чужое мне само по себе» [an sich ersten Fremden] или «первое «Не-Я» [erstes «Nicht-Ich»] в конституировании другого я, см. особ. *КМ* § 48-9.

До-объективная и до-точная темпоральность, которой предстояло стать главной темой трансцендентальной эстетики, задуманной Гуссерлем (см. особ. *ФТЛ Schlußwort* и *КМ* § 61), оказывается, следовательно, корнем трансцендентальной интерсубъективности. [*ФТЛ*: трансцендентальная эстетика, получившая имя по аналогии с кантианской

## VII

Остается сделать решающий жест. Говорящий субъект, в узком смысле этого слова, абсолютно не способен в одиночку учредить идеальную объективность смысла. Коммуникации устной, то есть наличной, непосредственной и синхронной, между перво-геометрами недостаточно, чтобы придать идеальным предметностям «*пожизненное бытие*» и «*извечное наличие*», благодаря которому они смогут «*устойчиво существовать также и тогда, когда первооткрыватель и его товарищи не вступают в актуальный контакт или вообще [84] уже умерли*». Чтобы быть абсолютно идеальным, объекту недостаточно быть абсолютно свободным от любых связей с наличной субъективностью вообще, то есть пребывать, «*даже если его никто с очевидностью и не осуществил*» (НГ 371). Устная речь освободила объект от *индивидуальной субъективности*, но она оставила его сцепленным со своим началом и с синхронией обмена внутри учреждающего сообщества.

Именно возможность письма обеспечит абсолютную традиционализацию объекта, его абсолютную идеальную объективность, то есть чистоту его отношения с универсальной трансцендентальной субъективностью; обеспечит, освобождая смысл от его наличной очевидности для реального субъекта и от наличного обращения внутри определенного сообщества.

---

(впрочем, гораздо более узкой), будет занята эйдетической проблемой возможного мира как мира “чистого опыта”, в “высшем” смысле предшествующего всем наукам. Речь идет об эйдетическом описании универсальных априори, без которых невозможно конституирование единства предметов и единства природы вообще как пассивно-синтетического единства.] В идентичности *конкретной* и универсальной формы Живого Настоящего все это могут встретиться, узнать и понять друг друга по ту сторону всех возможных различий. В ОС «время как... форма чувственности» описывается как «основа» «необходимой взаимосвязи интенциональных объектов всех восприятий и позиционных представлений Я и сообщества Я» (§ 38, S. 188).

«Важной функцией письменного, фиксирующего языкового выражения является то, что оно делает возможным сообщения без непосредственного или опосредованного личного обращения, что оно есть, так сказать, виртуальное сообщение» (НГ 371).

Ценность этой *виртуальности* все же двусмысленна: в то же самое время она создает возможность для пассивности, забвения и всех *кризисных* феноменов.

Будучи далека от того, чтобы вновь низвести в реальную историю ту истину, которую мы только что о ней получили, скриптуральная пространство-временность, – изначальность которой еще предстоить определить, – довершает и освящает существование некоей чистой трансцендентальной историчности. Без окончательной объективации, возможность которой создается письмом, любой язык остался бы пленником фактичной и наличной интенциональности какого-нибудь говорящего субъекта или какого-нибудь сообщества говорящих субъектов. Абсолютно виртуализируя диалог, письмо создает определенного рода автономное трансцендентальное поле, в котором может и не быть никакого наличного субъекта.

По поводу общего значения *ἐ ποχή* Ж.Ипполит указывает на возможность некоторого «трансцендентального поля без субъекта», в котором «выполнялись бы условия субъективности, и в котором субъект [85] конституировался бы исходя из трансцендентального поля»<sup>105</sup>. Совершенно ясно, что письмо как место абсолютно постоянных идеальных предметностей, а значит, и абсолютной объективности, конституирует такое трансцендентальное поле и что именно отталкиваясь от него или его возможности может полностью возвестить о себе и проявиться трансцендентальная субъективность.

---

<sup>105</sup> Мысылаемся здесь на выступление Ж.Ипполита во время прений по докладу П. ван Бреда о «феноменологической редукции», Husserl (1959) 323.

Но все это можно сказать, только исходя из интенционального анализа, видящего в письме лишь чистый отчет обосновывающему письмо сознанию, а не его, письма, фактичность как таковую, становящуюся, будучи предоставлена самой себе, совершенно несущественной. Ибо это отсутствие субъективности в трансцендентальном поле, отсутствие, возможность которого высвобождает абсолютную объективность, может быть лишь отсутствием фактичным, даже если оно отдалило бы на веки вечные всю совокупность реальных субъектов. Поле письма оригинально тем, что может обойтись, *в своем смысле*, без любого актуального чтения вообще. Но если нет чистой юридической возможности быть понятным трансцендентальному субъекту вообще, если чистые отношения зависимости по отношению к писателю и читателю вообще не проявляются в тексте, если его не навещает виртуальная интенциональность, тогда поле письма в своем бездушии становится хаотической буквальностью, чувственной замутненностью мертвого знака, то есть оно оказывается лишенным своей трансцендентальной функции. Молчание доисторических тайн и захороненных цивилизаций, погребение утраченных намерений и хранимых секретов, нечитабельность вычеканенных надписей обнаруживают трансцендентальный смысл смерти в том, что объединяет ее с абсолютом интенционального права в самый момент его поражения.

Имея в виду именно юридическую чистоту этого интенционального одушевления, Гуссерль говорит о лингвистическом или графическом теле как о плоти, о собственно теле (*Leib*), или некоей духовной телесности (*geistige Leiblichkeit*) (*ФГЛ* § 2, S. 19). [86] Отныне письмо уже не просто мирское и мнемотехническое подспорье какой-то истины, чей бытийственный смысл мог бы обойтись и вовсе без всякой записи. Возможность или необходимость воплощения в какой-нибудь графике уже не только не внешня и не фактична по отно-

шению к идеальной объективности: она представляет собой условие *sine qua non* ее внутреннего завершения. Пока идеальная объективность не запечатлена, или, скорее, не может быть запечатлена в мире, пока она не может воплотиться во что-то большее (в чистоте своего смысла), чем сигнал или одеяние, она еще не вполне конституирована. Акт письма есть, таким образом, наивысшая возможность всякого «конституирования». Именно этим измеряется трансцендентальная глубина его историчности.

В своей прекрасной версии *НГ* Э.Финк пишет по поводу слова, то, что тем более относится к письму:

«В чувственном воплощении происходит «локализация» и «темпорализация» того, что в своем бытийственном смысле не-локально и не-температурально» (р. 210).

Такая формулировка примечательно заостряет затруднение и обнаруживает необычайное достоинство языка. Она хорошо передает настойчивое усилие Гуссерля не упустить идеальность тематического смысла и слова в их отношении к лингвистическому событию<sup>106</sup>.

<sup>106</sup> Странность этого чувственного воплощения – это и странность наделенности слова смыслом, и странность употребления *hic et nunc* идеальности слова. В первом случае воплощение есть, по крайней мере, вписывание абсолютно «свободной» и объективной идеальности (геометрической истины, например) в «связанную» идеальность слова, или вообще идеальности более свободной в идеальность *менее* свободную. Во втором случае имеет место воплощение необходимо связанный идеальности, а именно, идеальности слова внутри языка, в реально-чувственное событие. Но это последнее воплощение осуществляется еще и через другой этаж опосредованной идеальности, который Гуссерль прямо не описывает, но который, как нам кажется, можно локализовать, опираясь на строго гуссерлевские понятия. Речь идет об идеальности смутных форм и морфологических типов (нам еще представится случай уточнить это понятие), свойственных телесности графических и голосовых знаков. Их формы должны обладать известной идентичностью, которая напрашивается и узнается всякий раз в чистой чувственной фактичности языка. Без этой идеальной идентичности (например, идентичности букв и фонем), всегда имеющей в виду и

*[87]* Но не дает ли она понять, что языковое воплощение внешне бытийному смыслу идеальной объективности? что оно с ним «слушается» или в него «приводит» каким-то довеском? Не наводит ли она на мысль, что идеальная объективность как таковая во всей своей полноте конституируется *до и независимо* от своего воплощения или, скорее, *до и независимо* от своей *воплощаемости*?

Гуссерль, однако, настаивает: пока истину нельзя сказать и написать, она не может быть полностью объективной, то есть идеальной, понятной всем и неограниченно долговечной. Поскольку эта долговечность составляет даже сам ее смысл, условия ее долгожизненности переплетены с условиями ее жизненности. Несомненно, идеальные объективность и идентичность истины никогда не зависят от того или иного фактического языкового воплощения, и она остается «свободной» по отношению ко всякой языковой фактичности. Но эта свобода как раз возможна, лишь начиная с того момента, когда истина вообще *может* быть сказана или написана, то есть при *условии*, что она это *может*. Парадоксальным образом, именно графическая воз-

---

приближаемой, никакой чувствственный язык был бы невозможен как язык, он был бы непонятен и не смог бы направляться на высшие идеальности. Естественно, эта морфологическая идеальность еще более «связана», чем идеальность слова. Точное место собственно реализующего воплощения в его предельном моменте есть союз чувственной формы и чувственной материи, *пересеченный* языковой интенцией, которая нацелена, явно или неявно, на идеальность более высокого порядка. Языковое воплощение и конституирование письменного пространства предполагает, таким образом, все более тесное «сцепление» идеальности с реальностью посредством серии все менее и менее идеальных опосредований и в синтетическом единстве интенции [*visée*]. Этот интенциональный синтез есть беспрерывное движение вперед-назад, занятое тем, чтобы связать идеальность смысла и освободить реальность знака, причем каждая из этих операций проникнута смыслом другой, которая либо только заявляет о себе, либо еще удерживается. Таким образом, идеальность смысла освобождается при помощи языка в самом движении своего «сцепления».

можность *[88]* позволяет идеальности окончательно освободиться. Можно, таким образом, почти перевернуть термины в формуле Э.Финка: не—пространство-временность случается со смыслом только благодаря его языковой воплощаемости.

То, что идеальная объективность радикально независима от чувственной пространство-временности, поскольку она сущностно способна оформить тело речи и письма и зависит от чистой языковой интенции, это предписывает коммуникации, а следовательно, и чистой традиции и чистой истории, некоторую изначально-подлинную [*originale*] пространство-временность, ускользающую от альтернативы чувственного и интеллигibleльного, эмпирического и метаэмпирического. С этих пор истина уже не может считаться *просто* сосланной в исходное событие языка. Ее историческое место обитания удостоверяет это так же, как архидокумент удостоверяет, что он является хранителем некоторой интенции, что он отсылает, не искажая, к первоначальному и подлинному акту, то есть к достоверному акту, в гуссерлевском смысле этого слова, ибо он устанавливает истинностную ценность, берет на себя ответственность за нее и может возвратить к универсальности свидетельства.

Гуссерль указывает, таким образом, направление определенной феноменологии письменного, которую можно было бы специфицировать в описании книги как единства сцепления означений; это единство может быть в большей или меньшей степени идеальным и необходимым, а значит, и универсальным, сообразно смысловому содержанию книги<sup>107</sup>; сама ее идеальность

<sup>107</sup> Гуссерль различает в *НГ* между литературой в широком смысле, местом всякого письменного дискурса, и литературой как словесным искусством. Гуссерль часто выбирает литературное произведение в качестве меры для анализа идеальности культурных предметностей. Идеальную идентичность произведения невозможно смешать с его чувственными воплощениями. Отнюдь не в них она черпает свою ин-

дивидуальную идентичность. Начало идентичности, кстати, является как раз тем критерием, который позволяет различить между реальным и идеальным. Гуссерль пишет в *ОС* § 65, С. 319: «Мы называем реальным в особом смысле все то, что по своему смыслу существенно индивидуируется сообразно своему пространственно-временному положению, ирреальным же всякую определенность, которая хотя по своему пространственно-временному проявлению и коренится в специфически реальном, все же может выступать в различных реальностях как идентичная – а не просто одинаковая».

Таким образом можно прояснить отношения между идеальностью и реальностью во всех культурных предметностях и прежде всего во всех искусствах. Так, «гетеевский *Фауст*... возникает в сколь угодно многочисленных реальных книгах («книга» как произведенная человеком и предназначенная для чтения: уже вовсе не предметное, а смысловое определение!), которые называются экземплярами *Фауста*. Этот духовный смысл, который задает произведение искусства, духовное обозначение как таковое, хотя и «воплощен» в реальном мире, но в воплощении не индивидуализирован. Или: один и тот же геометрический тезис можно произносить сколь угодно часто, всякое реальное его высказывание будет иметь тот же самый смысл...» (там же, С. 319-20).

Но как определить идеальность такого произведения, которое обладает лишь одним пространственно-временным воплощением, с которым связана его самоизначальная индивидуализация? Как выявить его идеальность путем вычленения фактических экземпляров, поскольку эти последние могут лишь имитировать фактичность, но не выражать или «указывать» идеальный смысл? Словом, как быть с идеальностью пластических искусств, архитектуры, музыки, чей случай еще более сомнителен? Хотя выступающее здесь повторение и иной природы, требующей в каждом данном случае соответствующего осторожного анализа, оно не становится от этого менее возможным *в принципе* и фактически выявляет, таким образом, неоспоримую идеальность: «Идеальный предмет может обладать, конечно, подобно Рафаэлевской Мадонне, фактически только одной лишь мирскостью (*Weltlichkeit*) и фактически не может быть повторен с достаточной тождественностью (полного идеального содержания). Но этот идеал *принципиально* может быть повторен, точно как гетеевский *Фауст*» (там же, С. 320).

Таким образом, начиная с первого же восприятия пластического художественного произведения как такового, чья идеальная ценность

не только может быть более или менее [89] «сцепленной» с фактическостью, но и быть таковой сообразно различным и вполне оригинальным формам и модальностям. Более того, отношение между «экземплярами» и архетипическим единством, бесспорно, отличается от всех других воспроизведений других культурных образований, особенно несловесных искусств. Наконец, объем и долговечность книги не есть ни чисто чувственные феномены, ни чисто умопостижаемые ноумены. Их специфичность представляется нередуцируемой. [90] Г.Башляр называет это «бытие книги», эту «напечатанную инстанцию мысли», «язык» которой «неестествен», «билионен» (1951) 6-7.

Уже в *ЛИ* Гуссерль признал важность и трудно анализируемое значение той среды письма, которую он более непосредственно проясняет в *НГ*<sup>108</sup>. Трудность ее

---

изначально и неразрывно укоренена в *событии*, существует некий род непосредственной редукции фактичности, которая затем позволяет нейтрализовать необходимое несовершенство воспроизведений. Здесь не место продолжать анализ эстетического восприятия и идеальности. Гуссерль удовлетворяется тем, что локализует область исследования и определяет ее предварительные необходимые различия. Он предла-  
гает сходные различия в культурной сфере политического и пыта-  
ется выявить одновременно идеальность конституирования государства, например, государственной воли, и первоначальность его «сцепления» с фактическостью территории, нации и т.д., *внутри* которых она может бесконечно повторяться в идеальности своего значения (там же, С. 320-1).

<sup>108</sup> Ср. *ЛИ I*, § 6 С. 12. «Объективным содержанием наука обладает только в своей литературе, только в форме письменных произведений обладает она своим собственным, хотя и многообразно связанным с человеком и его интеллектуальной деятельностью, бытием; именно в этой форме она передается через тысячелетия и переживает индивидов, поколения и народы. Она представляет, таким образом, сумму *внешних* приспособлений, способных, подобно тому как они возникли из познавательных актов многих лиц, вновь перейти в такие же акты бесконечного числа индивидов, легко понятным, но не описуемым в двух словах образом». На этом уровне анализа, направленного прежде всего на выявление объективной автономии значений, речь идет, конечно, о «*внешних* приспособлениях»: чувственных образцах, от которых

описания обусловлена тем, что письмо выявляет и завершает двойственность всякого языка. Движение существенной и конституирующей воплощаемости является также и местом фактичного и необязательного воплощения всякого абсолютно идеального объекта, то есть истины; истина, наоборот, имеет своим истоком чистое право на слово и письмо, но, раз конституированавшись, она в свою очередь обуславливает выражение как эмпирический факт. Она зависит от чистой возможности говорения и писания, но она независима от сказанного и написанного как они существуют в мире. Поэтому если из-за своего языка, через язык, истина страдает некоторой непрочностью, то ее закат будет, скорее, нисхождением внутрь языка, чем впадением в язык.

В самом деле, как только, как ему и положено, смысл собирается в знаке<sup>109</sup>, знак становится мирским и незащищенным пристанищем [91] непомысленной истины. Мы убедились: именно то, что эта истина может пребывать, не будучи помысленной в действительности или фактически, именно это радикально и освобождает ее от любой эмпирической субъективности, от любой фактичной жизни, от любого реального мира. В то же время обобществление [*l'être-en-communauté; Vergemeinschaftung*] человечества «поднимается на новую ступень» (*НГ* 371): оно может и в самом деле пред-

---

не зависит ни смысловая идеальность, ни ясная интенция сознания. Но это не запрещает и ни в чем не противоречит более поздней теме письма как *внутренней возможности и внутреннего условия* актов объективного познания. *НГ* сохранит обе эти темы. Мы попробуем здесь прояснить эту трудность.

<sup>109</sup> Мы используем это слово в широком смысле знака-означающего, или «знака-выражения» (графического или голосового), в том его значении, которое придал ему Гуссерль, противопоставив ему знак «указательный» (*ЛИ II 1 § 1-5, S. 23-31*). Можно было бы, исходя из этого различия, интерпретировать феномен *кризиса*, — всегда отсылающее у Гуссерля к болезни языка, — как деградацию знака-выражения до знака-указателя, «ясной» (*klar*) интенции [*visée*] к пустому символу.

стать [*s'apparaître*<sup>110</sup>] трансцендентальным сообществом. Аутентичный акт письма есть трансцендентальная редукция, осуществляемая *нами* и по направлению к *нам*. Но поскольку, чтобы избежать мирскости, смысл *должен* сначала *быть в состоянии* быть собранным в мире и отложиться в чувственной пространство-временности, ему приходится подвергнуть опасности свою чистую интенциональную идеальность, то есть свой истинностный смысл. Здесь мы видим, как в философии, противостоявшей, по крайней мере, некоторыми своими мотивами, эмпиризму, возникает возможность, которая до сих пор ассоциировалась лишь с эмпиризмом и не-философией: а именно, возможность *исчезновения* истины. Мы нарочно употребляем здесь двусмысленное слово ‘исчезновение’ [*disparition*]. Исчезающее уничтожается, но и перестает, временно или вовсе, появляться *фактически*, не будучи, тем не менее, затронутым в своем бытии или в своем бытийственном смысле. Определить смысл этого «исчезновения» истины — такой была труднейшая из задач, поставленных *НГ* и всей гуссерлевской философией истории. Нам показалось невозможным, кстати, найти у Гуссерля недвусмысленный ответ на вопрос, который лишь возвращает вопрос самой феноменологии: каков смысл явления? Двусмысленность эта демонстрирует одновременно, насколько автор *Кризиса* остался чужд истории, неспособен принять ее фундаментально всерьез, и в то же время до какой степени он пытается уважать изначальное значение и возможность [92] историчности и, на самом деле, глубоко в них проникает.

Какова же эта возможность исчезновения?

1. Прежде всего, отметим гипотезу некоей *смерти* смысла вообще внутри индивидуального сознания.

---

<sup>110</sup> Неологизм. Вероятный нюанс: являться, но вместе с тем и казаться самому себе, иметь представление о себе, но, возможно, иллюзорное.

Гуссерль уточняет в *НГ* и других работах<sup>111</sup>, что если смысл хоть раз появился в эгологическом сознании, то его полное уничтожение становится невозможным. Угасание ретенций [прежних] ретенций не отправляет в небытие сохраненный в виде осадочного габитуса смысл, чья дремлющая потенциальность в принципе может быть воскрешена. «Так называемое бессознательное» и «универсальное подполье», где откладывается смысл, являются «не чем иным, как феноменологическим ничто..., но и пограничным модусом сознания»<sup>112</sup>. Ясно, что в анализе такого типа, который уже тяготится грузом изрядных затруднений, Гуссерль заботится только о долговечности и виртуальном присутствии смысла внутри монадического субъекта, а не об абсолютно идеальной

<sup>111</sup> В *И И, ОС* и прежде всего в *ФТЛ*, в терминах, буквально воспроизведенных в *НГ* (см. особ. Приложение II, § 2c, S. 279-80 [Ко всякому переживанию необходимым образом примыкает удерживающее сознание. Оно изначально видоизменяет это переживание, но вместе с тем создает возможность для формирования устойчивого предмета сознания вообще. Варьирующее удержание имеет, конечно, свои сущностно-соподчиненные границы, по ту сторону которых удержанное перетекает в подполье бессознательного.]).

<sup>112</sup> Там же. О *наивности* классической проблематики Бессознательного и о вопросе, может ли интенциональный анализ открыть методический доступ к Бессознательному, см. Fink (Beilage zum Problem des «Unbewußten» в *Кризисе* S. 473-5. [Финк защищает феноменологию от упрека в “идеализме сознания”: она, якобы, отождествляет жизнь с сознанием и не в состоянии анализировать бессознательное, так как подходит к нему с философскими средствами, годными для понимания сознания. Этот упрек, по Финку, основывается на принципиальной философской наивности, состоящей в определенном упущении. А именно, предполагается, что известно, что такое сознание. При этом принимают за сознание его грубые, для повседневной жизни, впрочем, достаточные, артикуляции. Интенциональная феноменологическая аналитика разрушает иллюзию “непосредственной данности сознания” и ведет к новаторской и невыносимо трудной науке, которая постепенно знакомит с тем, что такое сознание, а потом может указать на подступы к бессознательному. Все же расхожие “объяснения” бессознательного, тоже якобы непосредственно и повседневно данного, молчаливо выводятся из наивно-догматической имплицитной теории сознания.])

объективности смысла, которую речь и письмо отводили у этой субъективности. Однако как раз истинность этой объективности и чувствует себя в мире в опасности. Глубина забвения пролегает, таким образом, в пространствах интерсубъективности и в промежутках между сообществами. *Забвение есть категория историческая*<sup>113</sup>.

2. Графический знак, этот залог объективности, может испортиться и *фактически*. Угроза внутренне присуща фактической мирскости самой записи, и ничто не может раз и навсегда от нее уберечь. В [93] этом случае можно было бы сперва подумать, что поскольку смысл не выступает для Гуссерля чем-то самим по себе или какой-то чисто духовной внутренней сущностью, но целиком и полностью «*объектом*», то забвение, вызванное разрушением знака-хранителя объективности, не прошло бы, как в каком-нибудь «*платонизме*» или «*бергсонизме*», лишь по поверхности смысла, не затронув его. Забвение не только скрыло бы этот смысл, оно бы его уничтожило в свойственном ему особом бытии-в-мире, которому была вверена его объективность. Ибо Гуссерль ясно говорит: именно в той мере, в какой знаки могут быть восприняты всеми в их *телесности*, именно в той мере, в какой тела и телесные формы уже всегда находятся в интерсубъективном горизонте, в них можно заложить смысл и сделать его совместным. Телесная внешность, бесспорно, не *образует* знак как таковой, но в некотором смысле, который еще предстоит прояснить, она для него *необходима*.

Кстати, предположение о таком фактическом разрушении нисколько не интересует Гуссерля. Вполне при-

<sup>113</sup> Слово *забвение* Гуссерль употребляет в *Кризисе* редко; он вовсе не использует его в первоначальном тексте *НГ*, может быть, потому, что привычка слишком быстро относит его к индивидуальному сознанию или к его психологическому смыслу; может быть, еще и потому, что оно может навести на мысль об уничтожении смысла.

знаяя ужасающую действительность риска, он готов отказать ему в каком бы то ни было мыслимом, то есть философском, значении. Бессспорно, он согласился бы с тем, что всеобщее возгорание, пожар всемирной библиотеки, катастрофа памятника или «документа» вообще внутренне опустошила бы «сцепленные» культурные идеальности, которые мы упоминали выше. В силу их привязанности к той или иной фактичности, они были бы уязвимы для мирского несчастного случая *в самум своем смысле*. Именно для них возможна смерть, и она обладает трансцендентальным значением, которое мы ей только что придали, только в той мере, в какой «сцепленная» идеальность одухотворена и проникнута трансцендентальной интенцией, ведомой Телосом абсолютного, полностью еще не достигнутого освобождения. Но поскольку размышлением Гуссерля руководит как раз полностью освобожденная и абсолютная объективность смысла, — все то, для чего математика служит моделью, — можно избавить его предмет от опасности внутреннего разрушения со стороны тела знака. Все фактические письменные произведения, в которых [94] может отложить истину, всегда будут сами по себе лишь чувственными «экземплярами», индивидуальными событиями в пространстве и времени (что только до определенной степени верно в отношении «сцепленных» идеальностей). Истина не зависит ни от одного из них, все они могут быть уничтожены так, что не будет затронута абсолютная идеальность *в самум своем смысле*. Бессспорно, будь она изменена, искажена, расстроена *фактически*, она, быть может, исчезла бы с лица земли, но ее истинностный бытийственный смысл, который не пребывает в мире — ни в этом, ни в другом, — остался бы сам по себе невредим. Он сохранил бы свою собственную *внутреннюю* историчность, свои собственные сцепления, и катастрофа мирской истории осталась бы ему *внешней*. Об этом говорит Гуссерль, противопоставляя *внутреннюю*, или внутренне присущую (*innere*)

историчность *внешней* истории (äußere). Это различение, наделенное лишь феноменологическим смыслом, носит решающий характер<sup>114</sup>. Возражать ему, что историчность, или бытие-в-истории, и есть как раз возможность быть *внутренне* подверженным *внешнему*, было бы делом напрасным, так как в этом случае мы бы упустили абсолютно чистую историчность истинностного смысла и повергли ее дискурс в путаницу значений и регионов. Можно допустить, что чистая идеальность может быть изменена по какой-нибудь реальной причине, или, что то же, потерять смысл. Если геометрия верна, ее внутреннюю историю нужно спасти от любой чувственной агрессии. Поскольку она не связана ни с этим вот моментом, ни с этой территорией, ни с этим вот миром, но со все-миром [tout-du-monde, Weltall], ничто не воспрепятствует тому, чтобы [95] мирские опыты, ее воплотившие, были заново начаты, вновь открывая, — без следов, в новой реальной истории, после погребения этого мира, — пути похороненной авантюры. По сравнению с *veritas aeterna*, чистую историчность которой Гуссерль стремится схватить и о которой он говорит все чаще по мере того, как его мышление захватывает история, никакое реальное становление не имеет в его глазах другой ценности, кроме как вариабельного образца. В этом смысле даже гипо-

<sup>114</sup> Противопоставление внутреннего проникновения и внешнего наблюдения заявлено уже в *II*, и тоже по поводу истории геометрии. Гуссерль там показывает, как психологический и историцистский эмпиризм «извне» философизирует и психологизирует по поводу геометрического мышления и созерцания вместо того, чтобы их *живо осуществить* и на основе прямого анализа *определить их внутренний смысл* (§ 25, S. 53). Раз внешняя история «редуцирована», ничто уже не препятствует тому, чтобы этот имманентный смысл обладал собственной историчностью. Противопоставление двух этих историй становится эксплицитной темой в *Кризисе* (см., например, § 7, S. 16, § 15, S. 72-3), в *ВД* и прежде всего в *НГ*.

[*Кризис*: мы должны пробиться сквозь корку внешних “исторических фактов” истории философии к ее скрытой телеологии.]

теза всемирной катастрофы может послужить выдумкой весьма поучительной.

По идеи, должно быть возможно повторить *по аналогии* знаменитый анализ, содержащийся в параграфе 49-ом в *И Г*<sup>115</sup>, который приходит к заключению о неуничтожимости чистого сознания – после определенной эйдетико-трансцендентальной редукции – в случае уничтожения существующего мира или превращения фактического опыта «из-за противоречий в *каждом*»<sup>116</sup>. Гуссерль не оспаривал того, что в этом случае все сознание будет *фактически* разрушено и в своем мирском существовании будет поглощено вместе с миром. Это даже составляет наиболее ясную цель этого анализа и этого вымысла: объявить редукцию, которая сможет выявить существенную связь смысла мира как тотальности регионов с *Ur-Region'ом* трансцендентального сознания. Поскольку это сознание всегда и совершенно свободно может изменять или приостанавливать постулат *каждого*, а значит, и *всякого* случайного существования, *каждой*, а значит, и *всякой* трансценденции,

<sup>115</sup> S. 103. Это движение воспроизведено в *KM* § 7, S. 18-20.

<sup>116</sup> Этот параграф озаглавлен «Абсолютное сознание как то, что остается после уничтожения мира». В предыдущем параграфе Гуссерль указал логическую возможность, но практическую абсурдность допущения существования какого-то мира вне нашего: другой мир вливается в единый и единственный интерсубъективный мир как некое космическое расширение нашего человеческого сообщества. Разумеется, существуют и вещи, которые не находят признания ни в каком человеческом опыте, но фактические тому причины лежат в фактических границах этого опыта. Однако (§ 49) из этого вовсе не следует, что вообще мир, какой-то мир должен существовать. Существование мира есть коррелят определенных опытных множеств, но это отнюдь не означает, что опыт может строиться только в таких формах взаимосвязи. Напротив, вполне мыслимо, что опыт распадается в силу противоречий и невозможности удержать вещи каким-то однозначным образом, что их взаимосвязь утрачивает упорядоченность, – словом, мир больше не существует. Мы должны признать, что хотя бытие сознания, всякого потока переживаний с необходимостью изменится, но в его собственном существовании оно не будет затронуто.

оно в принципе в своем смысле совершенно независимо от тотальности мира. Ситуация истины, истины геометрической в особенности, сходна. Она ставит, следовательно, те же вопросы.

Можно и в самом деле задаться вопросом, распространяется ли рожденная из фикции, из методологического идеализма эйдетическая независимость и за пределы описанного в *И I* момента, того момента, где эйдетико-трансцендентальная редукция еще не достигла своей последней [96] радикальности и остановилась пока в одном регионе. Регион чистого сознания есть в действительности «остаток» некоего «выключения», еще остающегося более эйдетическим, чем трансцендентальным, и являющегося лишь наиболее глубокой из эйдетических редукций в своем стремлении выявить существенные структурыproto-региона, конститутивного, конечно, по отношению к миру, но и конституированного самого в себе; по поводу этого выключения Гуссерль скажет, что это еще не «последнее слово» трансцендентальной регрессии<sup>117</sup>. Считал ли Гуссерль эту фикцию правомерной, когда исследовал в *KM*, например, генетическое конституирование *эго*, в «единстве» его «истории»<sup>118</sup>? В каком-то смысле это можно утверждать. На основе солипсистской гипотезы, от которой отправляются сначала *KM*, чистое сознание рассматривается как нечто такое, куда никакая мирская фактическость сама по себе не может проникнуть, как «замкнутая на себе бытийная взаимосвязь» (*II* § 49, S. 105). Несомненно, межэзологическое осаждение, потенциальные очевидности, «остатки» и «отсыпки» (*KM* S. 81), которые

<sup>117</sup> Там же, § 81, S. 182. Эти первые редукции приводят нас на «порог феноменологии» (там же, § 88, S. 202).

<sup>118</sup> *KM* S. 78. Ср. так же по этому вопросу: *ФГЛ Beilage II*, § 2b, S. 278. [Гуссерль указывает здесь, что, в отличие от статического, генетический интенциональный анализ исследует «имманентное единство времени жизни», ее «историю», в которой каждое отдельное переживание обладает собственной «историей».]

эта история делает необходимыми, представляют лишь основу смысла. Но разве в силу своей незаменимости, необратимости, неизменности они не являются «фактами», фактическими структурами, от которых чистое сознание уже никогда не освободится? Смогут ли эти осадочные структуры выжить в принципе после уничтожения, потрясения, одним словом, после тотальной «вариации» фактичности? Не будут ли они в качестве смысловых образований отмечены некоторым порядком фактического мира, к которому привязано своими собственными сцеплениями прошлое сознание, структурно вовлеченнное во всякое сознание настоящего?

Гуссерль ответил бы, вероятно, что в жизни *эго* мы рассматриваем [только] структуры фактические, то есть «сцепленные» с какой-либо [97] редуцируемой случайностью, а не сущностные, сведенные к их чистой идеальности. «Единство истории» *эго* есть единство эйдоса «*эго*». То независимое, на что направлено гуссерлевское описание, есть сущностная форма всякого сцепления, всякого осаждения, стало быть, всякой истории всякого *эго*. Внутри этой историцеской *формы*, которой мы стремимся достичь как некоего инварианта, любые факто-исторические сцепления варьируются по желанию.

Таким же образом, если сцепления и осадки геометрической истины освобождены от любой фактичности, никакая мирская катастрофа не может *саму ее* подвергнуть опасности. Любая фактическая опасность останавливается, таким образом, на пороге ее внутренней историчности. Даже если все геометрические «документы» – равно как и все действительные геометрии – должны будут однажды погибнуть, говорить об этом как о событии «самой» геометрии означало бы совершить грубейшее смысловое смешение и уклониться от ответственности любого строгого рассуждения. Невозможно отказаться от всех этих очевидностей, не сделав чувственное фундаментом геометрической истины, то есть не подвергнув сомнению смысл сформированной

геометрии как эйдетической науки. Однако этот смысл был надежно установлен в тех статических анализах, которые, как мы видели, служили необходимыми рамками для любой генетической или исторической феноменологии.

3. Было бы вполне убедительно, если бы письмо рассматривалось Гуссерлем – как в статических анализах – как чувственный феномен. Но разве мы не узнали только что, что письмо, в той мере, в какой оно учреждает или участвует в учреждении абсолютной объективности истины, не было *просто* чувственно сформированным телом (Körgel), но и формирующей плотью (Leib), интенциональной изначальностью некоторого Здесь-и-Теперь истины? Если оно является *одновременно* фактическим событием и возникновением смысла, если оно есть одновременно и Körgel, и Leib, то как оно может спасти свою Leiblichkeit от телесной катастрофы? Гуссерль не собирается задерживать анализ на этой *двусмысленности*, которая, по его мнению, есть лишь врименное и фактическое смешение [98] регионов. Феноменолог обязан развеять ее, если не хочет погрязнуть в путанице, избрать молчание или ввергнуть феноменологию в *философию*. Гуссерль придерживается поэтического анализа, разлагающего и разрушающего двусмысленность. Для того, чтобы понять природу опасности, угрожающей *самой* истине в конституирующих ее речи и письме, чтобы не покинуть «внутреннюю» историчность, он собирается проследить интенцию письма (или чтения) в ней самой и в ее чистоте; с помощью новой редукции он собирается изолировать интенциональный акт, конституирующий Körgel и Leib, и удерживает его в его Leiblichkeit, в его живом истинностном смысле. Подобный анализ уже не нуждается в Körgel как таковом. Смысл подвергается внутренней угрозе именно в интенциональном измерении собственного одушевленного тела, в измерении geistige Leiblichkeit, точнее, в Geistigkeit этого Leib, исключающего всякую

фактическую телесность. Хотя словесно Körgre и Leib, тело и плоть чисто количественно, фактически и являются одним и тем же сущим, их смыслы совершенно разнородны и изолированы. Поэтому забвение самой истины всегда будет лишь неудачей акта и уклонением от ответственности, скорее, упадком, чем провалом. Представить его себе можно будет только исходя из интенциональной истории.

Отныне, если забвение останется исчезновением интерсубъективной истины и, как мы уже сказали выше, категорией исторической, его можно будет тем не менее описать как один из феноменов эго, как одну из его интенциональных «модификаций». Раз все является интенциональным смыслом, то все можно и нужно описывать только как одну из модификаций чистого эго, при том условии, что смысл каждой разновидности будет строжайше соблюден, как это и стремится сделать Гуссерль, например, в случае трудоемкого конституирования *alter ego*. По той же причине, как мы видим, забвение никогда не сможет быть радикальным, каким бы глубоким оно ни было, и смысл всегда можно – в принципе и по праву [au principe et en droit] – восстановить.

В ФТЛ, а затем в *Кризисе* [99] лингвистическая объективизация и математическая символизация были представлены как частные случаи техницистского и объективистского отчуждения, сводившие науку к искусству или игре<sup>119</sup>. Это обвинение, повторенное в НГ, особенно

<sup>119</sup> Ср., особ., *Кризис* § 9f. [Имея формулы, мы обладаем уже заранее прогнозом того, что можно ожидать от эмпирически достоверно данной, наглядной природы. Так что вожделенной целью естествоиспытателей становятся формулы и – под названием “научных методов” – родственные искусству приемы их получения. Далее это привело к арифметизации геометрии, ее обессмысливанию. “Чистые наглядности” превращаются в числа, а наука – в *mathesis universalis*, то есть практически в формальную логику как науку о конструируемых в чистом мышлении смыслообразованиях “чего-либо вообще.”.]

адресуется методологическому и операциональному учению математики. Люди научаются пользоваться знаками, чей изначальный смысл, – не всегда совпадающий с уже осевшим и доступным *прояснению* логическим смыслом, – скрывается и потенциализируется под осадками. Эти осадки, которые суть не что иное, как законсервированные интенции и интенциональные смыслы, не только *накладываются друг на друга* во внутреннем становлении смысла, но и *вовлекаются* во всей своей тотальности, более или менее виртуально на каждом этапе или каждом этаже (понятие «*Stufe*», имеющее в НГ смысл одновременно структурный и генетический, можно перевести и как ‘этаж’, и как ‘этап’). Геологический образ «осаждения» замечательно передает стиль этого вовлечения. Образ этот вбирает в себя – тоже виртуально – образ уровня, слоя, который остается наплывом или прогрессией после радикально обновляющего вторжения или *возникновения*: всякое про-движение, всякое пред-ложение (*Satz*) нового смысла есть *в одно и то же время* и определенный взмах, взлет (*Satz*), и осадочное<sup>120</sup> (*satzartig*) опадание смысла; это и образ сущностной долговечности того, что впоследствии *предлагается*, того, что *помещается под оболочкой* актуальной очевидности; образ скрытого присутствия, которое всегда может быть воспроизведено в ходе раскопок в виде основы (в свою очередь на чем-то основанной) более высоких слоев; все это пребывает в структуральном и *внутреннем* единстве системы, «региона», в котором все залежи, слитые, но различные, управляемые изначально единой *архи-текtonикой*.

Для выпавшего в осадок смысла прежде всего опасна *пассивность*. [100] В НГ Гуссерль больше настаивает

О «бессмысленном знаке» и об «игровом значении» см. *ЛИ II* 1, § 20, S. 68–70. О словах и реальных знаках как носителях обозначенных идеальностей см. *ОС* § 65, S. 322–3.

<sup>120</sup> Немецкое *Satz* означает, среди прочего, и фразу, и скачок, и осадок.

на рецептивном восприятии знаков – прежде всего в чтении, – чем на технической или логической деятельности второй степени, не только не противоречащей этой первой пассивности, но и, наоборот, предполагающей ее. В первом своем движении тот синтез, который побуждает знак к означению, действительно, с необходимостью пассивен и ассоциативен<sup>121</sup>. Возможность полностью отдаваться этому первичному ожиданию смысла остается постоянной опасностью. Но она угрожает только лишь свободе; мы всегда свободны возбудить пассивно полученный смысл, воскресить все его

<sup>121</sup> Эта тематика пассивного синтеза достаточно подробно прояснена в *ОС* и *КМ*; но опять-таки именно в *ФТЛ*, как и в *НГ*, она особенно ориентируется на проблему знака и осаждения идеальных предметностей. Ср., особ., Приложение II, С. 314–26.

[Ретенционная метаморфоза, лежащая в основе конституирования всякого самоидентичного предмета, приводит к оседанию удержанного в поднол. Вторичный акт переживания, суждения и т.д. будет возможен и без повторения активности. Но в процесс могут быть вовлечены и такие образования, которые и вовсе никогда не были предметом активности. Так, знак служат только пробуждению восприятия тематического. “Сквозь” знак взгляд, предпочитающий тематическое, устремляется к означаемому. Но знак сам есть некоторая передняя тема, он составляет определенное единство с тематическим.]

По поводу активности и пассивности в феноменологии чтения как она намечена в *НГ* см. также *ФТЛ* § 16, С. 49–55.

[Суждение далеко не всегда осуществляется в ясности и эксплицитной полноте судящей спонтанности. Часто мы имеем дело с прочитанными или услышанными суждениями, которые путем “прояснения” можем довести до суждения в собственном смысле. При обычном чтении отнюдь не обязательна артикуляция действительного мышления, как оно звено за звеном производится Я. Скорее, мышление здесь пассивно-синтетически указывается, чем осуществляется.]

Разумеется, темы пассивности и осаждения, то есть потенциальности смысла, важны потому, что они навязаны философии *актуальной очевидности*, чей «принцип принципов» есть *непосредственное и действительное* присутствие самого смысла. Если *реактивация* цenna и насыщна, то только потому, что она может привести к актуальной и активной очевидности тот смысл, который таким образом восстанавливается из исторической виртуальности. Если по видимости феноменология и дала истории увлечь себя за собственные пределы, то в *реактивации* она нашла средство оставаться верной себе.

виртуальности и «опять превратить их в соответствующую активность». Эта свобода есть «присущая каждому человеку как говорящему существу способность *реактивации*» (*НГ* 371). С помощью этой реактивации, которая, как уточняет Гуссерль, «*фактически не нормальна*» и без которой определенное понимание все же возможно, я активно воспроизвожу изначальную очевидность; я принимаю на себя полную и осознанную ответственность за этот реактивируемый смысл. В сфере идеальных объективностей *Reaktivierung* и есть сам акт всякой *Verantwortung* и всякой *Besinnung* в смысле, определенном нами выше. Она позволяет обнажить под осадочными покровами языковые и культурные обретения, голый смысл учреждающей очевидности. Этот смысл возрождается в том, [101] что я восстанавливаю его в его зависимости от моего акта и воспроизвожу его во мне таким, каким он впервые был произведен другим индивидом. Разумеется, деятельность по воспроизведению вторична. Она дает мне изначальную дарующую интуицию, например, интуицию геометрического построения, представляющую одновременно и активность и пассивность. Если здесь проясняется прежде всего активность, то, несомненно, только потому, что рассматриваемая очевидность есть очевидность созданных и учрежденных идеальных образований<sup>122</sup>.

<sup>122</sup> Чтобы попытаться объясниться здесь по этому поводу, нужно прямо и отдельно рассмотреть трудную и решающую проблему активности и пассивности вообще в феноменологии, отправляясь от текстов, им прямо посвященных (*ОС*, *ФТЛ*, *КМ*). Такое исследование, возможно, пришло бы к выводу, что феноменология только и делала, что бесконечно и настойчиво боролась против смысла (или со смыслом) этой понятийной пары, то есть против самого «непременного» и уже в силу этого самого темного наследия западной философии. В одном из самых тонких анализов, в котором Гуссерль оперирует понятиями активности, пассивности и пассивности в активности, он замечает, что различие между двумя этими понятиями не может быть «жестким» и что нужно «в каждом отдельном случае заново создавать его смысл сообразно с конкретной ситуацией анализа», – положение,

Ответственность реактивации есть со-ответственность. Она затрагивает не только того, кто получает, но и, прежде всего, того, кто создает, а затем выражает смысл. Ибо осадки стирают, сглаживают смысл лишь в той мере, в какой его поверхности были брошены на их произвол. *Двусмысленность* выражения – излюбленное место для осадочных отложений. Вот почему геометр-первоучредитель и те, кто следуют за ним, должны

«заботиться об однозначности языкового выражения и о сохранении однозначного выражающего результата тщательнейшей выделкой [Prägung] точных слов, предложений, фразовых взаимосвязей» (НГ 372).

Гуссерль неустанно взывал к императиву однозначности. Двусмысленность – вот путь ко всем философским извращениям. Не угодить в нее тем труднее, что смысл двусмысленности вообще сам по себе двусмыслен. Есть многозначность [102] привходящая и многозначность сущностная. Они различены уже в *ЛИ II* 1 § 26, S. 80. Первая обусловлена объективной договоренностью; так, слово ‘собака’ означает одновременно «род животного» и (в немецком языке) «род тачки (используется в шахтах)» (там же). Эта многозначность никого не путает, и мы всегда вольны ее устранить<sup>123</sup>. Вторая же –

действительное для всех описаний интенциональных феноменов» (*ОС* § 23, S. 119).

<sup>123</sup> Там же. «Класс многозначных выражений, представленный в этом последнем примере, предпочтительно иметь в виду там, где речь идет о двусмысленностих. В них многозначность не может поколебать нашего убеждения в идеальности и объективности значения. Мы можем по нашему усмотрению ограничить такое выражение *одним* значением, и в любом случае идеальное единство каждого из отдельных значений не будет затронуто тем случайным обстоятельством, что оно связано с точно таким же, как и другие, обозначением».

Проект однозначности предполагает, таким образом, решительный разрыв со спонтанным языком, с тем «гражданским языком», о котором говорил Лейбниц; после чего «философский» или «ученый язык» может свободно задать себе свои собственные условия. Не звучит ли только что процитированная фраза точным эхом другой фразы из *Новых опытов*, хорошо Гуссерлю известных, где Лейбниц устами

субъективного происхождения, она вызвана подлинными интенциями, опытом, который всякий раз заново выхащает жизнь в идентичность объективного смысла и втягивает его в непредвиденные конфигурации. Многозначности такого рода «не случаи, а неизбежны и не могут быть удалены из языков никаким искусственным приспособлением или соглашением» (там же).

Но как раз эту многозначность и должны преодолеть наука и философия. Она «неизбежна» лишь в естественном языке, то есть в факто-культурном феномене, предшествующем редукции. Тот факт, что Гуссерль так стремится редуцировать внутри смысла именно двусмысленность культурной наивности, выказывает его определенную заботу, которую равно можно истолковать либо опять-таки [103] как отказ от истории, либо как глубокую верность чистому смыслу историчности. С одной стороны, однозначность на самом деле отнимает у истории истину. Однозначное выражение создает чистую отражающую поверхность и не предлагает никакого замыкания на более или менее виртуальные значения, накопить которые интенции могли бы за время всех перипетий языка и культуры. Становится понятным, что обвинение в многозначности всегда ассоциирова-

Теофила говорит, что «от нас зависит установить значения слов хотя бы в каком-нибудь одном научном языке и прийти к соглашению относительно них, чтобы эта вавилонская башня была разрушена»? (кн. III, гл. IX, § 10). Этот оптимизм есть лишь одна из черт сходства между лейбницевой и гуссерлевой философиами языка. Вообще Гуссерль очень рано почувствовал себя наследником лейбницевского понятия логики. См. особ. *ЛИ I* § 60, S. 219sq. [Гуссерль считает, что к Лейбнизу он наиболее близок. Кант, к сожалению, обновил Лейбница. Лейбниц поставил целью реформировать логику и достиг этого. Он придал логике математическую форму и строгость, сделал из нее универсальную математику в высшем и всеохватнейшем смысле слова. Он обогатил логику самыми выдающимися со временем Аристотеля достижениями (теория вероятностей, математический анализ, комбинаторика).]

лось Гуссерлем с критикой глубокомыслия<sup>124</sup>. Поскольку однозначный язык все представляет в актуальной очевидности, поскольку ничто не прячется и не объявляется в полумраке потенциальных интенций, поскольку он контролирует всю динамику смысла, то он, этот язык, остается *тем же самым*. Он проносит, таким образом, свою идеальную идентичность через все культурное становление. Однозначность – это условие общения между поколениями исследователей на любом расстоянии. Она гарантирует точность<sup>125</sup> перевода и чистоту традиции. Значит, в тот самый момент, когда она отнимает смысл у исторической модификации, только она и делает возможной, с другой стороны, некоторую чистую историю как передачу и собирание смысла. Она есть лишь признак [104] прозрачности исторического эфира. Повторим, что требование однозначности, сформулированное Гуссерлем еще до практик редукций, есть

<sup>124</sup> По этому поводу см. прежде всего ФСН С. 339: «Глубокомыслie [Tiefsinn; перев. Lauer: la profondeur, глубина] есть признак хаоса, который подлинная наука стремится превратить в космос, в простой, абсолютно ясный и разрешимый порядок. Подлинная наука, насколько простирается ее действительное учение, не знает никакого глубокомыслия». Гуссерль предлагает, как при какой-нибудь денежной реформе, «перечеканить глубокомысленные намеки в однозначные рациональные образования» и таким образом «восстановить» строгие науки. Точно так же критические замечания на полях *Бытия* и *Времени* возлагают на глубокомысленность (Tiefsinnigkeit) ответственность за хайдеггеровский «уклон» к тому, что Гуссерль определяет как фактически-антропологический план. Глубокомыслию Гуссерль предпочитает внутренность [intériorité, Innerlichkeit], связанную с проникновением во внутренний, внутренне присущий (inner), то есть сущностный (wesentlich), смысл.

<sup>125</sup> Точность и однозначность, по Гуссерлю, понятия пересекающиеся. Точность выражения имеет в качестве условия точность смысла. Геометрия – модель наук с точным объектом исследования, – следовательно, достигнет однозначности легче, чем другие науки, особенно феноменология. Мы еще вернемся к этому вопросу. О соотношении точности и однозначности ср. также И I § 73. [Гуссерль разделяет здесь точное описание, выполняемое “описательными понятиями” и однозначное определение, реализуемое понятиями идеальными.]

не что иное, как редуцирование эмпирической истории до истории чистой. Эту редукцию приходится бесконечно начинать заново, так как язык и не может, и не должен сохраниться под защитой однозначности.

Если радикальная двусмысленность и в самом деле запрещает историю, ввергая ее в сумрачные и плохо традируемые богатства «сцепленной» идеальности, то абсолютная однозначность неизбежно выхолостила или парализовала бы историю в убогости бесконечного повторения. Поскольку двусмысленность всегда свидетельствует об определенной глубине [или: глубокомыслии] становления и утаивания прошлого, то у нас, если мы хотим принять на себя и *интериоризовать* память какой-то культуры в своего рода *Eingriffung* (в гегельском смысле), есть по отношению к ней выбор между двумя попытками. Первая может напомнить попытку Дж.Джойса: повторить и вновь взвалить на себя совокупность самой двусмысленности, – в языке, который обнажит в самой большой из возможных синхроний величайшую мощь интенций, погребенных, накопленных и перемешанных в душе каждого языкового атома, каждого слова, каждого простого предложения всей совокупностью мирских культур, в величайшей гениальности их форм (мифология, религия, науки, искусства, литература, политика, философия и т.д.); обнаружить структуральное единство совокупной эмпирической культуры в обобщенной двусмысленности письма, которое уже не переводит с одного языка на другой, отталкиваясь от общих смысловых ядер, а вращается по всем языкам сразу, впитывает их энергии, выявляет их самые тайные звуки, обнаруживает их самые далекие общие горизонты, поспешествует сближающим синтезам вместо того, чтобы избегать их, и заново открывает поэтическую ценность пассивности; короче говоря, того письма, которое, вместо того, чтобы с помощью кавычек выйти из игры, «редуцироваться», обосновывается в лабиринтном поле «сцепленной» своими

двумысленностью культуры с тем, чтобы пройти и опознать сколь возможно непосредственно [105] сколь возможно более глубокую историческую дистанцию. На другом полюсе находится Гуссерль: редуцировать или методически обеднить эмпирический язык вплоть до непосредственной прозрачности его однозначных и переводимых элементов, чтобы в его чистом источнике вновь ухватить историчность или традиционность, доставить мне которую не в состоянии ни одна фактическая историческая тотальность и которая уже предложена одиссеевским повторением джойсовского типа так же, как и любой *философией истории* – в расхожем смысле слова – и всякой *феноменологией духа*. Сущности конечных тотальностей, типология фигур духа всегда будут сцепленными идеальностями в эмпирической истории. Только историцизм задерживается на них и принимает их за движение истины<sup>126</sup>.

Но, будучи трансцендентальной «параллелью» джойсовскому, проект гуссерлевский не чужд той же относительности. Первый проект, также исходивший из известного анти-историзма и желания «пробудиться от кошмара истории» (Улисс), обуздать его totally и непосредственно, не мог осуществиться иначе, как приобщаясь к однозначности, – либо черпая из однозначности имеющейся, либо стремясь создать другую. Без этого сам текст ее повторения был бы непонятен; по крайней мере, он остался бы таким навсегда и для всех. Точно также и Гуссерль должен допустить в чистой историчности неистребимую двумысленность, обога-

<sup>126</sup> «Гегельянство» всегда ассоциировалось Гуссерлем с «романтизмом» и с «историцизмом», к которому оно привело, когда «вера» в его «метафизику истории» была утрачена (ср. особ. ФСН 5. 292-3). Разве само выражение *мировоззрение, Weltanschauung* не было сперва гегелевским? Ср. по этому поводу Hyppolite (1946) 455. [Это понятие, напоминает Ипполит, означает у Гегеля скорее способы жить и воспринимать мир, чем философские системы, – уже в силу этого ясно отношение к нему Гуссерля.]

щающую и постоянно рождающуюся заново. Абсолютная однозначность по сути вообразима только в двух предельных случаях. Во-первых, если означаемая вещь является не только абсолютно единственным, неизыгаемым и естественным объектом, но и таким существенным, чье единство, тождественность и объективность сами по себе предшествовали бы всякой культуре. Однако даже если предположить, что такая вещь, или такое восприятие, существует, [106] вмешательство в языковую идеальность, в проект однозначности, то есть сам языковой акт, с самого начала поместило бы ее в культуру, в сеть языковых отношений и оппозиций, которые бы нагрузили слово побочными и виртуальными интенциями и реминисценциями. Двумысленность – родимое пятно всякой культуры. Эта первая гипотеза однозначного и естественного языка, следовательно, абсурдна и противоречива.

Не то же ли самое мы получим, если, во-вторых, на другом полюсе языка, должны будем указать абсолютно идеальный объект? На сей раз возможность однозначности была бы предложена не до-, а транс-культурным объектом, геометрическим, например. Она бы соответствовала, во всяком случае, самому призванию науки. Гуссерль пишет в НГ:

«Сообразно сущности науки ее функционерам пристало постоянное притязание на то или личная уверенность в том, что все, что ими выносится к научному высказыванию, сказано “раз и навсегда”, что это “установлено”, что оно может быть всегда и идентично воспроизведено, с очевидностью использовано для дальнейших теоретических и практических целей и, несомненно, реактивировано в идентичности своего собственного смысла» (НГ 373).

Но эта тождественность смысла, основа однозначности и условие реактивации, всегда относительна, потому, что она всегда вписывается в какую-то подвижную систему отношений и берет начало в некотором проекте обретения, открытом бесконечности. Даже если эти отношения являются внутри какой-нибудь науки отно-

шениями чистых идеальностей и «истин», от этого они не дают меньше повода для индивидуальных перспектив, для многообразных сцеплений смысла, а значит, для опосредованных и потенциальных намерений. Если двусмысленность и на самом деле никогда не редуцируема, то это оттого, что слова и язык вообще не суть и не могут быть абсолютными *объектами*<sup>127</sup>. У них нет стойкой и долговечной идентичности, [107] которая была бы им абсолютно свойственна. Они обязаны своим языковым существованием интенции, пересекающей их как некие опосредования. «*То же*» слово всегда «*другое*» в зависимости от тех всегда различных интенциональных актов, которые только и делают из него означающее слово. Здесь имеется особый род *чистой* двусмысленности, возрастающий с тем же ритмом, что и наука. Да и сам Гуссерль замечает, что научное высказывание, истинность которого, впрочем, не ставится под сомнение, остается все же всегда времененным и что «*объективное, абсолютно неколебимое познание истины есть бесконечная идея*» (НГ 373). Абсолютная однозначность недоступна, но тем же образом, что и Идея в кантовском смысле. Если искомая Гуссерлем однозначность и обобщенная Джойсом двусмысленность на самом деле *относительны*, то они таковы не *симметрично*. Ибо их общий телос, позитивная ценность однозначности *непосредственно* обнаруживается только в определенной Гуссерлем относительности. Однозначность является также абсолютным горизонтом двусмысленности. Придав однозначности смысл бесконечной задачи, Гуссерль не делает из нее, как можно было бы опасаться, языкового значения, вырванного из истории

<sup>127</sup> Вот почему, как мы уже отметили раньше, Гуссерль не мог поставить вопрос об *абсолютной* идеальной объективности самого языка, чья идеальность всегда есть лишь идеальность «тематического указания», но не самой темы. Эта нередуцируемая *опосредованность* сделала бы столь же иллюзорным и любое спасение, предложенное самой речью или самим письмом.

путем обеднения, но превращает ее в одновременно априорное и телеологическое условие всякой историчности. Однозначность есть то, без чего сами двусмысленности эмпирической культуры и истории не были бы возможны.

Проблематика однозначности сразу отзывается на проблематике реактивации. Ее схема та же самая, так как без минимальной прозрачности языка никакая реактивация невообразима. Но если однозначность фактически всегда относительна и если только она и позволяет редукцию всякой эмпирической культуры и всякого осаждения, не вправе ли мы усомниться в возможности чистой истории смысла? Тем более, что, познакомив нас со способностью реактивации, Гуссерль не преминул поставить серьезный вопрос о *конечности* этой способности. В такой необыкновенно развитой науке, как геометрия, невозможно, чтобы каждый геометр, во всякое мгновение и всякий раз, когда он берется за свое дело после необходимых перерывов, совершал тотальную и немедленную реактивацию [108] «всей гигантской цепи обоснований вплоть до перво-предпосылок» (НГ 373). Необходимость этих перерывов есть необходимость фактическая (перерывы в работе, сон и т.д.), не имеющая никакого смысла с точки зрения геометрической истины, но от этого не менее нередуцируемая.

Тотальная реактивация, будь она даже возможна, так же наверняка парализовала бы внутреннюю историю геометрии, как и радикальная невозможность всякой реактивации. Гуссерля это не беспокоит: полное восстановление начал выступает здесь лишь телеологическим горизонтом. Ибо под внешней необходимостью перерывов в геометрической деятельности скрывается и необходимость сущностная и внутренняя: поскольку ни один кусок геометрического здания не является независимым, никакая *немедленная* реактивация невозможна, на каком бы то ни было уровне. Вот почему, как замечает Гуссерль, «*индивидуальная, равно как и совместная способность*» реактивации обладает «*очевидной*

конечностью» (*НГ* 375). Непосредственная полнота ей будет навсегда запрещена.

Очевидность этой конечности и этой необходимой опосредованности могла бы обречь на абсурд весь замысел Гуссерля. Не должна ли эта конечность, будучи фактически нередуцируемой, стать настоящей точкой отсчета для размышления об истории? Без этого сущностного сокрытия начал и при предположении некоей всемогущей реактивации, — каким было бы историческое сознание? Без сомнения, таким же ничтожным, как и в том случае, если бы ему был радикально воспрещен доступ к началам. Но чтобы придать истории ее собственную плотность, разве не необходимо, чтобы поглотившая «архи-предпосылки», позволяющая в себя проникнуть, хотя никогда вполне и не рассеивающаяся ночь скрывала не только учреждающий факт, но и смысл? и чтобы «критическое» забвение начал не было случайным заблуждением, но тенью, верной движению истины? Различие между фактом и смыслом (или правом) стерлось бы тогда в осознании изначальной конечности<sup>128</sup>.

Но для Гуссерля, как мы знаем, эта конечность может *предстать перед собой* в своей изначальности, лишь исходя из Идеи бесконечной истории. [109] Можно также задаться вопросом, не отказывается ли Гуссерль перед лицом конечности реактивации от первичной ориентации своего исследования. Он откладывает проблематику на потом и с несколько загадочной лаконичностью призывает нас «заметить», что имеется «некоторая идеализация: а именно снятие пределов и, в определенном смысле, обесконечивание этой нашей способности» реактивации (*НГ* 375). Таким образом, вторичная идеализирующая операция выручает реактивирующую

способность от конечности и позволяет ей выйти за ее собственные пределы; и все это движением, аналогичным тому, с помощью которого формируется, например, единство бесконечного горизонта мира или, по ту сторону конечного сцепления ретенций и протенций, очевидность тотального единства имманентного потока, как Идея в кантовском смысле (*И I* § 83); аналогичным, прежде всего, тому движению, которое порождает идеальную точность геометрии посредством перехода к бесконечному пределу чувственного, конечного и качественного созерцания. И, скажем прямо, даже здесь именно геометрическая идеализация создает возможность для обесконечивания реактивирующей способности. Действуя в прозрачности чистой идеальности, эта способность легко де-юре переходит границы, которые оказываются не более, чем несущественными границами чистой фактичности. Эта идеализация, имеющая коррелятом бесконечную Идею, всякий раз в трудные моменты решительно вмешивается в гуссерлевское описание. Феноменологический статус ее очевидности остается довольно таинственным. Невозможность адекватно определить содержание этой Идеи не затрагивает, говорит Гуссерль в *И I*<sup>129</sup>, рациональной прозрачности его очевидности (*Einsichtigkeit*). И все же достоверность того, что никогда не может как таковое быть непосредственно представлено созерцанию, должно поставить перед феноменологией серьезные проблемы (сравнимые, например, с проблемами конституирования *alter ego* интенциональностью, которая нередуцируемым образом опосредована). Мы еще вернемся к этому месту ниже, когда [110] речь пойдет о производ-

<sup>128</sup> Почему не считать забвение смысла нередуцируемым событием в истории смысла? Принятие такого тезиса потребует, конечно, изменения, или, скажем точнее, деконструкции, самого «смысла» и его соотношения с ‘носителем’, ‘выражением’, ‘фактом’.

<sup>129</sup> Там же, С. 186. Мы перевели *Einsicht* как «*évidence rationnelle*». См. оправдание такого перевода у S.Bachelard (1957) 174. [Сюзан Башляр ссылается здесь на пояснение Гуссерля в начале *ФТЛ*: *vernünftiges, nämlich einsichtiges oder auf einsichtige Wahrheit gerichtetes Denken*, то есть мышление разумное, понимающее или направленное на понимающую истину.]

стве геометрической точности посредством идеализации. В том пункте, которого мы достигли, Гуссерль временно отодвигает это затруднение: «*Мы еще займемся вопросом о своеобразной очевидности таких идеализаций*» (НГ 375).

Реактивирующая способность должна, таким образом, передаваться, с тем, чтобы наука не выродилась в «обессмысленную традицию». В той мере, в какой наука удаляется от своих истоков, и накапливаются ее логические надстройки, шансы на такую передачу снижаются, пока в какой-то момент не возникнет нехватка этой способности. «*К сожалению, именно такова наша ситуация, да и ситуация всего Нового времени*» (НГ 376). Прогресс науки может продолжаться, тогда как изначальный смысл уже утерян. Но сама логичность научных жестов, скованных опосредованностью, обращается в какой-то фантасмагорический и бесчеловечный абсурд. Разве не описал эту ситуацию Платон, для которого вечность сущностей была, быть может, лишь другим названием для неэмпирической историчности? «Геометрия и связанные с ней науки», изгнанные далеко за пределы их начальных институций, «неспособные видеть (*ἰδεῖν*)», прикованные к гипотезам, которые они принимают за принципы, путая символ с истиной, кажутся нам грязящими (*ὁρῶμεν ώς οὐειρώττουσι*) (Гос. VII 533с). Таким образом, становится насущным встречное вопрошение, которое для нас и посредством нас пробудит науку к ее изначальному смыслу, то есть, как нам теперь известно, к смыслу конечному.

## VIII

Так оказываются проясненными метод и смысл вопроса о начале и в то же время условия традициональности науки вообще. Завершая свои предварительные замечания,

Гуссерль напоминает о ее образцовом и полностью «историческом» характере (в смысле *Historie*).

«И проблемы, и проясняющие исследования, и принципиальные интуиции везде носят исторический характер... Мы стоим, таким образом, [111] в историческом горизонте, в котором все исторично, сколь бы мало определенного мы [о нем] ни знали. Но он имеет свою сущностную структуру, которую можно раскрыть путем методического вопрошания» (НГ 378).

Другим наукам, как и миру донаучной культуры, предписаны другие возвращения к началу; они всегда возможны, хотя и остаются пока «невопрошеными». Поле поиска не имеет границ, раз историчность объемлет бесконечную целокупность бытия и смысла:

«Естественно, проблемы нашего особенного рода тотчас же ставят тотальную проблему универсальной историчности соответственного способа существования человечества и культурного мира и [проблему] лежащей в этой историчности априорной структуры» (НГ 378).

Открыв самый широкий горизонт вопрошания о геометрии, прежде, чем вернуться к определенному началу этой науки, Гуссерль отвечает в некоторого рода дополнительном пояснении на два диаметрально противоположных возражения.

Первое могло бы исходить от классического эпистемологизма, для которого возвращение к изначальной очевидности и к учреждающим понятиям – задача, конечно, обязательная, но вовсе не историческая. Если же истолковать эту задачу исторически, то придется создавать себе иллюзию истории не иначе, как словесными и символическими указаниями на какого-нибудь «неуловимого» и почти сказочного Фалеса. Это – классическое возражение, с которым выступил сам Гуссерль, когда он, говоря о начале наук и в особенности геометрии, нападал на эмпиризм и внешнюю историю<sup>130</sup>. Теперь он его отводит, так

<sup>130</sup> В II § 25 есть длинное рассуждение, в котором Гуссерль развивает от себя и в до странности сходных терминах то же возражение,

как оно обессмысливает его собственный стиль исторического исследования, сколь возможно максимально *внутреннего и минимально [112]* эмпирического. Надо ли напоминать, что речь никогда и не заходила о возвращении к Фалесу и к фактическим основаниям геометрии? Но отказаться от фактической истории вовсе не означает распрощаться с историей вообще. Наоборот, это значит открыться смыслу историчности. Гуссерль уточняет фразой, чей акцент, во всяком случае, резко размежевывается с первой феноменологией, однако лишь подтверждает и с восхитительным постоянством углубляет изначальную настороженность по отношению к классической истории:

«Господствующая догма о принципиальном разрыве между теоретико-познавательным прояснением и историческим (включая и гуманитарно-[geisteswissenschaftlich]-психологическое) объяснением, между теоретико-познавательным и генетическим истоком в корне ложна, поскольку обычно понятия “истории”, “исторического объяснения” и “генезиса” непозволительно ограничиваются. Или, точнее, в корне ложным является то ограничение, из-за которого остаются скрытыми самые глубокие и подлинные проблемы истории» (*НГ*379).

Осознать науку как традицию и культурную форму – значит осознать ее интегральную историчность. Отсюда любое внутривидовое прояснение, любой возврат к первым аксиомам, к первоначальным очевидностям и учреждающим понятиям есть в то же время *“историческое раз-облачение”*. Каким бы ни было наше невежество в реальной истории, нам априори известно, что всякое культурное, а значит, и научное, настоящее предполагает в своей целостности целостность прошлого. Единство этой непрестанной тотализации, всегда действующей в форме исторического настоящего («Приоритетное само по себе»), приводит нас, если ему задавать правильные вопросы, к универсальному Априори

---

которое он в *НГ* адресует, видимо, себе. Столкновение этого текста с текстом *НГ* может значительно прояснить смысл и постоянство гуссерлевского маршрута.

истории. Как и неизменный сам по себе Абсолют Живого Настоящего, на котором оно основывается, историческое Настоящее<sup>131</sup> есть *[113]* лишь нередуцируемое и чистое место и движение этой тотализации и этой традиционализации. Оно есть Абсолют истории как

*“живое движение совместности и встроенности друг в друга (des Miteinander und Ineinander) изначального смыслообразования (Sinnbildung) и смылооседания”* (*НГ*380).

Всякое особенное историческое исследование должно быть юридически отмечено своей более или менее непосредственной зависимостью от этой абсолютно принципиальной очевидности. Всякая обычная история фактов *“пребывает в непонятности”*, пока эти априори не были прояснены и пока эта история не приспособила свой метод к понятию о внутренней истории, об интенциональной истории смысла.

Все это приводит нас ко второй отповеди, направленной на сей раз скорее против историизма, чем против эмпирической истории. Схема критики сходна той, что вдохновляет *ФСН*. Но тот историцизм, на который ополчается теперь Гуссерль, вопреки внешнему сходству с дильтеевской теорией *Weltanschauung*, кажется более этно-социологическим, более *современным* по стилю. И то, что Гуссерль стремится здесь вырвать у исторического релятивизма, это уже не столько истина и идеальные нормы науки и философии, сколько различные априори самой исторической науки.

В самом деле, этнологизм противопоставляет универсальному априори, необусловленным и аподиктическим структурам, единой почве истории, как их собы-

<sup>131</sup> Естественно, речь идет об историческом Настоящем *вообще* как о предельной универсальной форме всякого возможного исторического опыта, основывающемся на Живом Настоящем эзотерического сознания. Кстати, Гуссерль подчеркивает в сноске, что исторический мир *“историчен только через внутреннюю историчность каждого отдельного индивида”* (*НГ*381).

рается описывать Гуссерль, обильное многообразие свидетельств, удостоверяющих, что всякий народ, всякое племя, всякая человеческая группа обладает своим миром, своим априори, своим порядком, своей логикой, своей историей.

Однако, с одной стороны, эти неоспоримые свидетельства не отменяют, но, напротив, предполагают ту универсальную горизонтную структуру и те априори истории, которые выделяет Гуссерль; они как раз артикулируют их сингулярные и определенные априори. Следовательно, нужно лишь учитывать эти артикуляции и ту сложную иерархию, которая подчиняет [114] более или менее определенные материальные априори априорной форме универсальной историчности. С другой стороны, приведенные в поддержку этого релятивизма «факты» могут быть определены как исторические, только если вообще определимо что-то вроде исторической истины<sup>132</sup>. «То-как-оно-было-на-самом-деле» Ранке, эта предельная отсылка всякой истории фактов, предполагает в качестве своего горизонта такую историческую определимость, обосновать которую не под силу никакой эмпирической науке.

«Вследствие этого нам не нужно привлекать к какому-то критическому анализу те факты, которым придает значение историзм; достаточно того, что уже утверждение их фактичности, если оно должно иметь какой-то смысл, предполагает историческое Априори» (НГ 383).

Чтобы быть в состоянии «установить» факты как факты исторические, мы должны уже всегда знать, что такое история и при каких – конкретных – условиях она возможна. Нужно быть уже вовлеченным в некое предпонимание историчности, то есть инвариантов исто-

рии, каковыми являются, например, язык, традиция, сообщество и т.д. Чтобы возник этнологический «факт», нужно, чтобы этнологическая коммуникация была уже открыта в горизонте универсального человечества; нужно, чтобы два человека или две группы могли понять друг друга, исходя из возможностей универсального языка, какими бы бедными они ни были; надо, чтобы этнолого был уверен, причем аподиктически, что другие люди тоже необходимо живут в скрепленных языком и традицией сообществах, в горизонте некоей истории; нужно также, чтобы он был уверен, что понимает смысл всего этого. В конечном счете следует знать, что историческое Настоящее вообще, нередуцируемая форма любого исторического опыта, является основанием всякой историчности и что я могу внутри него прийти к согласию [115] с самым далеким, самым отличным от меня «другим». Сколь бы далеки ни были друг от друга два человека, они всегда сталкиваются, в крайнем случае, внутри сообщества их Живого Настоящего, в котором укоренено Настоящее историческое. Что каждое из их фундаментальных настоящих тоже материально обусловлено включением в фактическое содержание какой-то традиции, социальной структуры, языка и т.д., что они не обладают одним и тем же смысловым содержанием, это нисколько не влияет на общность их формы. Эта универсальная форма, представляющая самое изначальное и самое конкретное переживание, предполагается любым бытием-вместе. Думается, что она есть и последнее убежище, а стало быть, и самая ответственная защита феноменологической редукции. Именно в этой инстанции заявляет о себе самое радикальное единство мира.

Вся проблематика<sup>133</sup> исторических фактов, таким образом, привлекает эти исторические инварианты как

<sup>132</sup> Аналогичные рассуждения можно найти в ВД (Кризис S. 344). [Ученые не отдают себе отчета в том, что опираются на истинностные нормы, то есть что, например, факты имеют для них значение только потому, что под ними они понимают истины, а не фикцию.]

<sup>133</sup> Нужно ли подчеркивать, что речь здесь ни в коем случае не идет о критике исторической или социо-этнологической науки как таковой?

раз тогда, когда дозволяет определенный релятивизм. Этот последний сохраняет всю свою ценность при условии, что его уровень материальности и априорные условия будут приемлемым образом определены. Так можно интерпретировать значение, которое Гуссерль признает за релятивизмом в знаменитом письме *Л. Леви-Брюлю*, написанном годом раньше *НГ*<sup>134</sup>, из которого можно понять, напротив, будто Гуссерль отказывался от исторических априори, открытых имагинативной вариацией [116], признавая, что чистая феноменология истории должна ждать от содержания эмпирических наук, особенно этнологии, чего-то другого, нежели примеров. Вот какое прочтение этого письма предлагает М.Мерло-Понти:

«В сохранившемся письме Леви-Брюлю Гуссерль признает, по-видимому, небесполезным, что факты поражают воображение, как если бы предоставленное само себе воображение не было в состоянии представить нам экзистенциальные возможности, реализуемые другими культурами... Гуссерль отдает себе отчет в том, что мы, живя в определенных исторических традициях, быть может, не в силах одним лишь усилием имагинативной вариации помыслить то исторически возможное тех первобытных людей, о которых пишет Леви-Брюль», (1975) 51<sup>135</sup>.

---

Гуссерль просто напоминает нам об их предпосылках. Кстати, задачу занятия феноменологией, которая единственная может пролить на них свет, нередко брали на себя – более или менее явно – сами ученые.

Эта оговорка была сформулирована в виде выражения почтения истории как науке о духе в *ФСН* 327-8.

<sup>134</sup> В этом письме от 11 марта 1935 г. Гуссерль говорит в частности о «неоспоримой правомерности, которой обладает «исторический релятивизм как антропологический факт», а также о возможной и необходимой задаче понимающего «чувствования» (*Einfühlung*) в «не обладающие историей» примитивные общества. Он энергично настаивает на том, что права так понятого релятивизма удерживаются и «сохраняются» с помощью производимого трансцендентальной феноменологией «интенционального анализа», *Переписка VII*, S. 161-4.

<sup>135</sup> Та же интерпретация представлена в статье (1951) 50sq (перепечатано в (1960) 123-43).

### Или еще:

«Теперь уже невозможно подчинить или обуздеть исторический релятивизм каким-то одним мышлением, которое обладало бы ключами от истории и было бы в состоянии очеркнуть картину всех исторических возможностей до всякого опытного исследования. Наоборот, нужно, чтобы мыслитель, желающий подчинить таким образом историю, сам пошел в школу фактов и вошел в факты... Эйдтика истории больше не избавляет нас от исторического исследования. Философия как мышление последовательное и приводящее к классификации фактов сообразно с их ценностью и их истинностью сохраняет, в глазах Гуссерля, свою функцию последней инстанции, но ей следует начать с того, чтобы понять все виды опыта», там же, р. 52.

### Оправдана ли такая интерпретация?

Гуссерль признает право за релятивизмом, привязанным к историко-антропологическим «фактам» как таковым и в их фактичности. Это право Гуссерль никогда не оспаривал, даже в *ФСН*. Исторические априори, к которым он всегда апеллировал, – причем все больше и больше, – он никогда, кажется, не выставлял в качестве «ключей [117] от истории» или «картины всех исторических возможностей до всякого опытного исследования». Поскольку история и исторические возможности, о которых говорит здесь М.Мерло-Понти, представляют материальное и определенное содержание исторических преобразований, то есть фактично возможное, реализуемое в таком-то обществе, культуре, эпохе и т.д., то так истолковывать Гуссерля означало бы присвоить ему претензию дедуктивно априори вывести саму фактичность. Нельзя останавливаться на такой гипотезе, которая противоречит самим предпосылкам феноменологии. Бессспорно, Гуссерль полагал, что все определенные возможности истории должны согласовываться с априорными сущностями историчности, касающимися любой возможной культуры, любого возможного языка, любой возможной традиции. Но он никогда и не мечтал о том, чтобы предвидеть, с помощью какой бы то ни было эйдтической дедукции, все

факты, все частные возможности, которые должны были бы согласоваться с этими априори универсальной историчности.

Но не дедуцировать фактичность априори – это ли называется «*пойти в школу фактов*»? Отнюдь, если это означает, что нужно отбросить эйдетьическую интуицию, пусть даже и временно, и использовать факты иначе, чем в качестве примера, в имагинативной вариации. Техника вариации в эйдетьическом прочтении никогда не ставила целью исчерпать многообразие фактических возможностей: напротив, она обладает привилегией действия лишь в одной из этих возможностей в каком-то взятом для примера сознании. Никогда не было у нее и миссии «избавить нас от исторического исследования»; или, по крайней мере, если она это и делает, то вовсе не с тем, чтобы заменить историческое исследование идущей впереди фактов «*уединенной рефлексией историка*» (там же); просто она в *принципе* предшествует всякому материальному историческому исследованию и не нуждается в фактах как таковых, чтобы обнаружить перед историком априорный смысл его деятельности и его объектов. Для определения этого смысла Гуссерль столь мало ведет речь о необходимости «начать с того, чтобы понять все виды опыта», об отбрасывании или ограничении техники [118] имагинативного варьирования, что даже подробно и часто предписывает ее в *НГ*, одном из своих последних трудов. Она остается в его глазах «*методом*», с помощью которого мы получаем определенное априори, а именно «универсальное и при этом надежное, постоянно верное истоку Априори исторического мира»

И далее:

«...мы в состоянии, и вполне осознанно, в совершеннейшей свободе переосмыслить, перефантазировать наше человеческое историческое существование... И как раз в этом свободном варьировании и пробегании жизненно-мировых мыслей и выступает с аподиктической

очевидностью тот сущностно-всеобщий состав, который проникает собой все варианты... При этом мы избавились от всякой связи с фактически значимым историческим миром, рассматривая его лишь как одну из мыслительных возможностей» (*НГ*383).

Бессспорно, имагинативное варьирование и редукция еще берут здесь *фактически* за точку отсчета фактичность. Но опять-таки они удерживают из факта одну лишь его экземплярность и сущностную структуру, его «возможность», а не его фактичность.

Если открытие априорных структур и инвариантов универсальной историчности методологически и юридически первично, оно нас ничему не учит – это очевидно, и Гуссерль прежде всего, – об особенности каждого реального общества и каждого исторического момента, как они предстают социологу или историку. Никогда не стоял вопрос и о том, чтобы

«сконструировать одним простым имагинативным варьированием своего опыта то, что составляет смысл других опытов и других цивилизаций»<sup>136</sup>.

[119] Если все же я «сконструировал» бы таким способом «смысл других опытов и других цивилизаций», то для того, чтобы открыть то, что их *тоже* делает опытами и цивилизациями, но не то, в чем они *другие*. Чтобы добиться до смысла *всякой* цивилизации или *всякого* опыта, мне бы понадобилось редуцировать то, что есть

<sup>136</sup> Merleau-Ponty (1960) 135. Комментируя то же письмо, Мерло-Понти пишет: «Он (Гуссерль) вроде бы признает здесь, что философ не может непосредственно достичь всеобщего с помощью простой рефлексии, что он не в состоянии ни обойтись без антропологического опыта, ни сконструировать одним простым имагинативным варьированием своего собственного опыта то, что составляет смысл других опытов и других цивилизаций».

В *Феноменологии восприятия* весь последний период гуссерлевской мысли был уже интерпретирован как «молчаливый разрыв с философией сущностей», разрыв, которым он «лишь прояснил и тематизировал уже давно применяющиеся аналитические приемы» (р. 61).

моего (в смысле фактичности, разумеется), в том опыте и в той цивилизации, из которой я фактически исхожу. Как только был бы прояснен этот смысл опыта или цивилизации вообще, я на законном основании мог бы попытаться определить *различие* между определенными опытными и цивилизационными фактами. Но это во все бы не означало, что я должен буду с этого момента отбросить всякое эйдетическое отношение. Внутри самой большой фактичной детерминации возможны и необходимы и другие редукции, которые нужно проделывать осторожно и в соответствии со степенью их всеобщности, зависимости и т.д., всегда учитывая, как уточняет Гуссерль в *НГ*, правило строгой «субсумпции» частного общему. В той мере, в какой растет материальная детерминация, «релятивизм» расширяет свои права, но поскольку он в самой высокой степени зависим, то он никогда не сможет, как уточняет Гуссерль в том же письме, стать «последним словом научного познания».

Работа историка, социолога, этнолога и т.д., конечно, создает в момент встречи с фактичным различием некоторую реализованную имагинативную вариацию; ее можно прямо использовать, чтобы подступиться к конкретным и универсальным составляющим социальности или историчности. Но поскольку эти инварианты ничего не могут сообщить мне о специфике такого-то общества или такой-то эпохи, именно здесь мне особенно нужно будет «*einzu fühlen*» [чувствоваться], как написал Гуссерль Леви-Брюлю. Но эта *Einfühlung* как фактичная детерминация [120] различия как раз и не может учредить науку де-юре. Она сама возможна не иначе, как *внутри* и *в силу* априорных универсальных структур социальности и историчности. Она предполагает непосредственное трансцендентальное сообщество всей тотальности конкретно-исторических человечеств и возможность некоторой *Einfühlung* вообще. Кстати, в материальной детерминации историчностей эта *Einfühlung* строго соответствует методу любой исторической

феноменологии, поскольку проникает собой изнутри исторические значения и ставит *внешнее* исследование в зависимость от *внутренней* интуиции.

Но как тогда примирить утверждение, согласно которому историчность есть горизонтная структура, столь же присущая всему человечеству, как и любому сообществу, с указанием на «неисторичность» (*Geschichtlosigkeit*) некоторых архаичных обществ, содержащимся в упомянутом письме? Дело представляется так, будто, по мнению Гуссерля, эта неисторичность не обладает чистым и абсолютным значением; она могла бы лишь эмпирически, материально *видоизменить* априорную структуру универсальной историчности человечества; она могла бы быть лишь формой историчности, характерной для конечных обществ, ограниченных их «*тесными горизонтами*», еще недоступных для проникновения в них «европейской» Идеи бесконечной задачи и бесконечной традиции. Их «*стагнация*» была бы не простым отсутствием историчности, но оконченностью в проекте и в сабирании смысла. Стало быть, только лишь в сравнении с чистой и бесконечной историчностью европейского эйдоса архаичные общества выглядят «*лишенными истории*». Кстати, в *Кризисе* Гуссерль признает за всеми обществами, не участвующими в европейской Идее, лишь эмпирический тип. Таким образом, неисторичность выступает только нижним предельным модусом эмпирической историчности. Здесь мы обнаруживаем еще и двусмысленность *примера*, — одновременно какого угодно *образца* и телесологической модели. В первом смысле можно и в самом деле сказать вместе с Гуссерлем, что всякое сообщество находится в истории, что историчность есть сущностный горизонт [121] человечества в той мере, в какой не существует человечества без социальности и без культуры. С этой точки зрения любое общество, европейское, архаичное или какое-то другое, может служить примером в эйдетическом познании. Но, с другой стороны, Европа

обладает привилегией быть *хорошим примером*, ибо она воплощает в чистоте Телос всякой историчности: бесконечность, непреходящесть, бесконечную традиумость и т.д.; осмыслив чистую и бесконечную возможность историчности, она пробудила историю к ее собственной цели [fin: цель/конец]. В этом втором смысле чистая историчность также зарезервирована за европейским эйдосом. Эмпирические типы неевропейских обществ поэтому являются *более или менее историческими*; в нижнем пределе они стремятся к неисторичности.

Гуссерль пришел таким путем к различению изначальности различных уровней *внутри* самого универсального эйдоса историчности. В одном очень коротком фрагменте, вдохновленном близкими к НГ идеями, он определяет три этапа или три этажа историчности. По мере того, как мы поднимаемся в этой иерархии или продвигаемся в этом становлении, историчность все более овладевает собственной сущностью. Сначала идет историчность в самом широком смысле слова, как сущность всякого человеческого существования, как то, что с необходимостью движется в духовном пространстве определенной культуры и традиции. Непосредственно над этим должен быть уровень европейской культуры, теоретического проекта и философии. Третий уровень, наконец, был бы отмечен «*обращением философии в феноменологию*»<sup>137</sup>. Таким образом, революция, низвергающая всякий раз предыдущий проект посредством инфинитизации, есть лишь осмысление [122] скрытой интенции. (Можно, кстати, сформули-

<sup>137</sup> Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit, 1934, Beilage XXVI, в *Кризисе* S. 502-3. В том же самом смысле Гуссерль пишет: «Человеческая жизнь необходимо в широком смысле слова и как культурная жизнь в точном смысле слова исторична. Но научная жизнь, жизнь ученого в горизонте его коллег [Mitwissenschaftler] означает историчность нового типа» (1935, Beilage XXVII, в *Кризисе* S. 507). См. также ВД (*Кризис* S. 325). Гуссерль говорит здесь об определенном «революционизировании историчности».

ровать как феноменологическое правило, что всякое осмысление эквивалентно какой-нибудь инфинитизации.) С другой стороны, поскольку эти три момента являются стратами разной высоты, они фактически не исключают друг друга: они не только существуют в мире, но и одно и то же общество может их содержать в себе одновременно в дифференциированном единстве органической одновременности.

Гуссерлевское размыщление решительно ориентируется, таким образом, на абсолютные эйдетические и тео-логические инварианты историчности. То, что эти инварианты *внутренне и динамично* дифференциируются, не должно заставить нас упустить это из вида; дифференциация – это как раз знак того, что речь идет об инвариантах именно историчности, о сущностях именно становления. И тогда можно соблазниться интерпретацией, диаметрально противоположной Мерло-Понти, и предположить, что Гуссерль не только не открывает феноменологические скобки перед любыми формами исторической фактичности, но и более чем когда-либо оставляет историю *снаружи*. Можно во всяком случае сказать, что прослеживаемые Гуссерлем инварианты истории – по определению и подобно всем условиям возможности – сами по себе не *историчны*. И тогда мы придем вместе с В.Бимелем к выводу, что «*попытки Гуссерля тематически схватить историчность можно считать неудачными*»<sup>138</sup>.

<sup>138</sup> Biemel (1959) 58. Бимель вполне справедливо видит в *Кризисе* позднее произведение, которое вопреки глубокой преемственности, объединяющей ее с предыдущими исследованиями, поспешно истолковывают как поворотный пункт в мысли Гуссерля. В заключение этого ценного доклада, всячески подчеркивая эту верность и преемственность, автор напоминает о том затруднении Гуссерля, которое «в большом количестве рукописей группы К III» заставляло его «задаваться вопросом, действительно ли философии нужна история» (S. 57). В *Приложениях XXV и XXVII к Кризису* Гуссерль ставит, в частности, вопросы: «Почему философу нужна история философии?» (S. 495) и «К а к ему нужна история?» (S. 508).

Но какой была бы историчность и дискурс об истории, если бы ни одна из этих инвариантностей не была возможна? Чтобы говорить о неудаче в [123] тематизации историчности, разве не нужно уже иметь доступ к инвариантному и более или менее тематическому смыслу историчности? И разве не этот смысл обнаруживается в последних размышлениях Гуссерля, сколь бы незавершенными они ни были?

Если бы тематизация аподиктических инвариантов и исторических априори не удалась, то разве не в большей степени по отношению к *истории*, чем к *историчности*? Поражение было бы явным, если бы Гуссерль в какой-то момент заинтересовался чем-то вроде истории. Но, кажется, он этого никогда не сделал. Разве не является его оригинальной заслугой то, что он жестом чисто *трансцендентальным* (в том смысле этого слова, который не исчерпывается кантианством) описал условия возможности истории, являющиеся одновременно *конкретными*? Конкретными, потому, что пережитыми в форме *горизонта*. Понятие горизонта носит здесь характер решающий: «*горизонт сознания*» [Bewußtseinshorizont], «*горизонт достоверности*», «*горизонт знания*»<sup>139</sup> — вот ключевые концепты *НГ*. Горизонт дан в *переживающей очевидности*, в *конкретном знании*, которое, как говорит Гуссерль, никогда не «выучивается», которое, значит, не может быть дано ни в каком эмпирическом моменте, потому, что он его всегда предполагает. Таким образом, речь идет именно об изначальном знании, касающемся всей целостности возможных исторических опытов. Горизонт — это всегда-уже-здесь будущего, хранящего в неприкосновенности неопределенность своей бесконечной открытости, даже *объявившись* сознанию. Будучи структурной определенностью всякой материальной неопределенности, он всегда виртуально при-

<sup>139</sup> Характерное переворачивание перевода у Деррида: горизонтное сознание (*conscience-d'horizon*), горизонтная достоверность и т.д.

существует во всяком опыте, являясь одновременно его единством и незавершенностью, единством, предвосхищенным во всей своей незавершенности. Понятие горизонта превращает абстрактное условие возможности критицизма в конкретную бесконечную потенциальность, которая тайно была уже в нем предположена; в нем совпадают, таким образом, априорное иteleологическое.

## IX

Расширяя размышления до проблем универсальной историчности, Гуссерль сужает теперь поле анализа [124] и возвращается к началу геометрии; на нескольких страницах он предлагает самые конкретные во всем этом тексте описания, к которым наиболее часто обращались комментаторы, потому что в конце концов, как подчеркивает сам Гуссерль, они выходят за рамки «*формальных общих мест*» и касаются конституирования геометрических прото-идеальностей из человеческой практики в донаучной сфере мира определенной культуры.

Место этого анализа, чье содержание, как мы видим, несет внутри гуссерлевского корпуса меньше новизны, чем могло показаться, строго диктуется ритмом размышления, несмотря на всю свободу хода. Определив условия традируемости *вообще*, мы имеем теперь право обратиться к одной из традиций, которую и изучаем теперь в качестве как раз образцового проводника. Уточнив смысл и метод *всякого* изначального вопрошания, мы задаемся *одним* отдельным изначальным вопросом. С другой стороны, мы признали в геометрии традициональную систему идеальных предметностей. Но в идеальной предметности нужно осмыслить и предметность, и идеальность. Можно это сделать позже, несмотря на их глубокую солидарность и взаимообусловленность. Именно благодаря опредмечиванию

идеальность – в первой части текста анализируемая *вообще*, а не как геометрическая, – входит в традицию и может таким образом быть выручена, а потом и вручена [*délivrée*, puis *livrée*]. Сначала надо было, как Гуссерль и поступил, осмыслить объективность, то есть историчность идеальной предметности вообще. Это было обращение к языку, к письму, к реактивирующей способности, наконец, к методу, при помощи которого можно было исследовать априорные структуры историчности. Благодаря этому методу, единственно способному выявить в аподиктической достоверности инварианты историчности *вообще*, мы теперь можем вернуться, не покидая науки, к инвариантам же, но мира донаучного, в котором были произведены и учреждены геометрическиеproto-идеальности. Определив [125] условия объективности идеальных объектов, мы можем попытаться с помощью новой редукции конституированной научной объективности и всей чистой историчности описать условия самой геометрической идеальности. Гуссерль, как мы помним, задавался выше вопросом: как идеальный смысл, уже *конституированный* в субъективной имманентности, может быть объективирован и вовлечен в историю и в интерсубъективное движение? Теперь же он ставит такой вопрос: как в «*предшествующий*» момент могла быть конституирована сама идеальность?

По-видимому, необходимость такого возвращения через серию «зигзагов» имеет в виду Гуссерль, когда пишет:

«Этим методом мы можем также, выходя за рамки ранее выявленных нами формальных общих мест, тематизировать то аподиктическое, которым в донаучном мире мог располагать перво-геометр и которое должно было ему служить материалом для идеализирования» (НГ 383).

На первом этапе нужно ограничить среди априорных структур донаучного мира те, исходя из которых смогла установиться геометрия. Это описание всегда возможно потому, что слой донаучного мира не был ни окончательно разрушен, ни окончательно скрыт. Он остается неприкосновенным под универсумом, заданным иде-

альной точностью науки, [универсумом,] который, согласно образу, приводимому Гуссерлем по меньшей мере дважды, есть не что иное, как

«одеяние из идей, наброшенное на мир непосредственного созерцания и опыта, на жизненный мир, так что любое достижение науки находит в этом непосредственном опыте и испытываемом мире свой смысловой фундамент и возвращается к нему. Это одеяние из идей виной тому, что мы принимаем за подлинное бытие то, что есть лишь метод»<sup>140</sup>.

[126] Нужно, значит, редуцировать идеальные осадки науки для того, чтобы обнаружить наготу догометрического мира. Это новое «*эпохэ*» объективных наук, проблема которой разработана в *Кризисе*<sup>141</sup>, сложно во многих отношениях.

1. Оно содержит в себе прежде всего трудности любой редукции, которая должна заботиться о том, как бы не стать забвением или отрицанием, отвлечением или обесцениванием того, что она методически поднимает из осадка или нейтрализует.

2. Кроме того, редукция объективно-точной науки не должна заставить нас отказаться от любой научности вообще. Тематизация *Lebenswelt* должна быть «*научной*» и добраться до таких априори, которые уже не являются обычными априори логики и объективной

<sup>140</sup> OC 42-3, как раз в том параграфе, где обсуждается идеальная точность геометрии. Тот же образ используется в *Кризисе* (§ 9и: «Жизненный мир как забытое смысловое основание», S. 52). Двойственность отношения Гуссерля к той науке, которая оценивается им максимально высоко как проект и максимально низко из-за ее надстроенной хрупкости и скрывающей способности, указывает на само движение «исторического» конституирования смысла: творчество, которое обнаруживает, и выпадение в осадок, которое вновь скрывает, предполагают друг друга.

<sup>141</sup> Ср. особ. § 33-39, S. 123-51 и относящиеся сюда дополнительные тексты.

науки<sup>142</sup>. Гуссерль представляет это иногда «парадоксом»: сам *Lebenswelt*, дообъективная сфера «субъективно-относительных» значений, имеет универсальную необусловленную структуру, предписанную самой этой относительности<sup>143</sup>. И именно в априори *Lebenswelt*'а «укоренены» и «обоснованы» априори логики и объективной науки (S. 132). По наивности люди держатся за них и не ведают их «смысловой связи» (*Sinnbeziehung*) с жизненным миром. Без этого учреждающего отношения они повисают «в воздухе» (S. 144).

3. Наконец, недостаточно отменить те истины науки, которые Гуссерль вслед за Больцано называет «истинами в себе» (S. 132); [127] нужно непрестанно проблематизировать отношения между субъективно-относительными истинами *Lebenswelt*'а и объективно-точными истинами науки. Парадокс их взаимоотношений делает «загадочными» одновременно и те и другие истины (S. 134). Как раз в неопределенности этой загадки, в неизвестности этого промежутка и должно простираться эпохэ, между ἀρχή и τέλος'ом какого-то перехода. Две истины, истина δόξα и истина ἐπιστήμη, чьи смыслы и априорности сами по себе гетерогенны, пребывают в ситуации взаимозависимости (*Aufeinanderbezogenheit*) (S. 134). Истина «в себе» есть в не меньшей степени истина самого субъективно-относительного мира, на котором она зиждется. Конечно, имеется и наивная легкость беспочвенности (*Bodenlosigkeit*), а именно: рационалистов и традиционных ученых, вращающихся без стеснения в атмосфере логических и объективных априорностей, не связывая их с исторической почвой в жизненном мире, не тревожась за свою собственную

ответственность, не спрашивая себя: что я делаю? и откуда это пришло? Но есть и наивность более тяжелая и более современная по стилю: наивность глубины, а не легкости, она состоит в скатывании к донаучному восприятию без проблематизации «трансгрессии» (*Überschreitung*) (S. 142) истин жизненного мира к миру истин «в себе». Возвращение к структурам донаучного опыта не должно прерывать поддержание вопроса: как априорности научной объективности могут конституироваться исходя из априорностей жизненного мира? Если такой вопрос не поддерживается, то это возвращение в желании обрушить правомерную реакцию на то, что Гуссерль назвал «интеллигентской гипертрофией» (S. 136), рискует при всей своей проницательности отречься от любой научности вообще и от всякого философского достоинства. Если учесть, что этот вопрос одновременно исторический и трансцендентальный, то становится видно, на какой безответственный эмпиризм обрекли бы себя все [128] «феноменологии» донаучного восприятия, не задавайся они этим вопросом.

Не следует также забывать, что донаучный мир, которым располагал протогеометр и который мы таким образом находим, не обладает радикальностью того допредикативного мира, к которому Гуссерль, особенно в *ОС*<sup>144</sup>, стремится вернуться. Это культурный мир, уже сформированный предикацией, ценностями, эмпирическими техниками, практиками измерения и индуктивного вывода, обладающими своего рода достоверностью.

Это помогает нам дополнительно уточнить зависимость и определенную вторичность нашего текста. Они свойственны любой точке отсчета и любой путеводной

<sup>142</sup> Там же. О трудности и необходимости научной тематизации *Lebenswelt*'а см. S. 124. О различии между двумя видами априори см. прежде всего S. 140-5. В *НГ* «логическое» всегда означает «выпавшее в осадок».

<sup>143</sup> Там же, S. 145-6. О структурном постоянстве донаучного жизненного мира см. также S. 51.

<sup>144</sup> Допредикативный мир, который в этой работе не был достигнут в своей первой радикальности и который предполагает, как и *И I*, уже конституированную темпоральность. Ср. по этому поводу *И I*, особ. § 81, S. 181-2 и *ОС* § 14, S. 72. [*И I*: Переживания не существуют вне временности как формы, необходимой для связи одних переживаний с другими.]

нити во всяком размышлении об универсальной историчности. Конечно, донаучный мир был открыт в его существенных структурах с помощью двойной редукции: редукции всякой определенной фактичной культуры и редукции научных надстроек, выходящих далеко за рамки определенных культурных областей с тем, чтобы освободиться от них. Но не стоит забывать, что и этот культурный донаучный мир может быть в свою очередь редуцирован радикальным «эпохэ», если захотеть добраться до того, что уже всегда предположено: вплоть до трансцендентального конституирования объекта вообще (еще прежде идеального объекта, который, однако, служит образцовой моделью объективности), до допредикативного слоя опыта, до статического и генетического конституирования этого и альтер этого, до примордиальной темпоральности и т.д. Кстати, эти редукции задействованы в текстах, предшествующих *Кризису*. Уже в *И I* расширение трансцендентальной редукции достигает *предварительным образом* эйдетики истории, которую, как считал Гуссерль, ему еще предстояло предпринять. Оправдав выведение из игры «всех эйдетических областей трансцендентного порядка», [129] «реальной физической природы», эмпирических и эйдетических (геометрия, кинематика, чистая физика и т.д.) наук о природе, Гуссерль писал:

«Тем же образом, что мы исключили все опытные науки о животных и все эмпирические науки о духе, рассматривающие частных лиц в частных союзах, людей как субъектов истории, носителей культуры, но в то же время и культурных образований и т.д., *так же мы исключаем теперь соответствующие этим предметностям эйдетические науки. Мы делаем это заранее и вполне сознательно; ибо, как всем известно, до сих пор эти эйдетические науки (например, рациональная психология, социология) не пришли ни к какому или ни к какому чистому и безуокизненному обоснованию» (*И I* § 60, S. 129).*

Значит, можно сказать, что Гуссерль заранее подверг аутентичной трансцендентальной редукции эйдетику истории, которую он собирался конституировать, начиная с *Кризиса*. Несомненно, из-за этого в *НГ* никогда не

употребляется слово «*трансцендентальный*», почти всегда зарезервированное Гуссерлем для конституирующей и чистой деятельности этого. Если нам пришлось самим говорить о трансцендентальной историчности, то это чтобы отличить ее как от эмпирической истории, так и от некоторой простой эйдетики истории, параллельной другим эйдетикам природы и духа. Эйдос историчности, такой, каким он разъяснялся начиная с *Кризиса*, по-видимому, вышел за рамки, предварительно предписанные ему в *И I*. Наука о нем – это уже не просто одна среди прочих наук о духе. Это наука о деятельности, конституирующей всю сферу идеальной абсолютной объективности и все эйдетические науки. Что эта конституирующая история сама более глубоким образом конституирована, это, вне всяких сомнений, один из наиболее постоянных мотивов гуссерлевой мысли; и один из самых сложных, так как он плохо сообразуется с мотивом историчности, пронизывающим, как все чаще говорил Гуссерль, все насквозь, и прежде всего, само это<sup>145</sup>.

## X

Каковы же самые сущностные и общие составляющие донаучного культурного мира? Или, скорее, каковы те заключающиеся в нем инвариантные структуры, которые обусловили появление геометрии? Как бы глубоко ни было наше неведение исторических фактов, мы зна-

<sup>145</sup> Все эти трудности сосредоточиваются в том смысле, который Гуссерль придает выражению «*трансцендентальная история*», используемое им, насколько нам известно, только один раз – в неизданных рукописях группы C (C 8 II, октябрь 1929 г., S. 3): речь здесь идет о тех отношениях между монадами, которые, разумеется, рассматриваются сами по себе как интенциональное видоизменение монады вообще, в ее первичной темпоральности, – отношениях, благодаря которым становится возможным конституирование совместного мира. Отношения эти структурно предполагают горизонт истории духа, прошлой и будущей; она открывает то, что не может дать восприятие.

ем непосредственным и аподиктическим знанием, в котором мы в любой момент можем дать себе отчет:

1) что этот догоеометрический мир был миром *вещей*, помещенных в не-точные [anexact] пространство и время<sup>146</sup>;

2) что эти вещи должны были обладать «телесностью». Телесность есть особая детерминация веществности (Dinglichkeit) вообще; но поскольку культура должна была уже возделывать мир, ибо язык и интерсубъективность с необходимостью предшествовали геометрии<sup>147</sup>, то телесность не покрывает веществность исчерпывающим образом:

«ибо с необходимостью совместно живущих людей нельзя мыслить как просто вещи, равно как и структурно сюда же относящиеся культурные объекты не исчерпывают своего содержания в телесном бытии» (НГ 383-4);

3) что эти чистые тела должны были иметь пространственные формы, формы движения и «деформирующие процессы»;

[131] 4) что с этими пространственно-временными догоеометрическими формами должны быть необходимо «соотнесены», при помощи дополнительной эйдетьеской детерминации, материальные качества (цвет, вес, твердость и т.д.).

Объясняя в II принципы артикуляции и внутренней структуры регионов, Гуссерль рассматривал эти эйдетьеские характеристики, которые станут непосредственной темой НГ, как некие указатели:

<sup>146</sup> Эта идея, уже развитая в § 9а *Кризиса*, более непосредственно вписана в анализ жизненного мира в § 36, С. 142, в форме, идентичной той, которую она принимает в НГ. [Гуссерль указывает здесь, что научный мир обладает той же, что и научный, «общей структурой», например, пространство-временностью, но, конечно, без “точности” геометрии, то есть без идеальных математических точек, “чистых” прямых, плоскостей и т.д.]

<sup>147</sup> Таким образом получает оправдание тот факт, что в НГ анализ языка и совместного бытия предшествует анализу науки.

«Структура высшего конкретного рода (региона) из частично разделенных, частично взаимоустановленных друг в друге высших родов соответствует структуре относящихся сюда конкретных вещей из частично разделенных, частично укорененных друг в друге низших различий; например, у *вещи – временная, пространственная и материальная определенность*» (II § 72, S. 150. Ср. также § 149).

Геометрия и чистая кинематика (как и все с ними связанные науки, которым эти служат примером) будут, таким образом, эйдетьесами *материальными*, раз в качестве объектов они имеют вещественную, а затем и телесную детерминацию объекта в целом. Но они суть *абстрактные* материальные науки, так как занимаются лишь определенными эйдетьескими составляющими телесной вещи вообще, абстрагируясь от независимой и конкретной целостности (включающей и «вещественные» (stoffliche) чувственные качества и совокупность их предикатов). Формы пространственные, временные и формы движения всегда *удерживаются из целостности воспринимаемого тела*.

Сам по себе статический анализ мог бы априорно и строго напомнить нам, что протогеометр всегда уже располагал неточными пространственно-временными формами, морфологическими типами со «смутными» сущностями, вполне способными создать возможности для *описательной* геометрической науки. Ее можно было бы назвать *географией*. [132] По этому поводу строгость эйдетьеского утверждения, как и строгость определения смутных сущностей, вовсе не страдает от необходимой неточности воспринимаемого объекта. Надо убедиться себя от научной наивности, заставляющей считать эту не-точность [anexactitude] объекта или концепта «изъянном», неточностью [inexactitude] (II § 74, S. 155). Весь § 74, посвященный «Наукам описательным и наукам точным», чрезвычайно важен для понимания НГ. Здесь же Гуссерль пишет:

«Самая законченная геометрия и совершеннейшее практическое владение ею не в состоянии помочь естествоиспытателю найти выраже-

ние (в точных геометрических терминах) тому, что он выражает просто, понятно и вполне уместно словами: зубчатый, зазубренный, зонтикоподобный, линзообразный и т.п. – то есть понятиями сущностно и неслучайно неточными и всику этого также и нематематическими».

5) что под давлением практической необходимости в повседневной жизни могут быть восприняты, воспроизведены и последовательно улучшены определенные формы и определенные преобразовательные процессы, например, ровные линии, гладкие поверхности и т.д. Всякая морфологическая, то есть догоemetрическая, детерминация производится сообразно с качественной постепенностью чувственного созерцания: более или менее полированные поверхности, более или менее грубые стороны, линии или углы и т.д. Это не запрещает строгой и однозначной эйдетической фиксации смутных морфологических типов. В *НГ* Гуссерль пишет в одном несколько загадочном замечании в скобках, что до возникновения точности, «исходя из фактического, вариативным методом определяется сущностная форма» (*НГ* 384). Смысл этого замечания становится яснее в свете *И И Кризиса*. С помощью имагинативной вариации мы можем получить морфологические типы неточные, но чистые: например, «круглое», под которым строится геометрическая идеальность [133] «круга»<sup>148</sup>. Такова операция «субструкции», понятие которой раз-

вивается и в *Кризисе*. Но тип «круглое» в не меньшей степени наделен уже известной идеальностью; его не перепутаешь с многообразием естественных форм, которые ему более или менее соответствуют в восприятии. Только имагинативная наводка может настичь его в его до-геометрической чистоте. Но эта чистая идеальность – чувственного порядка, и нужно тщательно отличать ее от чистой геометрической идеальности, освобожденной от всякой чувственной или имагинативной наглядности. Именно имагинация поставляет мне чистый морфологический тип, и «воображение может лишь преобразовывать чувственные формы снова в чувственные формы» (*Кризис* § 9а, S. 22). Чистая чувственная идеальность помещается, таким образом, по Гуссерлю, на до-математическом уровне. Будучи однажды конституирована, чистая математика была бы доступна одному лишь «пониманию» (понятие которого не имеет у Гуссерля точного технического смысла) и уж во всяком случае какой-то постигающей деятельности в смысле картезианского рационализма, так как она освобождается одновременно, как от двух однородных способностей, и от воображения, и от чувственности. Он пишет по этому поводу в *Кризисе* в нескольких хорошо поясняющих дело строках, чье точное содержание, кажется, в других гуссерлевых текстах не встречается:

«В наглядном окружающем нас мире, абстрагирующем взглядом, направленным на пространственно-временные образы, мы постигаем “тела” – не геометрически-идеальные тела, а именно *те* тела, которые мы действительно постигаем, и с содержанием, которое действительно есть содержание опытное. Как бы произвольно мы их в воображении ни передумывали – свободные, в известном смысле “идеальные” возможности, которые мы таким образом получаем, суть не что иное, как геометрически-идеальные возможности, а не вписанные в идеальное пространство [134] геометрически “чистые” формы – “чистые” тела, “чистые” прямые, “чистые” поверхности, “чистые” фигуры, а также протекающие в “чистых” фигурах дви-

<sup>148</sup> См. об этом *И И* § 75 и сноски 3 и 4 на р. 238 французского перевода. [Чистые переживания могут достигать строгости, то есть однозначности, и не будучи точными, например, в до-научном мире. Предельные понятия типа ‘круга’ подстраиваются под морфологические понятия, предложенные природой (‘круглое’).] В *ФА* можно найти сходный принцип различия между множественностью перцептивной и множественностью арифметической, который здесь предвосхищается. С другой стороны, такого же типа различие между определенным «стилем» причинности или доматематической индуктивности и причинностью и индуктивностью чистой физики проводится в *Кризисе* и приложениях, особенно в текстах, посвященных Галилею.

жения и деформации. Геометрическое пространство не означает, следовательно, никакого воображаемого пространства»<sup>149</sup>.

Хотя геометрическая идеальность производится, исходя из чувственной морфологической идеальности, эта факт-историческая точка отсчета отменяется как основание внутри конституированной геометрии. Имагинативно-чувственная идеализация, без которой геометрия не смогла бы родиться, ставит в свою очередь весьма щекотливые проблемы начала, что вполне осознавал и Гуссерль. Однако это начало, хотя оно и было началом того, что предшествовало и обуславливало геометрию, не смешивается с началом самой геометрии и всех связанных с ней возможностей; оно лишь санкционирует то, что мы выше называли «географией». В любом феноменологическом возвращении к истокам понятие *внутренней* или *внутренне присущей* истории и *внутреннего* или *внутренне присущего* смысла позволяет наметить, обозначить и приостановить, если не предотвратить, «ретресс в бесконечность». Внутренний смысл геометрии, полученный нами с помощью статического анализа, требует, чтобы вопрос о начале геометрии остановился на *конституированном* смысле того, что *непосред-*

<sup>149</sup> Кризис § 9а, S. 22. Если и создается впечатление, что здесь слышится Кант («геометрические теоремы не суть что-то вроде определений чистого творения нашей поэтической фантазии», *Prolegomena* § 13), то остается все же существенная разница; согласно Канту, геометрия не является фантазией, потому что она основывается на всеобщих формах чистой чувственности, на идеальности чувственного пространства. По Гуссерлю, наоборот, она не является фантазией, поскольку она оторвана от *всякой* чувственной почвы вообще. Если следовать Канту, то достаточно было бы очиститься от эмпирической и материальной чувственности, чтобы избежать эмпирического воображения. Таким образом, в том, что касается, по крайней мере, *структур* математической истины и познания, если не их *начала*, Гуссерль остается ближе к Декарту, нежели к Канту. И действительно, для Канта, и на это достаточно часто указывалось, понятие чувственности уже не выводится из какого-то «сенсуалистского» определения. Вряд ли это всегда можно сказать о Декарте и Гуссерле.

ственно обусловило геометрию. Происхождение до-геометрических идеальностей [135] может быть пока оставлено в тени<sup>150</sup>. Гуссерль пишет также:

«Между тем, такие вопросы, как [вопрос] о прояснении истока геометрии, имеют свою замкнутость, которая не требует выхода за рамки упомянутых донучных материалов» (НГ 378).

Проблемы начала, поставленные за пределами этой замкнутости и касающиеся смысла до-точной и до-объективной пространство-временности могли бы занять место внутри той новой *трансцендентальной эстетики*, которую Гуссерль намечает – особенно в Заключении к ФТЛ<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> Доступ к истоку чувственной идеальности, продукту *воображения*, потребует, следовательно, и прямой тематизации воображения как такого. Однако оно, при всей его решающей операциональной роли, никогда не было в достаточной степени исследовано Гуссерлем. Оно сохраняет двойственный статус: будучи вторичной и производной воспроизводящей способностью, оно, с другой стороны, выступает проявлением радикальной теоретической свободы. Оно дает возможность выявляться, в особенности, экземплярности факта и удерживает смысл факта и за пределами фактическости этого факта. Представленное в *Кризисе* как способность, однородная с чувственностью, оно одновременно является тем, что отрывается морфологическую идеальность от чисто чувственной реальности.

Именно начав с прямой тематизации воображения как исходного *переживания* в присущей ему ситуации при помощи воображения как операционального инструмента любой эйдетики, свободно описав затем феноменологические условия художественного вымысла [fiction], а следовательно, и феноменологического метода, сартровский прорыв совершенно выбил из равновесия, а затем опрокинул ландшафт гуссерлевской феноменологии и покинул его горизонт.

<sup>151</sup> S. 256-8. Эти страницы здесь очень важны особенно для того, чтобы определить архитектоническую ситуацию НГ. О смысле этой «трансцендентальной эстетики» см. также КМ § 61.

[ФТЛ]: Гуссерль подводит итог своему предприятию. Трансцендентальная логика – это не какая-то вторая, наряду с традиционной, логикой, но «пробужденная феноменологическим методом радикальная и конкретная логика». Ее самой высшей и всехватывающей частью будет логика абсолютной науки, но войдет в нее также и логика, или, что одно и то же, онтология мирская (*mundane*), разворачивающая

Парадоксальным образом, именно потому, что идеальность геометрического пространства не воображаема, а значит, и не чувственна, она может соотноситься с тотальным единством чувственного мира, и определенная прикладная геометрия остается возможной, причем до такой степени, что сливаются в нашем восприятии с «подлинной природой», которую она одновременно и скрывает<sup>152</sup>. В самом деле, чувственная идеальность, всегда *[136]* рожденная от воображения, могла дать по-

---

универсальное априори чистого возможного мира, получаемого методом эйдетической вариации из фактически данного мира как руководящего «примера». Отсюда будут исходить ступени большой проблематики «мировой логики» (*Welt-Logik*). Базисной ступенью послужит «трансцендентальная эстетика», названная так по аналогии с кантовской. Она zajмется эйдетической проблемой возможного мира вообще как мира «чистого опыта», то есть эйдетическим описанием универсального априори, без которого в чистом опыте не могут появиться целостные объекты и невозможно конституирование природы, мира как пассивно-сintетического единства. Одним слоем этого априори является эстетическое априори пространственности-временности. Над трансцендентальной эстетикой надстраивается логос объективного мирового бытия и наук в «высшем» смысле, разрабатывающий «точные» теории. На самом деле возникает (сначала в форме точной геометрии, потом галилеевой физики) наука нового стиля, не описательная, типизирующая и схватывающая в понятиях «эстетические» образы и данности чистого созерцания, а «идеализирующие-логифицирующая» наука, первой исторической формой которой была платонизирующая геометрия, говорившая не о прямых, кривых и т. д. в их действительном и возможном явлении, а о регулятивной идее идеального пространства явления. Вся «точная» физика оперирует такими «идеальностями», а значит, подменяет действительно переживаемую природу, природу реальной жизни природой как идеей, как регулятивной идеальной нормой, как ее логосом в некотором высшем смысле. Все это ставит перед радикальным самоосмыслением и трансцендентальной критикой «точных» наук гигантские проблемы, решить которые можно только на путях феноменологического исследования.

*KM:* Ко второму этажу «трансцендентальной эстетики» относится теория опыта Чужого, так называемого вчувствования.]

<sup>152</sup> «Обмен между априорной теорией и эмпирией столь привычно повседневен, что мы обычно склонны не отличать пространство и пространственные образы, о которых говорит геометрия, от тех, которые встречаются в опытной действительности» (*Кризис* § 9a, S. 21).

вод лишь для фантастического пространства и науки о пространстве, для непредвиденного и неорганического размножения морфологических типов. В этом случае нам было бы уже невозможно утверждать, как мы это с полным правом и уверенностью делаем, что «мы обладаем лишь одной, а не двойной универсальной формой мира, лишь одной, а не двойкой геометрией» (*K § 9c*, S. 33).

Это чувственное (и в какой-то степени эмпирическое, хотя в отношении фактов, подверженных вариации, имагинативная идеальность морфологического типа уже не просто эмпирична) предвосхищение действительно не только для *форм*, но и для геометрического *измерения*. Оно реализуется практикой и для практики, например, начиная со «стремления к справедливости при разделе поровну» (*НГ* 384). Эмпирическая техника измерения в землемерном деле, архитектуре и т. п., должна с необходимостью принадлежать любой до-научной культуре. В *НГ* Гуссерль не распространяется на этот счет. В *Кризисе* он, по-видимому, оценивает эмпирическое ремесло измерения как более высокий, чем чувственная морфология, этап на пути к чистой геометрической идеальности. Оно движет прогресс в сторону однозначной, интерсубъективной, то есть идеально-объективной детерминации геометрической вещи<sup>153</sup>. На более высоком или гораздо более позднем уровне как новая революция внутри геометрии будет охарактеризована *арифметизация* геометрии; начало этой науки, кстати, будет лишь еще глубже погребено, а сама она «обессмыслена»<sup>154</sup>.

<sup>153</sup> Там же. О землемерном деле см. особ. § 9a, S. 24-5. О землемерном деле как «догеометрической деятельности», представляющей «для геометрии смысловой фундамент» см. § 9h, S. 49.

<sup>154</sup> Ср. *Кризис* § 9f, S. 43-4. Гуссерль говорит здесь об «арифметизации геометрии», которая «как бы сама по себе ведет к ее обессмысливанию». Формализующая алгебраизация была представлена как угроза изначальному смыслу и «ясности» геометрии уже в *И I*, где «чистый» гео-

[137] Итак, мы априори знаем, что вещь, тело, до-точна пространство-временность, смутные морфологические и фонометрические типы, искусство измерения и возможность имагинативного варьирования должны были уже наличествовать в культурном поле, представавшем перед «философом, который еще не знал геометрии, но которого мы должны помыслить как ее изобретателя» (НГ 384).

Ибо учреждение геометрии не могло не быть актом философским. Гуссерль, который часто говорил о «платонизирующей геометрии» (ФГЛ Schlusswort, S. 257), всегда приписывал этому учреждению смысловую одновременность с «платоновской школой» (ИИ § 9, S. 24), с «платонизмом» (Кризис § 9, S. 20), с греками, «ведомыми платоновской теорией идей»<sup>155</sup>, с «платоновским идеализмом»<sup>156</sup> и т.д. Философ – это человек, учреждающий теоретическое отношение; оно есть не что иное, как радикальная свобода духа, позволяющая преодоление конечного и открывающая горизонт знания как пред-име-ния, имения-перед, то есть горизонт бесконечного про-

метр» определялся как «отказывающийся от алгебраического метода» (§ 70).

<sup>155</sup> Кризис § 8. Гуссерль часто обращает наше внимание на то, что ссылки на Грецию, на греческое происхождение философии и математики не несут с собой никакого внешнего историко-эмпирического смысла. Это лишь событийный указатель изначального внутреннего смысла. Ср. об этом особ. ВД S. 325-6. [При всем сходстве с древними индусами, китайцами и т.д. только греки, согласно Гуссерлю, открыли универсальный “космологический” интерес в существенно новую форму теоретической установки и образовали существенно новую форму научного сообщества.] «Указательный» характер такого языка, конечно, предполагает разрешенной всю проблематику определенной феноменологии истории.

<sup>156</sup> Наука о реальности и идеализация. Математизация природы (написано до 1928 г.) (Приложение к Кризису S. 291). Помимо этого текста, наиболее точный с исторической точки зрения эскиз отношений между философией Платона и возникновением чистой математики посредством идеализации и перехода к бесконечно малым был опубликован Р.Бемом в ПФ (1923-4), Приложение VII, S. 327-8.

екта или задачи (Vorhaben). Тем самым оно делает возможным решающий «переход к пределу» идеализации и конституирование математического поля вообще. Естественно, этот переход к пределу есть лишь преодоление всякого чувственного и фактичного предела. Речь идет здесь об идеальном пределе бесконечной [138] трансгрессии, а не о фактичном пределе трансгрессированной конечности.

Отталкиваясь от учреждающей инфинитизации, математика узнает еще и другие, новые инфинитизации, которые будут равнозначны внутренним революциям. Ибо если изначальная инфинитизация и открыла грекам математическое поле бесконечной продуктивности, она от этого не перестала *сначала* ограничивать априорную систему этой продуктивности; сама бесконечность содержания продуктивности будет ограничена внутри априорной системы, у греков всегда *замкнутой*. Поводырьем послужит здесь эвклидова геометрия, или, точнее, «идеальный Эвклид», говоря словами Гуссерля, апеллирующего к смыслу, а не к историческому факту. Позже, на заре Нового времени, сама априорная система будет низвергнута новой инфинитизацией. Но и она произойдет только *внутри* бесконечности как возможности математического априори вообще. Поэтому, может быть, стоит различать между инфинитизацией как учреждающим актом математики, то есть как выявлением самой математической априорности, возможности математики вообще, и, с другой стороны, инфинитизациями как расширениями априорных систем. Эти последние лишь добавят какие-то параметры бесконечности к имеющимся априори, но не коснутся априорности как таковой. В НГ Гуссерля интересует только инфинитизация в первом из этих смыслов. Вот почему он *редуцирует* все априорные системы геометрии прошлой и будущей с тем, чтобы в истоке ухватить начало самой априорности, то есть учреждающую инфинитизацию.

Такое различие, возможно, смогло бы учесть замеченное П.Рикером противоречие между *ВД* и самим *Кризисом*, который

«отнял у греческой мысли и, особенно, у эвклидовой геометрии заслугу замысла бесконечной задачи познания» (Ricœur (1949) 300п.1).

[139] Отличие между двумя бесконечностями, которое мы предлагаем учитывать, совсем не должно, впрочем, стереть оппозицию, бросающуюся в глаза при буквальном следовании тексту. Поместим один рядом с другим два наиболее непримиримых отрывка:

А) «Только греческая философия ведет в собственном развитии к науке [, состоящей из] бесконечных теорий, чему греческая геометрия является уже тысячелетия господствующий пример и образец. Математика, идея бесконечности, идея бесконечных задач – это строительство Вавилонской башни, остающееся, несмотря на невозможность окончания, осмысленной в своей бесконечности задачей. Коррелятам такой бесконечности выступает новый человек, человек бесконечных целей». И далее: «Была открыта бесконечность, и, прежде всего, в форме идеализации величин, мер, чисел, фигур, прямых, вершин, плоскостей и т.д... Теперь, без какой бы то ни было явной гипотезы по этому поводу, наглядная природа и мир превращаются в математический мир, в мир математических естественных наук. Древний мир развивался, и с его математикой осуществилось и первое открытие бесконечных идеалов и бесконечных задач. Оно станет на все времена путеводной звездой наук» (*ВД* [1-й фрагмент по рукописи МП5IIb, опубл. Рикером, 2-й – по *Husseriana* 340-1]).

Б) «Они [древние] уже и в самом деле идеализировали под влиянием платоновской теории идей и эмпирические числа, и меры, и эмпирические пространственные фигуры, и точки, линии, плоскости, тела; тем самым геометрические теоремы и доказательства были превращены в идеально-геометрические теоремы и доказательства. Более того: с эвклидовой геометрией возникла в высшей степени поразительная идея систематической единой дедуктивной теории, которая была направлена на далеко и высоко поставленную идеальную цель, основывалась на “аксиоматических” базисных понятиях и положениях и разворачивалась в выводах аподиктического характера, – идея целого, построенного из чистой рациональности, целого, постижимого в своей необходимой истине и состоящего из сплошных необходимых, непосредственных и опосредованных, истин. Но эвклидова геометрия и древняя математика знают вообще только конечные задачи, только

замкнутое конечное априори. Сюда же относится и аристотелева силлогистика как выше всех других стоящее априори. Далеко продвинулась античность; но все же не до осознания возможности бесконечной задачи, для нас связанной как нечто [140] само собой разумеющееся с понятиями геометрического пространства и геометрии как науки о нем» (*Кризис* § 8, S. 18-9).

Можно заметить, что первый процитированный текст приписывает философии и геометрии греков лишь инфинитизацию в первом смысле<sup>157</sup>, то есть творческую математическую идеализацию вообще; в этом им не отказывает и *Кризис*. Есть бесконечность, возникающая с открытием математической априорности вообще и с перешагиванием через чувственные конечные величины, даже если первая априорная система сама по себе замкнута, как сказано во втором фрагменте. Исходя из конечной априорной системы и в ней самой, уже возможна бесконечность математических операций и преобразований, пусть они и не бесконечно продуктивны. И, прежде всего, невзирая на замкнутость системы, мы находимся в математической бесконечности, достаточной, чтобы окончательно подвергнуть идеализации и преодолению чувственные и фактические конечности. Бесконечная бесконечность современной революции может, следовательно, заявить себя в конечной бесконечности древнего создания. Вполне осознав, что они создали математическую априорность, греки просто-напросто не отдали себе отчета в уже содержащихся в ней бесконечных потенциях и, стало быть, разумеется, в чистой и бесконечной историчности математики. Это произойдет лишь постепенно и позже, в череде революционных шагов, в соответ-

<sup>157</sup> В этом отношении можно сказать, что *ВД* и *НГ* ближе друг другу, чем любой из них к *Кризису*. Оба текста занятыproto-началом, предшествовавшим «галилеевскому» началу Нового времени. Сравни с тем, что мы сказали выше о редукции галилеевской установки.

ствии с глубокой историчностью математики и с творческой мощью, всегда действующей как откровение<sup>158</sup>.

Будь оно так, не был бы так резок контраст между двумя текстами, один из которых мог бы тематизировать математическую *априорность*, а другой – [141] априорную систему или системы или, скорее, математическую *систематичность*. Внутри открытой греками бесконечности возникает новая инфинитизация, которая выявит предыдущую замкнутость, не такую, что могла бы парализовать греков на пороге самой математической бесконечности, но замкнутость, вторично ограничивающую их *внутри* математического поля вообще. Даже в духе *Кризиса* инфинитизация Нового времени характерна не столько для собственно появления, сколько для какого-то возрождения геометрии. Это возрождение, впрочем, будет само по себе не чем иным, как новым *стиранием* первого акта рождения. Процесс внутриматематической инфинитизации<sup>159</sup>, кстати, смо-

жет впоследствии быть обобщен до бесконечности и ускоренным темпом.

Но если каждая инфинитизация есть новое рождение геометрии в ее подлинной изначальной интенции, при котором обнаруживается, что эта интенция оставалась в известной мере скрытой из-за замкнутости предыдущей системы, то в этом случае может возникнуть вопрос, правомерно ли говорить об *одном* начале геометрии. Не обладает ли геометрия бесконечностью актов рождения, в которых всякий раз заявляется, еще скрытно, другое рождение? Не правильнее ли было бы говорить, что геометрия находится на пути к своему началу, чем что она из него развивается?

Гуссерль бы, несомненно, с этим согласился; на его взгляд, телеологический смысл и смысл начальный всегда связаны. Заявляя о себе [142] друг в друге, они не могут обнаружиться иначе, как один с помощью другого, на бесконечном полюсе истории. Но тогда зачем начинать геометрию в чистой идеализации и точности? Почему не выводить ее из имагинативно-чувственной идеализации и морфологической типологии, раз точность здесь уже предвосхищается? Или, наоборот, почему *все еще* называть геометрическими системы, совершенно избавившиеся от конкретной геометрии? Этот тип вопросов *релятивизирует*, конечно, специфичность геометрического смысла как такового, но не ставит саму ее под сомнение. Геометрический *телос* есть, бесспорно, лишь особый фрагмент или сегмент какого-то универсального Телоса, ему предшествующего, его пронизывающего и преодолевающего. Но приключение геометрии четко в нем артикулируется: оно не началось как *таковое* до появления абсолютно чистой и не-чувственной идеальности; оно остается приключением именно геометрии, поскольку чистые

<sup>158</sup> Ср. по этому поводу *Кризис*, особ. § 8, S. 19 и § 9h, S. 52 и S. 249. [§ 19: Греческая математика знает лишь конечные задачи, конечно замкнутое априори. Понятие идеи бесконечного бытийного универсума бесконечного мира идеальностей было неслыханно новым. S. 52: Говоря здесь об утрате смысла и недостатке очевидности в развитии науки, напоминающей машину, смысловые связи которой скрыты и непонятны познающему, Гуссерль задается вопросом, не приводит ли мысль о возможном существовании подобной машины, но основанной на понимании, к регрессу в бесконечность. С. 249 указана, вероятно, ошибочно.]

<sup>159</sup> Фрагмент из *Кризиса*, по-видимому, не подвергающий сомнению «греческое» начало математики как бесконечной задачи, ставит, таким образом, трудную внутри-математическую проблему *заключения* [закрытия, *clôture*, *Geschlossenheit*], понятие которого может принимать разнообразные значения в зависимости от контекста. (По всем этим вопросам мы адресуем к книге С. Башляя (1957), гл. III, с. 100, 123) Имеется, кстати, и заключение области математики вообще, в ее идеальном единстве математического смысла, внутри которого должна будет удерживаться всякая инфинитизация, хотя бы потому, что она касается все еще идеально-математических предметностей. По поводу же математики вообще Гуссерль говорит о «бесконечном и, однако,

замкнутом мире идеальных предметностей как рабочем поле» (*Кризис* § 9a, S. 23).

идеальные предметности удерживаются внутри поля, открытого греками<sup>160</sup>. Гуссерль может, таким образом, одновременно говорить о чистом смысле и о внутренней историчности геометрии и сказать, как он это часто делает, что универсальная телеология Разума вершила человеческую историю до греко-европейского осознания; что чистая идеальность заявляет о себе в идеальности сцепленной и т.д. Так он спасает разом и *абсолютную начальность* смысла или *внутренней историчности* каждой линии традиции, и ее «относительность» внутри истории всеобщей. Так он обеспечивает себе проникновение в историю исключительно изнутри, особенно если он направляет взгляд преимущественно на традицию столь «образцовую», какой является традиция математическая.

[143] Открытие бесконечности вовсе не было доступом к чему-то возможному, в самом себе аисторическому и обнаруженному в истории, от чего история должна была бы преобразиться. Наоборот, оно было лишь открытием *самой* истории в сбмой глубине и самой большой чистоте ее сущности. Без этого прорыва конечного историческое человечество или, скорее, исторические человечества обладали бы только социо-антропологическим единством эмпирического типа. Но, как мы видели, эмпирическая история существенно не отличается от неистории.

К тому же Гуссерль не считает необходимым, так же как и в *ВД* и *Кризисе*, исторически осознать рождение

<sup>160</sup> Это справедливо, разумеется, только в той мере, в какой эти предметности относятся, прямо или нет, к пространственности вообще, если рассматривать геометрию как таковую и в ее строгом смысле; к движению вообще, если рассматривать кинематику как таковую и в ее строгом смысле. (Но Гуссерль часто говорит, что «геометрия» это аббревиатура для всех объективных и точных наук о чистой пространственности-временности.) Однако это справедливо, вообще говоря, для всякой идеальной, абсолютно чистой и «свободной» предметности, если рассматривать геометрию в качестве образца.

философии, обусловившее рождение геометрии. Оно было рождением чистой истории. Начало историчности (*Geschichtlichkeit*) никогда не будет зависеть от какой бы то ни было истории (*Historie*). Хотя в строе фактичности теоретическая установка выступает вторичной и мерцающей [*intermittente*]<sup>161</sup>, напрасно было бы пытаться описать феноменологический и внутренний генезис того, что как раз обосновывает возможность такого описания. Это не означает, впрочем, что было бы невозможно и бесполезно применить здесь подход исторический, внешний и «параллельный», с максимально тонкой компетентностью и методологической надежностью введя в дело все возможные фактические данные (географические, экономические, культурные, социологические, психологические и т.п.), но не впадая в детерминизм, атомизм и т.д. С таким же успехом можно, используя все доступные эмпирические средства, предпринять фактогенетическое описание сбмой масштабной трансцендентальной редукции. Такие попытки обладали бы ценностью лишь в той мере, в какой было бы гарантировано, что в них ведется речь обо всем, *кроме самой* редукции как таковой, *самого* начала философии и истории. В лучшем случае будет говориться о том, что им строго «параллельно».

[144] С тех пор как Гуссерль представил в качестве условий начала геометрии одновременно донаучный культурный мир и философа, отсутствие всякого конкретного описания учреждающих фактов больше не должно нас удивлять. И разочаровывать тоже. Эти условия были необходимы, но и достаточны. И поэтому семью полными намеков строками, ничего не добавляющими к предыдущему статическому анализу, смысл учреждающей операции и исчерпывается. Те конечные образования (*finités*), которыми располагает философ-протогеометр (среди наивысших находятся «сцепленные»

<sup>161</sup> Об этом особ. *ОС* § 14, S. 67.

идеальности) и которые он воспринимает в горизонте бесконечного, являются

«очевидно, <как бы из> практики возникшими и на усовершенствование нацеленными образованиями, лишь подпорками для практики нового типа, из которой возникнут сходно названные, но новые по характеру образования. Уже заранее ясно, что это новое будет продуктом, вырастающим из идеализирующей духовной деятельности, из “чистого” мышления, находящего в описанных общих данностях этого фактического человечества и человеческого окружения свой материал и производящего из них «идеальные предметности»» (*НГ* 384–5).

Таким образом, мы стоим, в конечном счете, перед идеализирующей операцией, чья деятельность сама по себе никогда не изучалась и чьи условия того и не требуют, поскольку речь идет об операции в радикальном смысле учредительной. Эта идеализация позволяет получить, исходя из чувственной идеальности, из морфологического типа «круглое», например, идеальность высшую, абсолютно объективную, точную и свободную от чувственного, «круг», образование, «сходно названное, но новое по характеру»<sup>162</sup>. Чтобы ухватить вид, т.e

<sup>162</sup> Принцип и даже понятие *субструктурной идеализации* можно найти, но без существенных дополнительных объяснений, повсюду в работах Гуссерля. В особенности: а) в *ЛИ II*, § 18, S. 65. Здесь мы читаем следующие строки, посвященные идеализации, к которым *НГ* ничего уже не добавит: «... образ служит лишь поддержкой для *intellectio*. Он не предлагает настоящего примера для интендированного образования, но лишь пример такой чувственной формы, которая является естественной исходной точкой геометрических “идеализаций”. В этих интеллективных процессах геометрического мышления конституируется идея геометрической фигуры, реализующаяся в устойчивом значении выражения. Актуализирующее осуществление этих интеллективных процессов есть предпосылка для первого образования и познавательного подтверждения исходных геометрических выражений, но не для их вновь оживляющего понимания и дальнейшего осмыслинного употребления»; б) в *И I* § 74; в) в *Науке о реальности и идеализации. Математизация природы* (написано до 1928 г.) (Приложение к *Кризису*, S. 279–93); г) в *ОС* § 10, S. 38–45; д) в *ФТЛ* § 96с и Заключение; е) в *Кризисе*, наряду с § 9а, еще и в § 36, где в порядке вывода сказано: «Категориальное жизненного мира носит *те же имена*, но,

оригинальный аспект [145] чувственной морфологической идеальности, нужно постоянно отмежевываться от геометрической привычки, стремящейся его затмить. По поводу главы «Феноменология круглого» Г.Башляя так характеризует это мучительное, но необходимое разочарование:

«Трудность, которую мы должны были преодолеть при написании этой главы, заключалась в том, чтобы уклониться от геометрической очевидности» (G.Bachelard (1957) 20).

В отличие от морфологической идеальности, идеальность точная была произведена без существенной помощи чувственности и воображения; одним прыжком вырвалась она из всех дескриптивных пут. Бессспорно, этот прыжок *опирался и обращался* к чувственной идеальности; Гуссерль постоянно говорит о «носителе», «субстрате», о чувственной «подкладке» геометрии<sup>163</sup>. Но в данном случае опоры еще не суть основания, хотя и не нужно из-за последних забывать первые. За порыв к идеализации и за геометрическую истину как таковую всегда отвечает «чистое мышление». Учреждающий характер акта идеализации, обнаруживаемая им радикальная и бесшабашная свобода, решительный отрыв от [146] прошлых условий, все это позволяет этому акту избегнуть генеалогического описания<sup>164</sup>.

---

так сказать, не заботится о теоретических идеализациях и гипотетических субструкциях геометра и физика» (S. 143); ж) в *Приложении II (Кризис S. 357–64)*.

<sup>163</sup> *II* § 70, S. 147. Все эти формулировки встречаются и в текстах, которые мы только что упомянули. Геометрия, будучи в процессе оформления, пользуется как фундаментом чувственным образцом. Впоследствии он будет служить только «дополнительной» или «вспомогательной» иллюстрацией геометрической деятельности, которая перешагнет через него по направлению к чистой идеальности.

<sup>164</sup> Gonseth (1936) 76 отмечает в том же смысле: «Переход от наглядно-интуитивного понятия линия к идеальному понятию *прямая* абсолютно невозможно описать».

Если процитированные тексты ничего не сообщают нам о процессе идеализации, то не более ли они точны в том, что касается *начала идеализирующей способности*? Кажется, нет. В своих самых конкретных определениях эта операция постоянно представляется как «*переход к пределу*». Исходя из *предвосхищающей структуры* интенциональности, морфологическая идеальность преодолевается по направлению к идеальному и инвариантному полюсу бесконечного приближения<sup>165</sup>.

<sup>165</sup> Вот наиболее точные, на наш взгляд, фрагменты:

А) «Геометрические понятия суть “идеальные” по-н я т и , они выражают нечто такое, что невозможно «видеть»; их «исток» и вместе с тем их содержание есть нечто совершенно иное по сравнению с описательными понятиями как понятиями, выражавшими не «идеальное», а непосредственно очищенную от простой наглядности сущность. Точные понятия обладают своими коррелятами в сущностях, имеющих характер «и д е й » в к а н т о в с к о м с м y с l e . Этим идеям и идеальным сущностям противостоят морфологические сущности как корреляты описательных понятий... Идеация... (дает в результате) идеальную сущность... как идеальные «границы», которых принципиально нет ни в каком чувственном созерцании и к которым более или менее «приближаются» морфологические сущности, никогда их не достигая» (*И I* § 74, S. 155).

Б) Следующий текст из *Кризиса* § 9а, S. 23 имеет более генетический характер. Гуссерль показывает себя здесь более чутким к сложности описания, которое, как он полагает, ему еще предстоит предпринять: «Не углубляясь в сущностные отношения (что систематически еще сделано не было и отнюдь не является делом простым), мы все же понимаем, что отправляясь от практического осуществления, в свободном проникновении в горизонты в о б р а з и м о г о [erdenklicher] осуществления «все вновь и вновь» [im «Immer wieder»] повсюду рисуются предельные формы [Limes-Gestalten], к которым, как к инвариантным и никогда не достижимым полюсам, приближается соответствующий ряд осуществления. Раз мы интересуемся этими идеальными формами и последовательно заняты их определением и построением новых из уже определенных, значит мы «геометры». И так же для более широкой сферы, занятой временным аспектом, мы математики «чистых» форм, чья универсальная форма и есть сама при этом идеализированная форма пространства-времени. Вместо реальной практики... у нас имеется теперь идеальная практика «чистого мышления», держащаяся исключительно царства чистых предельных форм».

[147] Но чтобы интенциональное предвосхищение само допрыгнуло до бесконечности, оно уже должно быть идеальным. Наличие в сознании *Идеи в кантовском смысле* позволяет и в то же время приводит в действие эту идеализацию предвосхищения. Эта *Идея* представляет собой объект *идеации*, термин, которым Гуссерль часто обозначает идеализацию и который нужно различать от идеации как созерцания сущностей (*Wesensschau*)<sup>166</sup>. Разница между двумя этими идеациями в том, что одна может конституировать объект, создавая его, а другая – его созерцая. Изначальная геометрическая идеация, например, выявляет сущность, которой до идеации не существовало. Значит, она более *исторична*. Но как только идеальный объект конституирован внутри уже готовой геометрии, *Wesensschau* вновь входит в свои права. То, что одно и то же слово обозначает две разные операции, отнюдь не случайно: в обоих случаях объект есть сущность нереальная, хотя в ней нет ничего фантастического. В конституированной геометрии *Wesensschau* лишь воспроизводит продуктивную идеализацию. Если геометрическая *Wesensschau* возможна только потому, что идеализирующая идеация уже произвела геометрический объект, то, наоборот, изначальный переход-к-пределу возможен, только если им руководит сущность, которую можно предвосхитить, а потом и «узнать», ибо речь здесь идет об *истине* чистого пространства. Вот почему переходы к пределу не делаются произвольно и в каком угодно направлении. Вот почему геометрия является собой эту необыкновенную операцию: создание эйдетики. Из нее следует, что бесконечная история геометрии всегда будет обнаружи-

<sup>166</sup> Ср. *И I* § 74, р. 235-6, сн. 1 французского переводчика (П. Рикер). [Противопоставление точных сущностей неточным позволяет характеризовать первые как *идеальные пределы* вторых, а также разграничить идеацию и простую абстракцию. Идея есть предельная ступень неточной природной сущности. Это идея в кантовском смысле.]

вать свое единство под контролем эйдетической структуры одного определенного региона или, точнее, единства одного абстрактного «момента» (а именно, пространственности) региона. Это единство, конечно, не исторично, оно неизменямо эмпирически. Но оно все же есть единство именно бесконечного исторического развития эйдетики, названное геометрией. Оно *ничто* вне истории самой геометрии.

[148] Предельные сущности предполагают, стало быть, открытие горизонта и прорыв к бесконечности некоторого «*immer wieder*», или «*und so weiter*», являющегося самим движением математической идеализации вообще. Если структура «*все еще*» (*toujours encore*) в данном случае фундаментальна<sup>167</sup>, то следует признать привилегию за протенциональными параметрами интен-

<sup>167</sup> О «все еще», об итеративном «вновь и вновь» или «и так далее» как фундаментальных формах идеализации, «ибо *de facto* никто не может все время [делать] вновь и вновь» (ФТЛ § 74, S. 167); ср. С.Башляр (1957) 189–90.

[Башляр прослеживает гуссерлевскую критику аналитико-математического «предположения» идентичности суждения. Гуссерль и сам, казалось бы, настаивает на этой идентичности, зиждящейся на идеальной объективности: будучи раз вынесено, суждение остается в «долговременном владении», становится в любой момент доступным «приобретением». Переядя же в план трансцендентального исследования, Гуссерль ставит вопрос о гарантии такой идентичности. Вполне ли она свободна от имплицитных предположений естественной установки? Если интенциональное единство суждения дается «в очевидности», как удостовериться, что это «живая» очевидность? Как вообще быть с удостоверением? Апелляция к успеху науки, к практике недействительна, так как это чисто эмпирический успех. Необходимо оставаться в сфере чистой нормативности. Вот и получается, что для удостоверения идентичности, как и для построения подлинной (читай: феноменологической) науки нужно предположить — как-то трансцендентально, не-естественно — идеальность, а, следовательно, идентичность суждений науки.] В той мере, в какой «и так далее» принадлежит очевидной структуре вещественной ноэмы вообще, эта форма была достаточно описана в ИДср. особ. § 149, в котором набросано в этой связи сравнение между идеацией, то есть интуицией Идеи и «и так далее», и чистой интуицией в кантовском смысле (идеация которой была бы лишь феноменологическим прояснением).

циональности и за параметрами будущего в конституировании пространства вообще. Но в отличие от пространства переживания, в котором неопределенность эскизов есть трансценденция, по определению не поддающаяся контролю, идеализованное пространство математики позволяет нам немедленно переместиться к бесконечному пределу фактически незавершенного движения. Можно также и присвоить и абсолютно редуцировать трансцендентность всякого будущего переживания тем же жестом, который освобождает его для бесконечного развития. Математическое пространство не знает того, что Сартр называет «*трансфеноменальностью*». Его изменения никогда не ускользнут от нас в *принципе*. Вот почему оно может показаться более внушающим доверие, более *нашим*. Но не оттого ли, среди прочего, что оно стало нам более *чуждым*?

При условии соблюдения и прохождения в обратном порядке всех бесчисленных опосредований мы попадаем, таким образом, уже в который раз, в примордиальную темпоральность. То «*все еще*», которое спасает точность, вписывает причество математического в этико-teleологическое требование бесконечной задачи. И эта последняя обосновывает себя тогда движением изначальной феноменологической темпоральности, в которой Живое Настоящее сознания удерживает себя в качестве примордиального *Абсолюта* только в неопределенной протенции, одушевленной и [149] объединенной Идеей (в кантовском смысле) тотального потока переживания<sup>168</sup>. Как мы уже видели, Живое Настоящее —

<sup>168</sup> Ср. важный § 83 из *И I*: «Ухватывание единого потока переживаний как “Идея”». Эта Идея есть общий корень теоретического и этического. Объективные и конечные этические ценности конституированы и обоснованы, согласно Гуссерлю, теоретическим субъектом. Этот момент был с полным правом выделен Левинасом (1930) 192–3 и Бергером (1941) 101–4.

[Левинас обращает внимание на то, что не только ценности, но и само существование полагается теоретическим разумом («доксическим

это феноменологический абсолют, из которого я никогда не могу выйти, ибо оно есть то, внутри чего, по направлению к чему и исходя из чего осуществляется всякий выход. Однако Живое Настоящее обладает нередуцируемой изначальностью некоторого Тогда. – основы некоторого Здесь, – только в том случае, если оно удерживает, чтобы отличаться от него, прошедшее Тогда как такое, то есть как прошедшее настоящее некоторого абсолютного начала, а не просто-напросто сменяет его в объективном времени. Но эта ретенция не была бы возможна без протенции, являющейся самой формой этой ретенции; прежде всего, потому, что она удерживает Тогда, само бывшее изначальным проектом, содержащим другой проект и т.д.; далее потому, что ретенция всегда оказывается существенной модификацией Тогда, постоянно пребывающего на ходу, непрестанно тянувшегося к следующему Тогда. Абсолют Живого Настоящего есть лишь неопределенное

---

тезисом»). Бергер подчеркивает, что акты, или позиции, сознания обладают различной ценностью. Некоторых может и не доставать, и это никак не сказывается на других, тогда как иные необходимы до такой степени, что их отсутствие непредставимо и они обязательно сопровождают другие позиции. Так, моральные или эстетические акты всегда «политетичны», так как включают в себя и объективирующую тетическую полагаю.

Но на более глубоком уровне теоретическое сознание, будучи взято само по себе и правильно понято, есть не что иное, как сознание практическое, сознание бесконечной задачи и позиция абсолютной ценности для себя и для человечества как рациональной субъективности. Ср., например, *Философия как человеческое самоосмысливение* (Критик § 73, S. 269–76). Здесь читаем: наша «разумность состоит... в желании быть разумными... Разум не допускает никакого различия на “теоретический”, “практический” и “эстетический”... Быть человеком значит быть в своем родеteleologичным, значит бытьенным быть [(ist)... Sein-Sollen]...» (S. 275). Ср. также КМ § 41. Единство Разума во всех его употреблениях, вместо того, чтобы, как у Канта, полностью проявиться *само по себе* в практической функции, по Гуссерлю, должно сделать это в теоретическом проекте. В этом пункте требовалось бы систематическое противопоставление Гуссерля и Канта, с одной стороны, и Гуссерля и Фихте, с другой.

Настояние [Maintenance] этого двойного обертывания (*enveloppement*). Но оно не кажется *таковым*, оно есть Живое Настоящее и обладает феноменологическим смыслом определенного [150] сознания, только если единство этого движения дается как *неопределенное* и если смысл его неопределенности заявляет о себе в Настоящем, то есть если открытие неопределенного будущего есть как таковое *пережитая* возможность как смысл и как право. Смерть была бы понята в этом случае не как смысл, а как внутренний движению темпорализации факт. Единство бесконечности, условие этой темпорализации, должно быть *продумано*, раз оно заявляет о себе, не обнаруживаясь и не содержась в Настоящем. Это продуманное единство, делающее возможным феноменализацию времени как такого, есть, стало быть, всегда Идея в кантовском смысле, которая сама никогда не поддается феноменализации.

Мы давно уже подчеркивали незаконченность размышлений Гуссерля о примордиальной темпоральности, их богатство и вместе с тем ту неудовлетворенность, в которой они, как говорят, остались их автора. И не оттого ли рукописи группы С приводят в такой восторг комментаторов Гуссерля, что они затрагивают самую глубокую область феноменологической рефлексии, в которой тень рискует уже не быть предварением явления, полем, открывающимся феноменальному свету, но вечно-ночным источником самого света? И разве не в этой сущностной тени пока берегут себя Идея и идеализирующая способность, которые, будучи началом математического, в качестве образцов [exemplairement] нас здесь так занимают?

Идея в кантовском смысле, регулирующий полюс всякой бесконечной задачи, берет на себя в различных точках гуссерлевской траектории различные, но все время аналогичные и решающие функции. П. Рикер вполне верно признает за ней «*роль посредника между сознанием и историей*» ((1949) 282). И все же, приписывая

ей самое высокое и самое постоянное телеологическое достоинство, уделяя тому, что она обуславливает, все большее внимание, Гуссерль никогда не сделал из *самой Идеи* тему феноменологического описания. Он никогда не определил ее [151] типа очевидности внутри феноменологии, чей «принцип принципов» и архетипическая форма очевидности есть непосредственное присутствие *самой вещи «собственной персоной»*, то есть, имплицитно, вещи определенной и определимой в своем феномене, то есть вещи *конечной* (в этом, быть может, мотив конечности ближе всего к принципу той феноменологии<sup>169</sup>, которая была бы *натянута* между *финитным*

<sup>169</sup> Другая существенная конечность обращает на себя внимание в феноменологии: признать необходимость для трансцендентальной редукции остаться эйдетьеской редукцией с тем, чтобы избежать эмпирического идеализма, необходимость обнаружения абсолютного и изначального фундамента смысла бытия в одной области, области «сознания», объединенного посредством некоторого этого и некоторой Идеи, то есть в области, которая, будь она даже Ur-Region, не перестала бы от этого быть областью определенных сущих, – это значит признать, что трансцендентальный идеализм невозможен, согласно самой кантианской традиции, без утверждения радикальной конечности философа. Единый фундамент всех областей может проявиться только в одной области; он должен, значит, скрываться за каким-то типом пребывания даже в тот момент, когда он предстает фундаментом. Без этого затмения философский дискурс лишился бы всякой эйдетьеской строгости, то есть всякого смысла. Эйдетьеское ограничение, таким образом, необходимо, и редукция получает свой подлинный смысл, который заключается, вопреки кажимости, в осторожности и критическом смирении. Без этого исчезновения фундамента, необходимого для самого появления, без этого ограничения внутри определенной региональности, без этой редукции, которую ему неявно ставят в упрек Хайдеггер, Гуссерль убежден, что философия еще более наверняка впадет в региональность, или, точнее, в эмпирическую региональность, например, в форме антропологической фактичности; здесь Гуссерль думает о фактичности *Dasein*. В этой точке диалог между Гуссерлем и Хайдеггером мог бы быть бесконечным, разве что предположить, что редукция всегда уже предположена как сущностная возможность *Dasein* и что, наоборот, сознание как трансцендентальный источник не является «областью» в строгом смысле слова, даже если необходимость эйдетьеского языка должна считать его таковой. И для

сознанием своего *принципа* и *инфinitным* сознанием своего конечного основания, *«Endstiftung»*, бесконечно отодвигаемого в его содержании, но всегда очевидного в его регулятивной ценности).

Не случайно не существует как таковой феноменологии Идеи. Идея не может представать собственной персоной, она не может быть детерминирована очевидностью, так как она есть лишь [152] возможность очевидности и открытие [*ouverture*] самого «внедрения»; она есть только *детерминируемость* как горизонт любого созерцания вообще, невидимая среда внедрения, аналогичная прозрачности аристотелевского Прозрачного, элементарного посредника, но и общего истока зрения и видимого: прозрачное, «правда, видимо, но видимо, вообще говоря, не само по себе, а посредством чего-то постороннего – цвета»; только благодаря ему виден «собственный цвет каждой вещи»<sup>170</sup>. Если нечего сказать о *самой Идее*, то это потому, что только исходя из нее что-то вообще может быть высказано. Ее первичное присутствие не может принадлежать к типу феноменологической очевидности. Несмотря на многообразие ссылок на Идею в последних работах Гуссерля, наиболее точный текст о ее типе очевидности находится, по-видимому, в *II*, в § 143, посвященном феноменологии Духа. Мы найдем здесь по поводу адекватной данности трансцендентной вещи проблему, аналогичную проблеме тотального единства имманентного потока, в котором, в данном случае, каждое переживание дается адекватным образом. Хотя естественные трансцендентные вещи

«не могут быть даны ни в каком замкнутом сознании с полной определенностью и с такой же полной наглядностью»... «п о л н а я данность предписывается как “Идея” (в кантовском смысле)» (*II*, §. 331).

Гуссерля, и для Хайдеггера сообщничество (по)явления и сокрытия кажется во всяком случае исходным, сущностным и решающим.

<sup>170</sup> Аристотель, *О душе* 418б 4-6, 419а 1-2 [пер. П.С.Попова].

Эта идея бесконечной детерминируемости того же самого *x* – как и мира вообще – «задает своей сущностью свой собственный тип очевидности»<sup>171</sup>. Но эта очевидность идеи как регулятивная возможность носит в феноменологии абсолютно исключительный характер: она лишена собственного содержания, или, точнее, она [153] не есть очевидность какого-то содержания Идеи. Она является очевидностью лишь в той мере, в какой она *конечна*, то есть *формальна*, ибо содержание бесконечной Идеи ускользает и отказывается от любого созерцания.

«Идея сущности обусловленной бесконечности сама не есть бесконечность; очевидность того, что эта бесконечность не может в принципе быть дана, не исключает, но даже требует очевидной данности Идеи этой бесконечности» (II, §. 331).

В идее бесконечности нет других определенных очевидностей, кроме очевидности Идеи, но не того, Идеей чего она является. Идея есть полюс чистой интенции, очищенной от всякого определенного объекта. Только она, значит, обнаруживает бытие интенции: саму *интенциональность*.

Итак, на этот раз ничего не является в какой-то особой очевидности. Единственное, что является, это регулятивная возможность явления и конечная достоверность бесконечной феноменологической определимости, то есть достоверность без соответствующей очевидности. По определению, нельзя ничего добавить к этой формальной определенности Идеи. Будучи бесконечной определяемостью *x*, Идея есть лишь *отношение к объекту*. Или, в самом широком смысле, сама *объективность*.

В своей статье Кант и Гуссерль П. Рикер пишет: «фундаментальное для Канта различие... интенции и

<sup>171</sup> II, §. 331. В ФТЛ (§ 16, прим. 1, §. 54) Гуссерль упоминает также и «ту бесконечную антиципацию (обладающую своей очевидностью), которую нужно прояснить феноменологически». Но и здесь Гуссерль не идет дальше обещания или брошенного походя предложения. В конце примечания он, кстати, отсылает к II.

интуиции... совершенно неизвестно Гуссерлю»<sup>172</sup>. В самом деле, это различие [154] у Гуссерля никогда не тематизируется. Конечно, интенция, в которой ничего не дается, не может как таковая обладать феноменологическим характером, и Гуссерль не может ее описать конкретно: по крайней мере, в ее содержании, ибо ее форма есть конкретная и переживаемая очевидность, чего не было у Канта. В этом смысле никакая феноменология не может как таковая ни основываться на самой себе, ни сама указать себе свои собственные пределы. Но разве достоверность без материальной определенной очевидности, бесконечной определимости *x* или объекта вообще, разве эта достоверность не была бы интенцией без интуиции, пустой интенцией, учреждаемой и отличимой от любой определенной феноменологической интуиции? И разве это не было бы справедливо и для сознания бесконечной задачи и для телео-

<sup>172</sup> (1954-5) 57. В этой очень насыщенной статье Рикер определяет гуссерлианство как завершение скрытой феноменологии и как редукцию онтологического беспокойства, которые оба вдохновляли и кантианство. Об этом последнем сказано, что «оно ограничивает и основывает» феноменологию, тогда как Гуссерль «ее делает» (р. 67). Таким же образом сложнейшие и ключевые проблемы пятого КМ были воспроизведены в гуссерлевском толковании Канта: практическое определение личности через *уважение* должно предшествовать и обуславливать теоретическое конституирование, которое само по себе не в силах выйти к *alter ego* как таковому. Ср. также по этому поводу его же *Конечность и вина* (1960) 86-96 [эти страницы посвящены *уважению*]. Что же касается занимающего нас здесь предмета, то Рикер, в частности, пишет: «Ключ к проблеме дает фундаментальное для Канта, но совершенно неизвестное Гуссерлю различие между *интенцией* и *интуицией*: Кант радикально разводит отношение к чему-либо... и внедрение чего-либо. ‘Нечто=х’ есть интенция без интуиции. Именно на этом различии зиждется различие между мышлением и познанием; оно поддерживает не только их напряжение, но и согласованность» (р. 57).

Естественно, мы обходим здесь те различные возможности пустых интенций, будь то символические, неудавшиеся или невыполненные и т. п., которые так часто упоминает Гуссерль. Нельзя сказать, что они *общие* лишены интуиции. Их пустота ограничена. Они всегда связаны с интуицией, которая определена в своем отсутствии.

логической достоверности во всех ее формах? Этот чистый интенциональный смысл, эта интенциональность есть само по себе, бесспорно, последнее, что феноменология может описать прямо, иначе, нежели в своих конечных актах, созерцаниях, результатах, объектах; но Гуссерль, не желающий и не могущий ее описать, все же ее признает, отличает и ставит как высший источник ценности. Он устанавливает пространство, в котором сознание означает для самого себя предписание Идеи и таким образом признает себя — в знаке бесконечности — сознанием трансцендентальным: это интервал между Идеей бесконечности в ее формально-конечной, но конкретной очевидности и самой бесконечностью, о которой имеется Идея. Именно исходя из этой горизонтной достоверности высвобождается историчность смысла и развитие Разума.

Все это должно нам помочь понять, почему Идея [155] в кантовском смысле и, в данном случае, математическая идеализация, ее полагающая, могли быть лишь *операциональными* и не *тематическими* концептами<sup>173</sup>. Эта феноменологическая не-тематизация подчиняется глубокой и неистребимой необходимости. Сама Идея есть то, исходя из чего основывается феноменология с целью осуществить конечную интенцию философии. То, что отныне феноменологическая определенность самой Идеи будет невозможна, означает, быть может, что феноменология не может отразиться в некоторой феноменологии феноменологии и что ее *Логос* никогда не может появиться как таковой, никогда не может быть дан философии видения, но его можно только лишь, как и всякое Слово, услышать через видимое. Endstiftung феноменологии, ее окончательное критическое законодательство, то, что сообщает ей

<sup>173</sup> Мы отсылаем здесь к статье хорошо проясняющему различию, предложенному Финком в уже цитированном докладе об *Операционных понятиях в феноменологии Гуссерля*.

смысл, ценность и право, — все это никогда не под силу никакой феноменологии. В крайнем случае, она может дать подступиться к себе в рамках некоторой философии в той мере, в какой она *возвещает* о себе в конкретной феноменологической очевидности, в конкретном *сознании*, которое, невзирая на свою конечность, берет на себя *ответственность* за это, и в той мере, в какой она обосновывает трансцендентальную историчность и интерсубъективность. Как раз из этого *пережитого предвосхищения* как из радикальной ответственности исходит гуссерлевская феноменология. В кантовской критике, если следовать ее букве, дело обстоит, по-видимому, не так.

## XI

Уже того обстоятельства, что только присутствие Идеи санкционирует прыжок к чистой идеальности предельной фигуры и возникновение математики, было бы достаточно, чтобы породить сомнения по поводу специфичной историчности этого начала. Не имеем ли мы дело с аисторичной Идеей, с одной стороны, и с внесением ее в событие и в исторический факт, с другой? В таком случае мы натолкнемся как раз на те подводные камни, которых хотел [156] избежать Гуссерль, и от нас ускользнет феноменологическая история. На самом деле, нужно попытаться дать себе отчет в глубокой историчности Идеи.

Несомненно, Идея и Разум, скрытый в истории и человеке как «разумном животном», вечны. Гуссерль часто повторяет это. Но эта вечность есть *не что иное, как* некоторая историчность. Она является *возможностью* самой истории. Ее сверх-временность, в сравнении с эмпирической временностью, есть лишь *всевременность*. Идея, как и Разум, ничто вне истории, в ко-

торой она предстает, то есть в которой, одним и тем же движением, она и обнажается, и подвергается угрозе.

Поскольку вне истории она ничто, кроме *смысла* всякой истории, то одна только историко-трансцендентальная субъективность может нести за нее ответственность. Именно в этом духе Гуссерль говорит в *KM 1*, § 4 о целевом смысле (*Zwecksinn*) науки, в котором нужно обнаружить «*ноэматический феномен*». В откровении Идеи через акты трансцендентальной субъективности *постепенность* – это не требование, предъявляемое Идее извне, но настоятельное предписание ее сущности<sup>174</sup>. Идея – это не Абсолют, существовавший *сначала* в полноте своей сущности и затем нисходящий в историю или открывающий себя субъективности, чьи акты ему внутренне вовсе не необходимы<sup>175</sup>. Будь оно так, то можно было бы [157] сказать обо всей трансцендентальной историчности, что она есть лишь «*эмпирическая история*»... «*используемая для выявления сущностных сцепок*» (Cavaillès (1947) 77). Но эти сущностные сцепки были бы невозможны, они были бы ничто без

<sup>174</sup> То, что Идея не уловима непосредственно в своей очевидности, тоже свидетельствует о ее глубокой историчности. Полное название ФСЧ звучит так: «Философия как осознание человечества; чтобы осуществляться на разных ступенях развития, движение разума функционально включает в себя требование того, чтобы само это осознание тоже развивалось ступенчато» [Текст принадлежит Рикеру, французскому переводчику. Немецкое название текста, опубликованного в качестве § 73 (<Заключительное слово>) таково: «Философия как самосознание человечества. Самоосуществление разума»].

<sup>175</sup> Гуссерль строго различает между *Идеей* и *эйдосом* (ср. *II*, Введение, С. 8). Идея не *есть* сущность. Отсюда трудность – уже упомянутая – *интуитивного схватывания* и *очевидности* того, что не есть ни сущее, ни сущность. Но по поводу Идеи нужно сказать и то, что она не *обладает* сущностью, ибо она есть не что иное, как открытие горизонта для возникновения и определения всякой сущности. Будучи *невидимым* условием для *очевидности*, она спасает *видимое* [*la vue*], но теряет отношение к *внедению* [*le voig*], предполагающемуся в *эйдосе*, понятию, из которого она, впрочем, возникла в этом таинственном платоновском горниле. Идею можно только слышать.

трансцендентальной субъективности и без ее трансцендентальной историчности. Абсолют Идеи как Телос бесконечной детерминируемости есть не просто Абсолют, а Абсолют [*de*] интенциональной историчности; это *de* не обозначает ни просто объективный, ни просто субъективный родительный падеж. Речь не идет ни об объективном Абсолюте, независимом и открывающемся интенции, которая с ним соотносится, его ожидает и к нему приспособляется; ни об Абсолюте субъективном, создающем смысл и его усваивающем в своем внутреннем. Речь идет об интенциональном Абсолюте *объективности*, чистого отношения к объекту, в котором субъект и объект друг друга порождают и взаимообуславливают. Если *de* не означает ни объективного, ни субъективного родительского падежа, то это потому, что речь идет здесь об Абсолюте [*de*] самой *родительности* как порождающего отношения, характерного для генеалогической вторичности и зависимости *как* субъекта, *tak* и объекта; характерного – уже в силу самой открытости его неопределенности – для их изначальной взаимозависимости. И если дело обстоит так, то зачем вынуждать себя выбирать, подобно Ж. Кавайе, между «*абсолютной логикой*» и «*логикой трансцендентальной*» (там же, р. 65), или между «*сознанием прогресса*» и «*прогрессом сознания*» (там же, р. 78)? Тем более, что *диалектичность* генезиса, которую Кавайе противопоставляет «*активности*» гуссерлевского сознания<sup>176</sup>, точно и пространно описана Гуссерлем на различных уровнях и несмотря на то, что слово никогда не было произнесено. Мы уже

<sup>176</sup> Имеется в виду известная тогда во французской философской среде фраза, которой Кавайе (георетик и философ математики, профессор Сорбонны и активист Сопротивления, казненный в 1944 г.) заключил свою книгу о логике и теории науки: «порождающей необходимостью обладает не деятельность, но диалектика», (1947) 78. В дипломной работе 1954 г., обсуждая абсолютное сознание и его логическую нормативность, Деррида защищает Гуссерля от упреков Кавайе в недостатке диалектики, (1954) VII, 207–14.

видели и насколько эта «активность» сознания предшествовала пассивности и в то же время следовала за ней; и что движение примордиальной темпорализации, предельное основание всякой конституции, было насквозь диалектично; и что, как того и желает любая подлинная диалектика, она была лишь [158] диалектикой диалектики, неопределенной, взаимной и нередуцируемой импликации протенций и ретенций, — с не-диалектикой, абсолютным и конкретным тождеством Живого Настоящего, универсальной формой всякого сознания<sup>177</sup>. Если Абсолют трансцендентальной истории есть, как утверждает в *НГ* Гуссерль,

«живое движение совместности и встроенности друг в друга (des Miteinander und Ineinander) изначальных смыслообразований (Sinusbildung) и смыслооседаний» (*НГ* 380),

то творческая деятельность смысла предполагает в себе пассивность по отношению к конституированному и осевшему смыслу, появляющуюся и действующую как таковую только в проекте новой креативности и т.д. Кавайе находит трудным или

«невозможным допустить для феноменологии, в которой как раз движителем исследования и основой объективности выступает отношение к творческой субъективности» (1947) 65<sup>178</sup>,

<sup>177</sup> От этого диалектического дискурса, на котором полностью базировалась и его дипломная работа (1954), Деррида вскоре отказался — конечно, следуя общей логике тогдашнего кризиса диалектики, но, может быть, и не без влияния критики Deguy (1963) 442-3: здесь Деги обсуждает проблему дистанции комментатора от автора и того, что ее обеспечивает. Он задается вопросом о некоторой новой, «диалектической» наивности, позднейшей, но все же обязательно более высокой, и предвещает, что недалек тот день, когда диалектический язык будет звучать так же неадекватно, как звучит сегодня язык медицины XVIII века.

<sup>178</sup> Кавайе добавляет, ссылаясь на *ИИ* и *ЛФТ*: «Быть может, последующие исследования в феноменологии позволят по крайней мере опровергнуть эту так грубо сформулированную дилемму?» (*ibidem*).

именно то, что Гуссерль описывает в *НГ* и вообще всякий раз, когда тема осаждения попадает в центр его размышлений. Используя терминологию Кавайе, можно сказать, что Гуссерль как раз показывает, что субъективность, «нормированная» в своем Настоящем объективным конституированным смыслом, а значит, его «абсолютной логикой», «связывает» свои «нормы» с «более высокой субъективностью», то есть с самой собой, в творческом движении, которым она себя преодолевает. Следовательно, она производит новый смысл, тот момент *высшего осознания*, в котором прошлый смысл, осевший и удержаненный сначала в некоторого рода объективистской установке, будет возрожден в его зависимости от живой субъективности и т.д. Гуссерль, по-видимому, никогда не думал, что «оставлять за абсолютом совпадение конституирующего и конституируемого моментов означает злоупотреблять его, абсолюта, сингулярностью» (*ibidem*). [159] Просто это совпадение, на его взгляд, есть лишь абсолютное единство *движения* смысла, то есть единство несовпадения и неопределенной совместной вовлеченности конституированного и конституирующего моментов в *абсолютное тождество* Живого Настоящего, в тождество, проецирующее и поддерживающее себя диалектически.

Разумеется, все это останется парадоксальным и противоречивым, пока мы не перестанем рассматривать — имплицитно или нет — Идею как *ничто* и *Разум* как способность. Следовательно, нужно постоянно возвращаться:

1) к конкретным гуссерлевским описаниям не-реляционного включения ноэмы в сознание, идеальности ноэматического смысла (являющегося не субъектом и не объектом, а значит, и не чем иным, как объективностью объекта, явлением его «как-таковости» [*son comme tel*] для сознания), не-фантастической ирреальности эйдоса, который представляет собой *не что иное, как смысл и возможность той самой фактичной реальности, с которой*

она всегда прямо или косвенно соотносится как со строгим предписанием своего сущностного способа являться. Если предположить на мгновение, пусть в порядке нередуцируемого предположения, что у Гуссерля было то, чего не было, видимо, у самого Платона (кроме разве что в его мифах и дидактике, если их читать буквально), а именно «платонизма» эйдоса или Идеи, то в этом случае все феноменологическое предприятие, особенно в том, что касается истории, становится *романом*. Идея, если это возможно, есть еще в меньшей степени сущность, чем эйдос; ибо эйдос – это объект детерминируемый и доступный конечному созерцанию. А Идея – нет. Она всегда «ἐ πέκεινα τῆς οὐσίας» [по ту сторону сущности]. Будучи телосом бесконечной детерминируемости бытия, она есть лишь открытость бытия свету своей феноменальности, она есть свет света, солнце видимого солнца, скрытое солнце, показывающее, не показываясь само, и о котором нам, несомненно, говорил некий заглушенный платонизмом Платон;

[160] 2) к гуссерлевскому понятию Разума. «Скрытый Разум» не является, – даже если некоторые выражения заставляют так думать, – способностью, скрытой в тени исторической субъективности<sup>179</sup> или в прамире какого-то становления. Он не есть вечность за работой

<sup>179</sup> Точно так же трансцендентальное Эго в феноменологическом смысле слова не имеет никакого другого содержания, кроме эмпирического я, да, кстати, и вообще никакого собственного реального содержания, хотя оно не является и абстрактной формой этого содержания, как можно было бы подумать, исходя из многочисленных ложных проблем, поставленных по этому поводу. В самом своем радикальном моменте всякая трансцендентальная редукция дает доступ к совершенно исторической субъективности. В письме [Георгу Мицу] от 16 ноября 1930 г. Гуссерль пишет: «Ибо “гр<ансцендентальной> редукцией” я достиг, по моему убеждению, окончательно действительной и конкретной субъективности в предельной полноте ее бытия и жизни, и в ней – универсально, а не только лишь теоретически деятельности жизни: абс<олютной> субъ<ктивности> в ее историчности», *Переписка VI* 282.

в истории. Прежде всего потому, что без Разума нет истории, то есть чистой передачи смысла как традиции истины. Затем потому, что, взаимообразно, нет Разума без истории, то есть без конкретных и учреждающих актов трансцендентальной субъективности, без ее объективаций и осаждений. И все же, когда говорится о Разуме, скрытом в человеке, очень трудно избавиться от психологического призрака способности и свойства; когда говорят о Разуме, скрытом в истории, с трудом удается стереть имагинативную схему ноумenalной субстанции. Если бы мы остались при этих спекулятивных предрассудках, то либо история обладала бы только эмпирическим и внешним значением, либо Разум был бы только мифом; снова придется выбирать между Разумом и Историей. Однако очень рано, в своей критике психологизма и в мотиве возвращения «к самим вещам» как пришествии «истинного позитивизма», Гуссерль призывал изгнать призрак способностей души и всех остатков разнообразных классических субстанциализмов.

Если Разум есть лишь сущностная структура трансцендентального эго и *нуса*, то он, как и они, *в самом деле* насквозь историчен<sup>180</sup>. [161] Напротив, историчность как таковая *на самом деле* насквозь рациональна. Но бытие, сочленяющее между собой Разум и Историю, есть «смысл»,teleologическое долженствование, конституирующее бытие как движение. В эту-то проблематику и втягиваются последние страницы *НГ*.

«Не стоим ли мы здесь перед огромным и глубоким проблемным горизонтом разума, того же самого разума, который действует в каждом, хоть и простом, человеке, в “animal rationale”?» (*НГ* 385)

<sup>180</sup> «Разум не есть какая-то случайно-историческая способность, он есть единое понятие не для всевозможных случайных фактов, но, скопее, для универсальной сущностной структурной формы трансцендентальной субъективности вообще» (*KM* § 23, S. 58).

Каждый тип фактичного человечества обладает сущностью этого *animal rationale*, каждый тип коренится

«в сущностном составе общечеловеческого, в котором возвещает о себе телеологический разум, пронизывающий собой всю историчность. Тем самым обнаруживается собственная проблематика, связанная с тотальностью истории и с придающим ей единство совокупным смыслом» (НГ 386).

Первый философский акт (как и первый геометрический, его предполагающий) есть только осознание этой исторической рациональности «в ее непрестанном движении самопояснения»<sup>181</sup>. Телеологический Разум в своих эмпирических типах уже обретался в человечестве до философского осознания, в котором он пробудился к самому себе и возвестил истории чистый смысл историчности, то есть ее собственный смысл. Осознание того, что уже наличествовало, [162] знаменует разрыв<sup>182</sup> и, следовательно, радикальное и творческое начало. Всякое пробуждение к себе какой-либо латентной интенции есть возрождение. Придя к самому себе, философский Разум может выполнять только «архонтическую»<sup>183</sup> функцию начала и начальствования. Радикальствующий<sup>184</sup> философ должен повелевать в той мере, в какой он идет навстречу велению Логоса; в той мере, в какой он на него отвечает и ему соответствует, беря на себя ответственность *полномочия*.

<sup>181</sup> «Философия есть, таким образом, не что иное, как рационализм, целиком и полностью, но сообразно различным ступеням движения интенции и осуществления саморазличающегося рационализма, она есть *ratio*, находящееся в постоянном движении самопояснения, начиная с первого прорыва философии в [историю] человечества, чей врожденный разум был до этого еще целиком погружен в состояние скрытости и в ночную тьму» (ФСЧ в: Кризис, С. 273).

<sup>182</sup> «Так же, как человек и даже папуас представляет собой, по сравнению со зверем, новую ступень животности, так и философский разум представляет новую ступень в человечестве и его разуме» (ВД, С. 337-8).

<sup>183</sup> Там же, С. 336.

<sup>184</sup> radicaliste – неологизм Деррида.

Именно в этом смысле Гуссерль определяет его как «функционера человечества».

Но что представляет собой *само-* (*soi; selbst*) этого само-прояснения (*Selbsterhellung*)? Есть ли человеческое трансцендентальное сознание лишь место рефлексивной артикуляции, то есть *опосредование* некоего Логоса, обретающего *себя* посредством этого сознания? На такие мысли наталкивают некоторые рукописи последнего периода, согласно которым «абсолютный Логос» был бы «сверх-трансцендентально-субъективен»<sup>185</sup>. Но это «сверх», если оно обозначает только телесологическую трансцендентность, вполне может и не лишать историческую трансцендентальную субъективность абсолютности *Самого себя*; ибо поскольку Логос всегда обладает формой Телоса, его трансцендентность никогда не смогла бы быть трансцендентностью реальной, но идеальным Полюсом для осуществления [163] самой трансцендентальной субъективности. На такую идею наводят и другие пассажи, буквальный смысл которых, без всяких сомнений, еще более согласуется с самыми постоянными интенциями Гуссерля<sup>186</sup>. Фрагменты, в которых называется Бог, отмечены той же явной двойственностью. Бог не просто упоминается, как, скажем, в *И I*

<sup>185</sup> Ср. [рукописи] Е III 4, S. 60: «... абсолютная идеальная Идея Поляса, идея абсолюта в новом, сверхмировом, сверхчеловеческом, сверхтрансцендентально-субъективном смысле: это абсолютный Логос, абсолютная истина... как ипум, верит, волит...».

Если задуматься над тем, что Идея здесь имеет трансцендентальный смысл и, как мы скоро увидим, есть «сверх» только по отношению к конституированному моменту трансцендентальной субъективности, то можно заметить, что Гуссерль восстанавливает во всей его глубине изначальный холостический смысл трансцендентального (*ипум, верит, волит* и т.д. как транс-категориальное аристотелевской логики) в пределах кантовского смысла этого слова, но и в порядке развития кантовского предприятия.

<sup>186</sup> В том же фрагменте трансцендентность Логоса определена как трансцендентальная норма, как «бесконечно далекий Полюс...», идея абсолютно совершенной трансцендентальной всеобщности».

(§ 44, 79), в качестве образцовой и предельной модели всяческого сознания невозможности проверки какой-либо сущностной истины, ибо эту последнюю не мог бы поставить под вопрос и сам Бог. Бог также не обозначен и как трансцендентный принцип, — а следовательно, также «редуцированный», в *II* (см. § 58) — всякой фактической универсальной телесологии, будь то науки или духа, то есть истории. Извещая в откровении о непрекословности конституированных сущностей, божественное сознание, будучи по содержанию фикцией и как бы Телосом, управляющим реальной вселенной, есть фактическость. Редукция Бога как фактического бытия и сознания освобождает значение от трансцендентальной божественности, как она предстает в последних гуссерлевских работах. Двойственность, о которой мы только что говорили, касается именно отношений трансцендентального Абсолюта как божества с трансцендентальным Абсолютом как исторической субъективностью. В своем трансцендентальном смысле Бог обозначается то как тот, к которому «я в пути» и который «говорит в нас», то как не представляющий собой «ничего, кроме Поляса»<sup>187</sup>. То Логос выражает себя посредством трансцендентальной истории, то он есть не что иное, как абсолютная полярная аутентичность самой трансцендентальной историчности. В [164] первом случае трансцендентальная феноменология была бы лишь самым строгим языком какой-то спекулятивной метафизики и абсолютного идеализма. Во втором случае понятия, позаимствованные из метафизики, имели бы только метафорический и указательный смысл, который бы не мог существенно повредить изначальной

чистоте феноменологии как трансцендентального идеализма. В первом случае сущностная и актуальная полнота некоей бесконечности развернулась бы только в исторической дискурсивности, дериватом которой она была бы. Во втором случае бесконечность была бы только бесконечной открытостью истине и феноменальности, которой обладала бы всегда конечная в своем фактическом бытии субъективность.

Нельзя более исказить Гуссерля, чем увидев здесь дилемму. Это бы означало впасть в спекулятивную в худшем смысле этого слова установку, на которую Гуссерль всегда обрушился. Феноменологическая установка есть прежде всего расположность внимания к наступлению истины, всегда уже заявлявшей о себе. Вместо того, чтобы судорожно искать варианты, нужно попытаться найти необходимо единственный корень всякой дилеммы. Не слышится ли через него смысл трансцендентальной историчности, подобно Слову, которое было в начале? Не есть ли Бог, напротив, лишь конечное и пребывающее в бесконечном осуществление, имя горизонта горизонтов и энтелехия самой трансцендентальной историчности<sup>188</sup>? И то и другое, но исходя из еще более глубокого единства, — таков, быть может, единственно возможный ответ на вопрос об историчности. Именно через конституированную историю говорит и проходит Бог, именно по отношению к конституированной истории и ко всем конституированным моментам трансцендентальной жизни Бог находится по ту сторону. Но он есть не что иное, как Поляс-для-себя конституирующей историчности и исторической трансцендентальной субъективности. Диа-историчность или мета-историчность божественного Логоса пересекает и выходит за рамки только лишь «Факта» [*Fait*] как «сделанности» [*tout-fait*] истории, он есть не что иное, как [165] чистое движение его историчности.

<sup>187</sup> [Рукопись] K III 2, S. 106, Diemer (1965) 315. В этом смысле Поляс как некоторое «сверх-», или «по ту сторону», есть всегда по ту сторону для Я трансцендентального сознания. Он есть его по-ту-сторону. Он никогда не будет реальной трансценденцией: «из каждого Я... ведет путь как его путь, но все эти пути ведут к одному и тому же сверхмиро-вому, сверхчеловеческому полюсу — Богу» (там же).

<sup>188</sup> [Рукопись] F I 24, S. 68: «Бог есть энтелехия...».

Эта ситуация Логоса глубоко аналогична – и это не случайно – ситуации любой идеальности, насколько нам позволил это уточнить анализ языка. Идеальность сверхвременна, но вместе с тем и всевременна, и Гуссерль характеризует ее то одним, то другим образом в зависимости от того, увязывает ли он ее с фактичной временностью. Тут-то и можно сказать, что чистый смысл, идеальность идеальности, которая есть *не что иное, как явление бытия, и всевременна* (безвременна, как говорит иногда Гуссерль), и всевременна, или что «*сверхвременность обозначает всевременность*», причем последняя есть только «один из модусов временностей» (*ОС* § 64c, S. 313). Но разве сверхвременность и всевременность это не характеристики *самого Времени*? Не характеристики Живого Настоящего, представляющего собой абсолютную конкретную Форму феноменологической темпоральности и примордиальный Абсолют любой трансцендентальной жизни<sup>189</sup>? Скрытое временное единство «*для-*», «*сверх-*» или «*без-*» временностей, с одной стороны, и *всевременности*, с другой, есть объединяющее основание всех разорванных в разнообразных редукциях моментов: фактичности и существенности, мирскости и (в)немирскости, реальности и идеальности, эмпирии и трансцендентальности. Это единство как временное единство темпоральности всякой *Geschehen* [происходящего], всякой истории как того, что случается вообще, есть сама историчность.

*Если есть история, то историчность не может быть ничем иным, как переходом Слова, чистым традированием какого-то изначального Логоса в полярный Телос. Но поскольку ничего не может быть вне чистой историчности этого перехода; поскольку нет Бытия, которое бы имело смысл вне этой историчности и избежало бы ее*

<sup>189</sup> “Мое живое настоящее” Гуссерль называет пра-временной, сверхвременной “временностью”, [рукопись] C, III 1932, S. 8-9.

бесконечного горизонта; поскольку Логос и Телос *суть* ничто вне *Wechselspiel* [взаимной игры, взаимодействия] их взаимного вдохновления, то это и означает, что *Абсолют есть Переход*. Он есть традируемость, циркулирующая от одного к другому, проясняющая одного другим в том движении, [166] в котором сознание изобретает свой путь внутри бесконечной и всегда уже начатой редукции и в котором всякое приключение есть обращение и всякий возврат к началу есть дерзкий порыв к горизонту. Это движение является также и *Абсолютом Опасности*. Ибо если свет смысла возможен только в Переходе, то он может и рассеяться по дороге. Подобно слову, он может потеряться только в неautéтичности языка и в отречении от говорящего я. Феноменология как Метод<sup>190</sup> Говорения есть в этом отношении прежде всего *Selbstbesinnung* [самоосмысление] и *Verantwortung* [ответственность], свободное решение, в котором «*смысли о(б)думывается*» [*reprend son sens*], чтобы в слове стать подотчетным и отдать себе отчет в опасности пути. Это слово исторично, потому, что оно всегда уже *ответ*. Стать ответственным значит принять на себя услышанное слово, возложить на себя обмен смыслом, чтобы бдеть за своим странствованием. В своих самых радикальных следствиях Метод есть не какое-то нейтральное предисловие или *подготовительное упражнение* к мышлению, но само мышление в полном сознании своей интегральной историчности.

<sup>190</sup> Начиная с *ИФ* S. 23, весь пройденный Гуссерлем путь подтверждает сущность феноменологии, в ее главном открытии, а именно, открытии трансцендентальной редукции как сути Метода в самом богатом и самом, быть может, загадочном смысле этого слова. О трансцендентальной редукции Гуссерль говорит, что она есть «праметод всех философских методов», C2 II, S. 7. О смысле феноменологии как метода см. особ. Приложение XIII к *Кризису*. [Этот емкий и эмоциональный текст, носящий характер философского завещания, в силу этого неуместно резюмировать или конспектировать. Будем надеяться на его скорый перевод и публикацию.]

Все это строгим образом развивает открытие интенциональности. Она есть не что иное, как Абсолют живого Движения, без которого не могли бы появиться ни его конец, ни начало. Интенциональность есть традируемость. В своей максимальной глубине, то есть в чистом движении феноменологической темпорализации, интенциональность как выход из себя в себе Абсолюта Живого Настоящего есть корень историчности. А если так, то нам не нужно задаваться вопросом, *каков смысл историчности*. Во всех значениях этого слова, историчность есть смысл.

[167] Если только соблюдать его феноменологическую значимость, такое утверждение не нарушает сам смысл, то есть *явление и возможность явления истории*. Оно, стало быть, не смешивает трансцендентальный идеализм и спекулятивную метафизику, но знаменует момент, в котором феноменология может, не слиаясь, сопрячься с «философией», ставящей вопрос о Бытии или Истории. Этот «онтологический» (в не-гуссерлевском смысле этого слова, который можно лишь противопоставить и который сегодня часто противопоставляют феноменологической онтологии Гуссерля) вопрос не может относиться к феноменологии как таковой. Но нам не кажется также, что он когда бы то ни было в философском дискурсе мог просто предшествовать трансцендентальной феноменологии как ее предпосылка или латентное основание. Напротив, он мог бы обозначить внутри философии вообще тот момент (кстати, задуманный Гуссерлем), в котором феноменология закончилась как философская пропедевтика к любому философскому решению. Но поскольку эта пропедевтика обещает быть бесконечной, этот момент является не фактичностью, но идеальным смыслом, правом, всегда остающимся под феноменологической юрисдикцией, правом, которым может пользоваться в явном предвосхищении конца своего маршрута одна только феноменология.

Нужно завершить эту пропедевтику де-факто или хоть предвосхитить ее фактическое окончание для того, чтобы перейти от вопроса «*как*» к вопросу «*почему*», сохраняя понимание того, о чем ведется речь. Оттого-то и должен любой философский дискурс получить санкцию какой-нибудь феноменологии. Нужно де-факто исчерпать вопрос о смысле историчности и об историчности как смысле, то есть о *возможности самой исторической фактичности* в ее явлении, с тем, чтобы можно было наделить смыслом вопрос: *Есть ли и почему есть историческая фактичность?* Два эти вопроса нередуцируемо взаимосвязаны. «*Почему*» может возникнуть только из *возможности* (в метафизическом или онтологическом или не-феноменологическом смысле) не-бытия исторической фактичности; [168] и не-бытие как не-история открывает свою *вероятность* [*éventualité*], только исходя из сознания чистого смысла и чистой историчности, то есть из сознания *возможности* в феноменологическом смысле. Это сознание, выявить которое в состоянии одна только феноменология, не может не быть сознаниемteleologическим именно потому, что смысл, к которому мы имеем доступ, не есть бытие события, и потому, что он всегда может не воплотиться, погаснуть или не родиться, — именно поэтому «*почему*» сохраняет всю серьезность феноменологической достоверности и только через нее вновь обретает ядовитость какого-нибудь «зачем?». Поэтому, по-видимому, онтологический вопрос не может возникнуть иначе, как из teleologического утверждения, то есть из свободы. Телеология — это подвергающееся угрозе единство смысла и бытия, феноменологии и онтологии. Эта телеология, никогда не перестававшая обосновывать и вдохновлять гуссерлевскую мысль, не может, однако, быть *детерминирована* в философском языке без врименного разрыва этого единства в пользу определенной феноменологии.

Таким образом, зная, исходя из событийной образцovости, каков смысл события, а исходя из образцовости

вообще зная, каков вообще смысл смысла, мы можем задать себе вопрос, который уже не может проистекать из феноменологии как таковой: не «*что есть Факт?*», то есть вопрос, на который в принципе отвечает феноменологическая онтология, а: «*Почему вообще возможны фактическая точка отсчета в фактичности и редукция?*» или: «*Что такое фактическость факта, которую предполагает его образцность?*» или еще так: «*Что это за изначальное единство смысла и факта, в котором ни тот, ни другой не могут дать себе отчета?*» Иначе говоря, зная, что такое смысл как историчность, я могу со всей ясностью задаться вопросом, почему есть история, а не ничто<sup>191</sup>. [169] При том условии, что это принятие всерьез чистой фактичности как таковой следует за возможностью феноменологии и признает ее юридический приоритет, оно не является возвращением к эмпиризму или не-философии. Наоборот, оно завершает философию. Но для этого оно должно держать себя в зыбкой открытости одного вопроса: вопроса о начале Бытия как Истории. Любой ответ на этот вопрос может лишь придать новую грань феноменологическому процессу. Онтология имеет право только на вопрос. Только через навсегда открытый просвет этого вопроса само Бытие *молчаливо* показывается из-под феноменологической негативности ἀπειρού<sup>192</sup>. Несомненно,

необходимо, чтобы Бытие всегда уже было дано мысли, в предвосхищении – которое одновременно и итог – Метода; несомненно необходимо, чтобы доступ к Бытию и пришествие Бытия всегда уже были *сцеплены*, [170] когда начинается феноменология как право на слово. И если бы Бытие не должно было насквозь быть Историей, запаздывание Дискурса за самопоказом Бытия было бы лишь простой нишетой того мышления, которое называется феноменологическим. Что этого не могло быть, потому, что историчность предписана Бытию; что запаздывание – это рок самой Мысли как Дискурса, это может сказать и философски вывести на поверхность одна только феноменология. Ибо только она может выявить бесконечную историчность, то есть бесконечный дискурс и диалектичность как чистую возможность и саму сущность являющего себя Бытия. Только она может открыть Бытию-Истории абсолютную субъективность Смысла, выявляя по завершении самой радикальной редукции абсолютную трансцендентальную субъективность как чистую пассивно-активную вре-

«функции». Вместе с тем этот последний не может быть ни исчерпан, ни редуцирован к смыслу феноменологической работой, длисся она даже бесконечно. Он *всегда больше* или *всегда меньше*, во всяком случае, всегда иной по сравнению с тем, как Гуссерль его определяет, например, в формуле, воплощающей наивысшее намерение его проекта: «сам “Факт” и сама его “иррациональность” есть структурное понятие в системе конкретного априори» (KM § 39, S. 84). Но одна только феноменология может, приближаясь к пределу эйдитической детерминации, исчерпывая саму себя, обнажить чистую материальность Факта. Только она может избежать смешения чистой фактичности с той или иной ее детерминацией. Естественно, чтобы не впасть в философский абсурд иррационализма или эмпиризма, достигнув этой точки, не следует *затем* заставлять Факт функционировать, не следует определять его смысл вне и независимо от всякой феноменологии. А также, раз мы осознали юридическую первичность феноменологии в любом философском дискурсе, может быть дозволено сожалеть еще и о том, что Гуссерль не поставил и онтологический вопрос, о котором нельзя сказать ничего, что относилось бы к нему самому? Но как можно сожалеть, что феноменология не была онтологией?

<sup>191</sup> Подобный вопрос можно повторить по поводу любой единичной фактичности и любой особенной формы бесконечной историчности как горизонта любого феномена, по поводу любой определенной формы мира вообще как горизонта любого возможного опыта, а в особенности опыта вот этого исторического мира.

<sup>192</sup> Мы уже приводили тот отрывок, в котором Гуссерль подводит итог всему своему предприятию, утверждая, что для феноменологии чистая эзистенциальная фактичность как дикая сингулярность, никогда не поддаваясь эйдитической субсумпции [родо-видовому ранжированию], остается «навсегда ἀπειρού» (ФСН S. 318). Мы переходим от феноменологии к онтологии – в не-гуссерлевском смысле слова, – когда молчаливо задаемся вопросом о возникновении голой фактичности и перестаем рассматривать Факт в его феноменологической

менность, как чистую авто-тимпорализацию Живого Настоящего, то есть уже, как мы видели, как интерсубъективность, – дискурсивную и диалектичную интерсубъективность Времени с самим собой в бесконечном многообразии и бесконечном выведении своих абсолютных начал, предоставляющую право любой другой интерсубъективности вообще и делающую нередуцируемой полемическое единство явления и исчезновения. Запаздывание выступает здесь философским абсолютом, потому, что начало методической рефлексии может быть только сознанием вовлеченности другого абсолютного начала, предшествующего данному и вообще возможного. Поскольку эта другость абсолютного начала структурально проявляется в *моем Живом Настоящем* и не может явиться и быть узнанным иначе, как в изначальности чего-то подобного *моему Живому Настоящему*, то это означает аутентичность феноменологического запаздывания и феноменологического ограничения. Под тусклой видимостью техники Редукция есть чистое мышление этого запаздывания, чистое мышление – в той мере, в какой оно философски осознает себя как запаздывание. Могло бы существовать аутентичное мышление Бытия как Истории и аутентичная историчность мышления, если бы можно было редуцировать сознание запаздывания? И существовала ли бы философия, если бы это сознание запаздывания не было изначальным и [171] чистым? Однако изначальное сознание запаздывания может обладать лишь чистой формой предвосхищения. Чистое сознание запаздывания может быть в то же время лишь чистой и легитимной, а стало быть, априорной формой предвосхищения, без которой опять-таки дискурс и история не были бы возможны.

Невозможность пребывать в простом настоящении Живого Настоящего, в единственном и абсолютно абсолютном, но всегда другом в своей самоидентичности начале Факта и Права, Бытия и Смысла, бессилие за-

ключить себя в невинную неделимость изначального Абсолюта, потому, что он присутствует лишь неустанно себя различая-откладывая [*différent*], это бессилие и эта невозможность даны в изначальном и чистом сознании Различия. Такое вот сознание, в своем странном единстве, должно быть способно предстать свету Различия. Без него, без его собственного раскрытия, ничто не может явиться.

Изначальное Различие абсолютного Начала, которое может и должно неограниченно и с априорной уверенностью удерживать и возвещать свою чистую конкретную форму, давая, подобно посю- и потусторонности, смысл любой эмпирической гениальности и любой фактичной продуктивности, – может быть, это и имелось в виду всегда под понятием «трансцендентального», через всю загадочную историю его смешений. Трансцендентальным было бы тогда Различие. Трансцендентальным было бы чистое и беспрестанное беспокойство мысли, которая работает над тем, чтобы «редуцировать» Различие, а для этого выходит за рамки фактичной бесконечности к бесконечности его смысла и значимости, то есть поддерживает и утверждает Различие. Трансцендентальной была бы и чистая достоверность Мысли, которая, будучи не в силах дождаться уже возвестившего о себе Логоса иначе, как спеша навстречу бесконечно прибывающему себя Началу, никогда не узнает о том, что Начало всегда останется в будущем.

Это странное шествие «*Rückfrage*» и образует то движение, что обрисовывается в *НГ*. В нем, среди прочего, и состоит то «значение примера», которое, по словам Гуссерля, имеет этот труд.

Июль 1961 г.

# Эдмунд Гуссерль

## Начало геометрии

[Вопрос об истоке геометрии как интенционально-историческая проблема<sup>193</sup>]

[365] Интерес, движущий нами в этом тексте, принуждает нас пуститься сперва в размышления, от которых Галилей наверняка был далек. Мы можем остановить свой взгляд не только на том готовом виде, в котором до нас дошла геометрия, и на том способе существования, которым обладал ее смысл в мышлении Галилея, — впрочем, не одного его, но и всех позднейших последников старой геометрической мудрости, — будь то чистые геометры или те, кто геометрию практически применяет. Следует также, и даже прежде всего, задать встречный вопрос [zurückzufragen] об изначальном смысле “той самой” [die], остающейся действительной, но вместе с тем и далее развивающейся, геометрии. Наши размышления необходимо приведут к самым глубоким смысловым проблемам, проблемам науки и истории науки вообще, а в конце концов и всемирной истории вообще; так что наши проблемы, касающиеся Галилеевской геометрии, приобретут значение примера.

Следует заранее обратить внимание <на то>, что среди наших исторических размышлений о философии

Нового времени впервые здесь, с Галилеем, через обнаружение глубинных проблем смыслового истока геометрии и основанного в нем истока его новой физики бросается ясный свет на все наше предприятие, а именно: осуществить в форме исторических медитаций самоосмысление нашего собственного современного философского состояния, причем надеясь в ходе этого обрести в конце концов смысл, метод и начало философии, той одной философии, которой хочет и может посвятить себя наша жизнь. Наши исследования, поэтому, как здесь и будет показано на одном примере, являются историческими в необычном смысле, а именно в том тематическом направлении, которое открывает совершенно чужды обычной исторической науке глубинные проблемы, на свой лад, бесспорно, тоже исторические. Куда приведет последовательное рассмотрение этих глубинных проблем, — этого, конечно, нельзя предвидеть с самого начала.

Пусть вопрос об истоке геометрии (именем которой мы обозначаем ради краткости все дисциплины, занимающиеся формами, математически [366] существующими в чистом пространстве-временности) не будет здесь понят как филологически-исторический вопрос, а значит, не как поиск первых геометров, в самом деле впервые высказавших чистые геометрические теоремы, доказательства, теории, или поиск определенных теорем, ими открытых и т.п. Нас будет интересовать, скорее, встречное вопрошение [Rückfrage] об изначальнейшем смысле, в котором геометрия никогда возникла <и> с тех пор существовала в своей тысячелетней традиции, еще существует и для нас и находится в живой дальнейшей переработке<sup>194</sup>; мы спрашиваем о том смысле, в котором она впервые вступила в историю, — должна была вступить, хотя мы и ничего не знаем о первых ее

<sup>193</sup> Этот текст, написанный в 1936 г., был впервые издан в 1939 г. Э. Финком в журнале *Revue Internationale de Philosophie*, 1 Vol., No. 2, pp. 203–225. Заголовок принадлежит издателю. Переиздан в качестве III-го приложения к *Кризису* (к его § 9а) в *Husserliana*, Bd. VI, S. 365–386.

<sup>194</sup> Так же и для Галилея и для всех следующих за Возрождением этапов она была одновременно и в живой дальнейшей работе, и в традиции.

творцах, да вовсе и не задаемся вопросом об этом. Исходя из того, что мы знаем, исходя из нашей геометрии или из донесенных традицией старых форм (таких, как Эвклидова геометрия), задается встречный вопрос о погребенных самых первых началах геометрии, какими они в качестве “учреждающих” необходимо должны были быть. Это встречное вопрошение неизбежно держится самых общих мест, но, как скоро окажется, эти общие места поддаются продуктивному истолкованию, и в них заложены возможности добраться до частных вопросов и получить в качестве ответа на них очевидные утверждения. Так называемая готовая геометрия, из которой исходит встречное вопрошение, есть традиция. В бесчисленных традициях протекает наше человеческое существование. Весь совокупный культурный мир во всех его формах пришел из традиций. Эти формы возникли не только каузально, ведь мы уже всегда знаем, что традиция есть как раз традиция, возникшая в нашем человеческом пространстве из человеческой активности, а значит, духовно, — даже если нам в целом о происхождении и о фактически сопровождавшей его духовности ничего или почти ничего не известно. И все же в этом незнании везде и по существу заложено имплицитное, а значит, подлежащее экспликации знание, знание, обладающее неоспоримой очевидностью. Оно начинается с поверхностных само собой разумеющихся истин о том, как все традиционное возникло из человеческого действия, как затем существовали ушедшие теперь в прошлое люди и сообщества, среди которых жили и первые изобретатели, создававшие новое из подручных, сырых, но уже духовно обработанных материалов и т.д. Но от поверхностного путь ведет нас в глубины. Традиция предоставляет себя неотступному вопрошанию об этих своих общих местах, и если последовательно держать направление вопрошания, то откроется бесконечность вопросов, ведущих по своему смыслу к определенным ответам. Их форма всеобщности и даже,

как признано, безусловной общезначимости [*Allgemeingültigkeit*] позволяет, разумеется, их применение к определенным индивидуальным случаям, однако определяя в индивидуальном только то, что схватывается субсумпцией<sup>195</sup>.

Итак, мы начинаем, что касается геометрии, с самых близко лежащих, само собой разумеющихся истин, которые мы уже сформулировали выше, чтобы наметить смысл нашего встречного вопрошания. Нынешнюю, по традиции [367] дошедшую до нас геометрию (мы ее выучили, и наши учителя тоже) мы понимаем, исходя из совокупного достояния духовных результатов, которое пополняется за счет дальнейшей работы, в новых духовных актах, новыми достижениями. Мы знаем о ее прежних донесенных традицией формах как о таких, из которых они возникли, но в каждой форме повторяется отсылка к прежней, — очевидно, геометрия должна была возникнуть из *п е р в о г о* достижения, из первой творческой активности. Мы понимаем ее не-преходящий способ существования: не только стремительную поступь от достижения к достижению, но и постоянный синтез, в котором все достижения сохраняют значение и образуют целостность, так что в каждый данный момент совокупное достижение выступает совокупной предпосылкой для достижений новой ступени. Геометрия необходимо обладает этой подвижностью и соответствующим горизонтом геометрического будущего; такой она выступает для каждого геометра, наделенного сознанием (устойчивым, имплицитным знанием) ее как поступи и познавательного прогресса, встраивающегося в этот горизонт. То же справедливо и для любой другой науки; и именно таким образом, что

<sup>195</sup> Этот редко применяемый термин традиционной логики употребляется Гуссерлем и в *ФСН*, но оставляется переводчиками в транслитерации. Он обозначает способ видо-родового соотнесения частного и общего.

каждая из них подключена к открытой цепи поколений сотрудничающих друг с другом и друг для друга индивидов, известных или безвестных исследователей, как бы к единой производительной субъективности, трудящейся для совокупной живой науки. Наука, и особенно геометрия с этим ее бытийным смыслом, должна была иметь историческое начало, а сам этот смысл должен был иметь исток в некотором производящем действии: сперва как замысел, а затем в последовательности осуществления.

Очевидно, то же происходит при каждом открытии. Всякое духовное достижение, идущее от замысла к осуществлению, впервые является в очевидности актуально удавшегося. Однако если учесть, что способ бытия математики – это живой ход от достижения как предпосылки к новому достижению, в которое включается бытийный смысл достижения-предпосылки и т.д., то станет ясно, что совокупный смысл геометрии (как развитой науки и как науки вообще) не мог быть дан уже с самого начала как замысел и затем явиться в подвижном осуществлении. Ему необходимо предшествовало в качестве подготовительного этапа некое более примитивное смыслообразование, и, бесспорно, таким образом, что оно впервые выступило в очевидности удавшегося осуществления. Такой способ выражения, однако, вообще-то избыточен. Очевидность и не означает ничего другого, как только схватывание какого-то сущего в сознании его исходной наличной самости. Успешное осуществление определенного замысла есть для деятельного субъекта очевидность; в ней наличествует реализованное *originaliter* как таковое.

Но здесь встают вопросы. Это намеченное и удавшееся осуществление происходит исключительно в и у т р и с у б ъ е к т а изобретателя, и исключительно в духовном пространстве, так сказать, лежит затем и наличный *originaliter* смысл со всем своим содержанием. Но ведь геометрическое существование не

психично, это ведь не существование частного в частной сфере сознания, это существование объективно сущего для “каждого” (для действительного или возможного геометра или понимающего геометрию). Да и от самого своего учреждения оно обладает [368] во всех своих особенных формах своеобразным, сверхвременным – в чем мы уверены – для всех людей, прежде всего, для действительных и возможных математиков всех народов и времен, доступным бытием. И любые кем бы то ни было на основе этих форм произведенные новые формы тут же принимают такую же объективность. Это, заметим, объективность “идеальная”. Она присуща целому классу духовных образований культурного мира, к которым принадлежат все научные построения и сами науки, а также произведения художественной литературы<sup>196</sup>. Произведения этого рода не обладают, в отличие от инструментов (молотка, клещей) или архитектурных и других подобных изделий, повторяемостью во многих сходных друг с другом экземплярах. Теорема Пифагора, вся геометрия существует лишь один раз, как бы часто и даже на каких бы языках ее ни выражали. Она точно такая же на евклидовом “языке оригинала” и во всех “переводах”; и на всех языках та же самая, как бы часто ее чувственно ни выражали, начиная от первоначального произнесения и записи до бесчисленных устных выражений и занесений в письменные и иные записи. Чувственные выражения, как и все телесные процессы или все, что воплощено в телах, имеют в мире пространственно-временную индивидуацию; но

<sup>196</sup> Но самое широкое понятие литературы обнимает их все, так как к их объективному бытию относится быть выраженным в языке и быть вновь и вновь выраженным, точнее, иметь объективность, для-всех-бытие только как значение, как смысл речи; что касается объективных наук, так даже и особенно, так как для них различие между оригинальным языком произведения и переводом на иностранные языки не отменяет одинаковой доступности или лишь делает ее несобственной, косвенной.

не такова сама духовная форма, которая и называется “идеальной предметностью”. При всем том, что определенным образом [она] в мире существует все же объективно, но только благодаря этим двуслойным повторениям и, в конечном итоге, благодаря тому, что ее чувственно воплощает. Ибо сам язык во всех своих специфических отличиях по словам, фразам, типам речи, что легко видно в грамматической установке, построен насквозь из идеальных предметностей; например, слово “Löwe” встречается в немецком языке только один раз, оно образует то, в чем идентичны бесчисленные его высказывания какими угодно лицами. Но идеальности геометрических терминов и теорем, теории, – рассмотренные как чисто языковые образования, – суть не те идеальности, которые высказываются в геометрии и выставляются в качестве истины, – [но] идеальные геометрические предметы, положения дел и т.д. Тематическое, то, о чем сказано (его смысл), где бы оно ни было высказано, отличается от высказывания, которое само во время высказывания никогда не бывает и не может быть темой. И здесь являются темой как раз идеальные предметности, а вовсе не те, которые подпадают под понятие языка. Именно идеальных предметностей, тематических в геометрии, и касается теперь наша [369] проблема: как геометрическая (равно как и всех прочих наук) идеальность из своего изначального внутриличного источника, в котором она представляет собой образования в пространстве сознания души (первого изобретателя), достигает своей идеальной объективности? Нам уже заранее ясно: посредством языка, в котором она обретает, так сказать, свою языковую плоть. Но как языковое воплощение из лишь внутрисубъективного делает образование о бъективным, таким, что, скажем, геометрическое понятие или положение дел действительно становится для всех понятным и значимым в своем идеальном геометрическом смысле, уже в языковом выражении как геометрический дискурс, как геометрическое положение?

В обнаруживающуюся тут общую проблему происхождения языка в его идеальном существовании, обоснованном в реальном мире посредством выражения, записи, мы здесь, конечно, не углубляемся; но мы должны сказать несколько слов об отношении между языком как функцией человека в человечестве и миром как горизонтом человеческого существования.

Когда мы живем в мире бодрствуя, мы постоянно, замечаем мы это или нет, сознаем мир, сознаем его как горизонт нашей жизни, как горизонт “вещей” (реальных объектов), наших действительных и возможных интересов и занятий. Всегда выделяется на мировом горизонте горизонт совместно живущих с нами людей [*Mitmenschen*], присутствуют они или нет. Еще до того, как мы обращаем на это внимание, мы сознаем открытый горизонт нашего со-человечества [*Mitmenschheit*] с ограниченным ядром наших близких, вообще наших знакомых. При этом со-знаются [*mitbewußt*] и люди нашего внешнего горизонта, соответственно, как “другие”; всякий раз “я” их осознаю как “моих” других, как тех, с которыми я вступаю в актуальный и потенциальный, непосредственный и опосредованный вчувствующийся контакт [*Einfühlungskonnex*], во взаимное понимание с другими и на основе этого контакта в общение с ними, в какого-нибудь рода общность с ними и затем также обычно в знание об этом совместном бытии. Так же, как и я, всякий другой человек, – и именно как такой он будет мне и другим понятен, – обладает своим сочеловечеством и, всегда учитывая и самого себя, человечеством вообще, живя в котором, он себя сознает.

Именно к этому горизонту человечества принадлежит общий язык. Человечество предполагается заранее как непосредственное и опосредованное языковое сообщество. Очевидно, что только через язык и его далеко простирающиеся фиксации как возможные сообщения горизонт человечества является открыто бесконечным, каковым он всегда и есть для людей. Предпочти-

тельным и в качестве горизонта человечества, и в качестве языкового сообщества является, сообразно сознанию, зрелое здоровое человечество (из которого исключаются ненормальные и дети). В этом смысле для каждого человека, для которого человечество является его Мы-горизонтом, оно выступает сообществом взаимно, нормально и полностью понимающих друг друга способностей выражения, и в этом сообществе каждый может обсуждать как объективно сущее то, что налично в окружении его человеческого мира. [370] Все имеет свои имена или называемо в каком-то более широком смысле, то есть может быть выражено в языке. Объективный мир с самого начала это мир для всех, мир, который “каждый” имеет в качестве горизонта. Его объективное бытие предполагает людей как людей их общего языка. Язык, со своей стороны, есть функция и упражняемая способность, коррелятивно связанная с миром, с универсумом объектов как в своем бытии и определенности выражимых в языке. Таким образом, люди как люди, человечество окружающих людей, мир, о котором мы вообще говорим и можем говорить, и, с другой стороны, язык нераздельно переплетены и всегда уже осознаны в своей неразделимой связанныности горизонтно, хотя обычно лишь имплицитно.

Если предположить все это, то и геометр-учредитель тоже вполне естественно мог выразить свой внутренний образ. Но вновь встает вопрос: как он в своей “идеальности” становится в результате этого объективным? Конечно, психическое как таковое этого человека, как то, что можно понять и сообщить, есть *eo ipso* объективно, равно как и он сам как конкретный человек для каждого воспринимаем и называем как реальная вещь в мире вещей. Можно договориться о том, чтобы высказывать на основе общего опыта общие проверяемые положения и т.д. Но как внутристически конституированный образ обретает собственное межсубъектное бытие в качестве некоей идеальной предметности,

которая, уже будучи “геометрической”, реальна вовсе не психически, хотя и психически возникла? Подумаем. Изначальная актуальная самоналичность первого произведения в его исходной очевидности не дает вообще никакого стойкого достижения, могущего обладать объективным бытием. Живая очевидность, конечно, преходяща, так что активность тотчас переходит в пассивность текущего, поблекшего сознания только-что-случившегося [Soeben-Gewesensein]. В конце концов эта “ретенция” исчезает, но “исчезнувшее” преходящее и прошедшее не превращается для соответствующего субъекта в ничто, оно может быть вновь пробуждено к жизни. В пассивность сначала темного пробужденного [содержания], становящегося при случае все более ясным, входит и возможная активность повторного воспоминания, в котором прошлое переживание как бы заново и активно переживается. Теперь там, где исходно очевидное произведение как чистое осуществление своей интенции есть обновленное (вновь-вспомненное), параллельно с активным вновь-воспоминанием прошлого с необходимостью вступает активность попутного действительного производства, и при этом в исходном “покрытии”<sup>\*197</sup> [Deckung] возникает очевидность идентичности: впервые [originär] теперь осуществленное есть то же, что и бывшее до этого очевидным. Попутно оказывается учрежденной способность произвольного повторения образования в цепи повторений при очевидности его тождества (покрытие тождества). Но и этим мы не перешагнули субъекта и его субъективные способности [по воспроизведству] очевидности [evidente Vermöglichkeiten], то есть не достигли еще никакой “объективности”. Она, однако, возникает – на [371] предварительной ступени – понятным образом, как только мы примем во внимание функцию вчувствования и окру-

<sup>\*197</sup> Имеется в виду значение обеспечения (как, например, покрытие векселя, чека, потребностей).

жающее человечество как вчувствующееся и языковое сообщество. В контакте взаимного языкового понимания первоначальное производство и произведение одного субъекта будет а к т и в н о [nachverstanden] другими. Как и во вновь-вспоминании, в этом полном после-понимании произведенного кем-то другим будет необходимо иметь место собственное актуальное осуществление определяющей активности, но в то же время и очевидное сознание идентичности духовного образа в произведениях получившего сообщение и его отправившего, даже если впоследствии эти отношения станут взаимными. Произведения могут, сохраняя тождественность, распространяться от одного лица к его ближним, и в понимательной цепи этих повторений очевидное переходит как таковое в сознание другого. В единстве сообщающегося сообщества [Mitteilungsgemeinschaft] многих лиц многократно воспроизведенные образы будут осознаваться не как одинаковые, но как один общий.

Теперь нужно принять во внимание, что эти актуальные передачи того, что первоначально произведено в одном человеке, другим, первоначально воспроизведящим людям еще не полностью обеспечивают конституирование объективности идеального образа. Не хватает у ст о й ч и в о г о с у щ е с т в о в а н и я “идеальных предметов” также и тогда, когда первооткрыватель и его товарищи не вступают в такой контакт или вообще уже умерли. Им не хватает беспрерывного бытия, даже если его никто с очевидностью и не осуществил.

Важной функцией письменного, фиксирующего языкового выражения является то, что оно делает возможным сообщения без непосредственного или опосредованного личного обращения, что оно есть, так сказать, виртуальное сообщение. Тем самым поднимается на новую ступень объединение человечества. Письменные знаки, если их рассмотреть чисто телесно, могут быть восприняты просто чувственно и всегда

имеется возможность воспринять их совместно, межсубъектно. Но, будучи языковыми знаками, они, так же, как и звуки языка, вызывают соответствующие знакомые значения. Это вызывание есть пассивность; таким образом, вызванное значение дается пассивно, равно как и любая иная погруженная в тьму активность, будучи вызвана ассоциативно, сначала возникает п а с - с и в н о , как более или менее ясное воспоминание. Как в нем, так и в пассивности, имеющейся здесь в виду, пассивно вызванное должно, так сказать, опять превратиться<sup>198</sup> в соответствующую активность: это и есть изначально присущая каждому человеку как говорящему существу способность реактивации. Затем посредством записи осуществляется некоторое превращение исходного модуса бытия смыслового образа, то есть, в сфере геометрии, очевидности нашедшего свое выражение геометрического образа. Он оседает, [372] так сказать. Но читающий может вновь сделать его очевидным, реактивировать очевидность<sup>199</sup>.

Таким образом отличаются пассивное понимание выражения и делание его очевидным, реактивирующее смысл. Но тогда имеются возможности некоторого способа активности, некоторого мышления в чисто рецептивно воспринятых пассивностях, которое имеет дело исключительно с пассивно понятыми и перенятыми значениями, безо всякой очевидности изначальной активности. Пассивность вообще есть царство ассоциативных связей и слияний, в которых возникающий смысл является пассивным соединением. При этом часто возникает возможный смысл, кажущийся единственным, то есть смысл, который делается очевидным посредством

<sup>198</sup> Это такое превращение, которое осознает себя как вторичную форму [Nachgestalt].

<sup>199</sup> Но это вовсе не необходимо, а фактически и не нормально. Читающий и без того может понять, “безо всяких” перенять понятое через одобрение, без собственной деятельности. В этом случае его поведение будет чисто пассивно-рекептивным.

возможной реактивации, в то время как попытка действительной реактивации может реактивировать только отдельные связующие звенья, а интенция к унификации в одно целое, вместо того, чтобы осуществиться, терпит крах, то есть разрушает бытийное значение в сознании изначальной ничтожности.

Легко заметить, что уже в человеческой жизни, и прежде всего в индивидуальной, от детства до зрелости, изначально чувственно-созерцательная жизнь, в разнообразной активности создающая на основе чувственного опыта свои изначально очевидные образы, очень быстро и по нарастающей впадает в и с к у ш е н и е я з y k o m . Она все больше и больше впадает в речь и чтение, управляемые исключительно ассоциациями, вследствие чего последующий опыт довольно часто разочаровывает ее в таким вот образом полученных оценках.

Теперь можно сказать, что в интересующей нас здесь сфере науки, мышления, направленного на достижение истин и на избегание заблуждений, нас с самого начала очень заботит, разумеется, как можно воспрепятствовать свободной игре ассоциативных образов. Они остаются вечной опасностью при неизбежной седиментации духовных произведений в форме окаменевших языковых приобретений, которые теперь могут быть переняты кем бы то ни было только пассивно. Эта опасность предотвращается тем, что мы впоследствии не только убеждаем себя в действительной реактивируемости, но и заранее, сразу после очевидностного перво-учреждения обеспечиваем себя способностью к его реактивации и устойчивому сохранению. Это проявляется уже в заботе об однозначности языкового выражения и о сохранении однозначного выражающего результата тщательнейшей выделкой [Prägung] точных слов, предложений, фразовых взаимосвязей; и так [должен поступать] не только каждый отдельный новоизобретатель, но и каждый ученый как товарищ по научному

сообщству при перенятии от другого того, что подлежит перенятию. Это относится, таким образом, к особенностям [373] научной традиции внутри соответствующего сообщества ученых как некоторого познавательного сообщества, живущего в единстве общей ответственности. Сообразно сущности науки ее функционерам пристало постоянное притязание на то или личная уверенность в том, что все, что ими выносится к научному высказыванию, сказано “раз и навсегда”, что это “установлено”, что оно может быть всегда и идентично воспроизведено, с очевидностью использовано для дальнейших теоретических и практических целей и, несомненно, реактивировано в идентичности своего собственного смысла<sup>200</sup>.

Между тем тут имеется еще одна, двояко интересная проблема. Во-первых<sup>201</sup>, мы еще не учли того, что только на основе уже достигнутых результатов научное мышление достигает новых, которые в свою очередь лежат в основе еще более новых результатов и т.д., – в единстве распространения, традирующего смысла.

Как – в связи с действительно колоссальным пристром такой науки, как геометрия, – обстоит дело с претензией и способностью к реактивируемости? Если каждый исследователь работает на своем месте в здании [науки], как обстоит дело с перерывами в работе и на сон, которые нельзя здесь выпускать из внимания? Должен ли он, если он делает актуальную передовую работу, сначала пробегать всю гигантскую цепь обоснований вплоть до перво-предпосылок и все это реактивировать?

<sup>200</sup> Прежде всего, речь идет, конечно, о том, что ученый устанавливает в себе твердое направление воли на надежную способность реактивации. Если цель реактивируемости достижима лишь относительно, то и притязание, происходящее из сознания способности достижения, также имеет тогда свою релятивность, дающую о себе знать и распространяющуюся все далее. Ведь в принципе объективное, абсолютно неколебимое познание истины есть бесконечная идея.

<sup>201</sup> ‘Во-вторых’ не последовало.

Ясно, что такая наука, как наша современная геометрия, была бы в этом случае невозможна. И все же к сущности достижений каждой ступени относится то, что ее идеальный бытийный смысл является более поздним не только фактически, но и, учитывая, что смысл зиждется на смысле, более ранний смысл вручает что-то из значения позднейшему, а известным образом и переходит в него; таким образом, ни одно звено в духовном строении не самостоятельно, ни одно не может быть непосредственно реактивировано.

Это особенно касается тех наук, которые, подобно геометрии, имеют своей тематической сферой идеальные произведения, идеальности, из которых снова и снова производятся идеальности высшей ступени. Совсем иначе обстоит с так называемыми описательными науками, теоретический интерес которых остается в классификации и описании чувственной наглядности, заменяющей здесь очевидность. Тут, по крайней мере, каждое новое положение само по себе в общем разрешимо с очевидностью.

Но как возможна, напротив, такая наука, как геометрия? Как может она как систематическое, бесконечно растущее ступенчатое строение идеальностей удерживать в живой реактивируемости свою изначальную осмысленность, если ее познающее мышление должно производить новое, [374] не будучи в состоянии реактивировать все предшествующие познавательные ступени вплоть до самых низких? Даже если бы это и было выполнимо при более примитивном состоянии геометрии, то соответствующая способность изнурилась бы в усилиях по деланию очевидным и была бы вынуждена отказаться от более высокой производительности.

Здесь мы должны принять во внимание своеобразную, специфически связанную с языком "логическую" активность так же, как и специфически возникающие в ней идеальные познавательные образования. К любым в чисто пассивном понимании возникающим комбина-

циям предложений сущностно относится и своеобразная активность, которую лучше всего обозначает слово "прояснение" [Verdeutlichung]. Пассивно (или, например, наподобие воспоминания) возникающее или пассивно понятое при слушании предложение будет сперва лишь только воспринято в пассивном участии Я, признано действительным, и в этой форме оно уже будет нашим мнением. Мы отличаем от этого своеобразную и важную деятельность прояснения нашего мнения. Если оно являлось в первой своей форме едино-нерасчлененно принятым, простым значащим [geltender] смыслом, конкретно говоря, простым значащим высказыванием, то теперь эта нерасчлененная смутность будет активно объяснена. Подумаем, например, о том, что когда при поверхностном чтении газеты мы понимаем и просто воспринимаем "новости", то это сопровождается пассивным перенятием бытийного значения, посредством которого прочитанное заранее становится нашим мнением.

Особенностью здесь, как уже говорилось, является интенция на объяснение и та активность, которая выделяет прочитанное (или какое-то интересное предложение из него), смысловые члены один за другим в их особенности из смутно, пассивно и нерасчлененно воспринятого и на базе отдельных значений по-новому приводят совокупное значение к активному осуществлению. Пассивный смысловой образ превращается в образ, формирующий себя в активном производстве. Таким образом, эта активность есть некоторая – и своеобразная – очевидность, некоторое образование, в ней возникшее в модусе изначальной произведенности. Также и по отношению к этой очевидности имеется некоторое объединение. Объясненное, проясненное суждение становится традируемой идеальной предметностью. Она есть то, что логика имеет в виду под предложениями или суждениями. И этим универсально обозначается область логики, сфера бытия, к которой

относится логика, – в той мере, в какой она есть формальная теория предложения.

Посредством этой активности становятся теперь возможными другие активности, очевидностные формирования новых суждений на основе уже признанных. В этом своеобразие логического мышления и его чисто логических очевидностей. Все это остается сохраненным и в превращении суждений в допущения, при котором мы, вместо того, чтобы высказываться или судить, вдумываемся в высказывание, в суждение.

При этом мы держимся пассивно<sup>202</sup> пришедших к нам и лишь воспринятых языковых предложений. Тут следует заметить, что предложения предстают, как это свойственно сознанию, репродуктивными превращениями какого-то из действительной изначальной [375] активности возникшего смысла, то есть сами в себе указывают на такой генезис. В сфере логической очевидности дедукция, логический вывод в формах следования играет постоянную существенную роль. С другой стороны, нужно учесть и конструктивные активности, оперирующие с “проясненными”, но не приведенными к изначальной очевидности геометрическими идеальностями. (Изначальную очевидность нельзя путать с очевидностью “аксиом”; ибо аксиомы суть в принципе уже результаты изначального смыслообразования, и всегда уже имеют его за собой).

Как обстоят теперь дела с возможностью через возведение к перво-очевидностям окончательно и подлинно реактивировать в полной изначальности великие познавательные конструкции геометрии и так называемых “дедуктивных” наук – так называемых, несмотря на то, что они отнюдь не только дедуцируют? Здесь действует во всей необходимости всеобщей очевидности такой фундаментальный закон: если предпосылки можно действительно реактивировать до изначальной

очевидности, то то же можно сделать и с их очевидными следствиями. Отсюда, по-видимому, следует, что, отправляясь от перво-очевидностей, изначальная подлинность должна разрастаться в столь же длинную цепь логических следствий. При этом если задуматься об очевидной конечности индивидуальной, равно как и совместной способности действительно превращать в единстве осуществления многовековые логические цепи в изначально-подлинные очевидностные цепи, то можно заметить, что в законе кроется некоторая идеализация, а именно: снятие пределов и, в определенном смысле, обесконечивание этой нашей способности. Мы еще займемся вопросом о своеобразной очевидности таких идеализаций.

Они являются общими узрениями сущностей, которые освещают все методическое становление “дедуктивных” наук и тем самым присущий им способ бытия.

Эти науки суть не готовое наследие в форме зафиксированных предложений, но находятся в живом, продуктивно прогрессирующем смыслообразовании, всегда располагающем тем, что уже зафиксировано, осадком прежнего производства, которому оно дает логическое употребление. Но логическое употребление делает из предложений с осевшими значениями лишь опять-таки предложения такого же рода. Что новые приобретения выражают действительную геометрическую истину, это априори верно при том условии, что основы дедуктивного строения произведены в изначальной очевидности, объективированы, то есть стали всеобще доступным достоянием. Должна быть осуществима преемственность от одной личности к другой, от одной эпохи к другой. Ясно, что метод производства изначальных очевидностей из донаучных данностей культурного мира должен был быть записан и установлен в устойчивых предложениях еще до существования геометрии и, далее, что способность переводить эти предложения из смутного языкового понимания в ясность реактивиро-

<sup>202</sup> Неаккуратность в тексте: имеется в виду ‘при нашей пассивности’.

вания его очевидного смысла [376] должна была быть традириована и постоянно традириуема.

Только пока это условие выполнялось или пока проявлялась забота о его выполнении в сколь угодно далеком будущем, геометрия как дедуктивная наука могла сохранять в прогрессе логических образований свой подлинный смысл изначальности. Другими словами, только в этом случае всякий геометр был бы в состоянии прийти к опосредованной очевидности того, что несет в себе каждое предложение – не просто как осевший (логический) смысл предложения, но как действительный истинностный смысл. И точно так же вся геометрия.

В своем прогрессе дедукция следует формально-логической очевидности; но без действительно сформированной способности к реактивации изначальных активностей, заключенных в базисных понятиях, а значит, также и без Что и Как их донаучного материала, геометрия была бы лишенней смысла традицией, о которой бы мы, если бы у нас не было такой способности, никогда не смогли бы узнать, обладает ли или обладала ли она когда-нибудь подлинным, истинно разрешимым смыслом.

К сожалению, именно такова наша ситуация, да и ситуация всего Нового времени.

Вышеуказанное “условие” фактически никогда не выполнялось. То, как действительно осуществляется живая традиция смыслообразования элементарных понятий, мы видим по начальному преподаванию геометрии и по учебникам; и вот чему мы там действительно учимся: обходиться с помощью строгой методики г о т о в ы м и понятиями и предложениями. Чувственно наглядная демонстрация понятий на начерченных фигурах подменяет действительное производство первоидеальностей. Остальное сделал успех – не успех действительного проникновения за пределы очевидности, присущей логическому методу, но практические успехи прикладной геометрии, ее колossalная, даже

если и непонятая, практическая польза. К этому добавляются и опасности научной жизни, целиком отданной логической деятельности, как мы это яснее увидим при обсуждении исторической математики. Опасности лежат в определенных прогрессирующих смысловых превращениях<sup>203</sup>, к которым подталкивает такой род науки.

Через раскрытие сущностных условий, на которых покоится историческая возможность верной истоку традиции таких наук, как геометрия, становится понятно, как она может на протяжении веков живо развиваться и, тем не менее, быть неподлинной. Как раз наследование предложений и методов логического конструирования все новых идеальностей вполне может непрерывно развиваться из эпохи в эпоху и без унаследования способности реактивирования перво-начал, то есть источников смысла для всего последующего. Значит, не хватает именно того, что придало или должно было придать всем предложениям и теориям [377] соответствующий истокам смысл, который снова и снова нужно делать очевидным.

Грамматически единые предложения и сверхфразовые единства [Satzgebilde], как бы они ни возникли и ни получили значение, пусть даже путем простой ассоциации, обладают, конечно, во всех обстоятельствах своим собственным логическим смыслом, который, следовательно, через прояснение можно сделать очевидным, смыслом, который затем должен быть снова и снова идентифицирован, – либо как логически однозначное, либо как противоречивое предложение, в последнем случае неосуществимое в единстве актуального суждения. В предложениях, связанных друг с другом областью [использования], а также в дедуктивно полу-

<sup>203</sup> Хотя они и идут на пользу логическому методу, они все более удаляют [нас] от истоков и делают нечувствительными к проблеме истока и, тем самым, к собственному бытийственному и истинностному смыслу всей науки.

ченных из них системах мы имеем царство идеальных идентичностей, для которых существуют вполне понятные возможности устойчивого традиционирования. Теперь предложения, как и прочие культурные образования, выступают в качестве традиции: они, так сказать, претендуют на то, чтобы быть осадками некоторого истинностного смысла, который еще нужно сделать изначально очевидным, в то время, как они, конечно, будучи ассоциативно возникшими фальсификациями, таким смыслом никоим образом обладать не будут. Точно так же и вся предданная дедуктивная наука, тотальная система предложений в единстве значений есть, прежде всего, претензия, которая может быть оправдана только посредством действительной способности реактивирования как выражения предполагаемого истинного смысла.

Исходя из этого положения вещей нужно понимать глубокую причину того требования так называемого “теоретико-познавательного обоснования” наук, которое распространилось и, в конце концов, повсеместно утвердилось в Новое время, в то время как ясности по поводу того, чего же не хватает заслужившим столько восхищения наукам, достигнуто не было<sup>204</sup>.

Что касается теперь более непосредственно разрыва с верной истоку традицией, то есть с самим ее первым началом и с первичной очевидностью, то вполне можно указать ему возможные и вполне понятные причины. В первичном устном сотрудничестве начинающих [свою науку] геометров отсутствовала, разумеется, потребность точного установления описаний для донаучного перво-материала и для тех способов, какими возникли связанные с этим геометрические идеальности, а затем и первые “аксиоматические” предложения. К тому же высшие логические построения не забирались еще так

высоко, чтобы нельзя было снова вернуться к изначальному смыслу. С другой стороны, возможность практического применения выведенных законов, действительно сама собой понятная для изначально возникшего, разумеется, быстро привела на практике к усовершенствованному с помощью привычки методу достижения пользы, в данном случае совместно с математикой. Этот метод, естественно, мог быть унаследован безо всякой способности к [воспроизведению] изначальной очевидности. Таким образом вообще лишенная смысла математика могла разрастаться при постоянном дальнейшем логическом конструировании, [378] как и, с другой стороны, методика технического приложения. Чрезвычайно далеко простирающаяся полезность стала сама по себе главным мотивом поддержки и оценки этих наук. Само собой разумеется, поэтому, что так мало ощущалась утрата изначального смысла истины и что лишь теперь нужно было впервые пробудить потребность, более того, впервые открыть подлинный смысл соответствующего встречного вопрошания.

Наши принципиальные выводы столь всеобщи, что распространяются на все так называемые дедуктивные науки и даже предвещают сходные проблемы и исследования для всех наук. Ведь все [эти науки] обладают той подвижностью осевших традиций, с которыми вновь и вновь работает традирующая активность, производя новые смысловые образования. Таким своим способом существования они постоянно распространяются на все эпохи, ибо все новые достижения опять оседают и опять превращаются в рабочий материал. И проблемы, и проясняющие исследования, и принципиальные интуиции везде носят исторический характер. Мы стоим в горизонте человечества, и как раз того, в котором мы сами сейчас живем. Этот горизонт постоянно живо нами осознается как временной горизонт, имплицитированный в нашем соответствующем горизонте современности. Одному человечеству сущностно

<sup>204</sup> Чем занимался Юм, как не попытками задать встречный вопрос о перво-впечатлениях, из которых возникли идеи и научные идеи вообще?!

соответствует один культурный мир как жизненное окружение в его способе существования, который в каждом историческом времени и человечестве как раз и является традицией. Мы стоим, таким образом, в историческом горизонте, в котором все исторично, сколь бы мало определенного мы [о нем] ни знали. Но он имеет свою сущностную структуру, которую можно раскрыть путем методического вопрошания. В ней предуказаны вообще возможные особые вопросы, так, например, что касается наук, присущие им в их историческом способе существования собственные встречные вопросы об истоке. Это отсылает нас здесь к перво-материалам первого смыслообразования, так сказать, к перво-предпосылкам, лежащим в донаучном культурном мире. Конечно, и в нем в свою очередь имеются свои вопросы об истоке, которые пока останутся незаданными.

Естественно, проблемы нашего особенного рода тотчас же ставят тотальную проблему универсальной историчности соответственного способа существования человечества и культурного мира и [проблему] лежащей в этой историчности априорной структуры. Между тем, такие вопросы, как о прояснении истока геометрии, имеют свою замкнутость, которая не требует выхода за рамки упомянутых донаучных материалов.

Мы присовокупляем к этому дополнительные пояснения, по поводу двух возражений, касающихся нашей философско-исторической ситуации.

По поводу первого. Что за диковинное упрямство желает свести вопрос об истоке геометрии к какому-то неуловимому и даже и не легендарному Фалесу геометрии? Геометрия дана нам в своих положениях, в своих теоремах. Естественно, мы должны и можем до мелочей и с очевидностью отвечать за эту [ее] логическую структуру. Разумеется, мы переходим к первым аксиомам и [379] от них – к изначальной очевидности, возможной благодаря базисным понятиям. Что же это, как

не “теория познания”, в данном случае теория геометрического познания? Никому и в голову не придет вводить теоретико-познавательную проблему к какому-то выдуманному Фалесу; ведь это совершенно излишне. В данных нам в настоящее время понятиях и предложениях лежит их смысл, пока еще как не-очевидное мнение, но как истинное предложение с подразумевающейся, но еще скрытой истиной, которую мы, разумеется, можем выявить [саму по себе], сделав ее очевидной.

Наш ответ таков. Конечно, историческое возвратное отнесение никому не пришло в голову; и конечно, теория познания никогда не воспринималась как своеобразная историческая задача. Но именно это мы ставим в упрек прошлому. Господствующая догма о принципиальном разрыве между теоретико-познавательным прояснением и историческим (включая и гуманитарно-[*geisteswissenschaftlich*-]психологическое) объяснением, между теоретико-познавательным и генетическим истоком в корне ложна, поскольку обычно понятия “истории”, “исторического объяснения” и “генезиса” непозволительно ограничиваются. Или, точнее, в корне ложным является то ограничение, из-за которого остаются скрытыми самые глубокие и подлинные проблемы истории. Если же продумать наши (разумеется, еще сырье и с необходимостью приведущие нас в будущем к новым глубинным измерениям) рассуждения, то как раз станет очевидно, что наше знание, [то есть] в настоящее время живущий культурный образ геометрии, есть традиция и одновременно то, что традирирует, а не знание о какой-то внешней каузальности, производящей чередование исторических форм, но и не знание индуктивное, предположить которое здесь было бы абсурдом, – но что понять ее и вообще данный культурный факт уже означает осознать их историчность, пусть и “имплицитную”. И это не пустые слова, ибо самым общим образом к любому факту, данному под рубрикой

“культура”, идет ли речь о низшой культуре потребностей или о высшей культуре (наука, государство, церковь, хозяйствственные организации и т.д.), применимо, что в любом простом понимании факт “со-знат [mitbewußt]” как факт опыта; что он есть образование, возникшее из человеческой деятельности. Сколь бы замкнут ни был, сколь бы “имплицитен” ни был этот при-мысленный, дополнительный смысл, с ним связана и очевидная возможность объяснения, “прояснения” и выяснения. Всякое объяснение и всякий переход от прояснения к деланию-очевидным (даже если он и слишком рано стопорится) есть не что иное, как историческое раскрытие; само по себе по сущности своей это и есть Историческое [Historisches], и оно сущностно несет в себе горизонт своей истории [Historie]. Тем самым подразумевается, конечно, что совокупное культурное настоящее, понятое как тотальность, “имплицирует” совокупное культурное прошлое в некоторой неопределенной, но структурно определенной всеобщности. Точнее говоря, оно имплицирует преемственность [380] имплицирующих друг друга прошлых, каждое из которых представляет некоторое прошедшее культурное настоящее. И эта совокупная преемственность есть единство традионализации вплоть до того самого настоящего, которое есть наше настоящее; будучи текуче-неподвижной жизненностью, она и есть само традиcование. Оно является, как уже было сказано, неопределенной всеобщностью, но обладающей принципиальной структурой, подлежащей широкому дальнейшему истолкованию, исходя из подразумевающегося, в которой возможности всякого поиска и всякой определенности обоснованы, “имплицированы” фактически-конкретными реалиями.

Таким образом, отдаем мы себе в этом отчет или нет, делание-очевидной геометрии есть раскрытие ее исторической традиции. Но только чтобы не остаться пустой болтовней или недифференцированным общим

местом, это познание требует законченного и методического продуцирования дифференцированных очевидностей выделенного выше (в нескольких поверхностно их характеризовавших фрагментах) типа, продуцирования, отправляющегося от современности и ее исследующего. Будучи проведено систематически, [оно] даст не больше не меньше, как универсальное Априори истории в ее наиболее богатых составляющих.

Теперь мы можем также сказать: история есть не что иное, как живое движение совместности и встроенностей друг в друга [des Miteinander und Ineinander] изначального смыслообразования и смыслооседания.

Все, что обнаруживает себя историческим фактом, пережитое в настоящем или установленное историком в прошлом, необходимо обладает своей в н у т р е н - н е й с м я с л о в о й с т r u к t u r o й ; но то, что при этом повседневно производится с понятной мотивационной взаимосвязью, только теперь получает свои глубокие, все далее проникающие импликации, которые следует исспросить и раскрыть. Любая история фактов [Tatsachenhistorie] пребудет в непонятности, потому, что она, всегда наивно заключая из фактов, никогда не тематизировала всеобщую смысловую почву, на которой покоятся все в целом заключения, никогда не исследовала присущее ей мощнейшее структурное Априори. Только в раскрытии сущностно-всеобщей структуры<sup>205</sup>, лежащей в нашем, а также и во всяком прошлом или будущем историческом настоящем, и в целом только в раскрытии конкретно исторического времени, в котором мы живем, в котором живет наше все-человечество [Allmenschheit], относительно его тотальной сущностно-всеобщей структуры, только в этом

<sup>205</sup> Поверхностная структура внешне готового человека в общественно-исторической сущностной структуре человечества, но также и <структуры>, раскрывающие более глубокую, более внутреннюю историчность вовлеченных лиц.

раскрытии может стать возможной действительно понимающая, проникающая, в собственном смысле научная история. Таково конкретное историческое Априори, обнимающее все сущее в его историческом бытии-ставшим и в становлении или в его сущностном бытии как традиции и традирующего. Сказанное относилось к тотальной форме “историческое настоящего вообще”, историческое время вообще. Но особые формы культуры, предстающие в их едином историческом бытии как традиция или живое само-традирование [381] обладают в своей тотальности лишь относительно самостоятельным бытием в традициональности, только как бытие несамостоятельных компонентов. Теперь нужно принять во внимание соответственно субъектов историчности, лиц, осуществляющих, действуя в тотальности, формирование культуры, то есть действующее персонифицированное человечество<sup>206</sup>.

После того, как мы указали на ставшую недоступной замкнутость базисных понятий и пояснили их в первых чертах, мы признаем относительно геометрии, что только сознательная постановка вопроса о ее историческом истоке (внутри тотальной проблемы Априори историчности вообще) может дать метод верной истоку и в то же время универсально-исторически понятой геометрии, что справедливо и для всех наук, и для философии. Значит, история философии, история частных наук в духе обычной истории фактов принципиально ничего не может понять в своей теме. Ибо подлинная история философии, подлинная история частных наук есть не что иное, как встречное возведение исторических смысловых образований, данных в на-

<sup>206</sup> Исторический мир, конечно, пока преддан как общественно-исторический мир. Но историческим он является только через внутреннюю историчность каждого отдельного индивида, и отдельного в его внутренней историчности с другими объединенными лицами. Здесь следует вспомнить то, что мы в беглых начальных размышлениях сказали о воспоминаниях и о постоянно заключенной в них историчности.

стоящем, или, соответственно, их очевидностей – вдоль документированной сети исторических встречных отсылок – к скрытому измерению лежащих в их основе перво-очевидностей<sup>207</sup>. При этом собственно проблему нужно привести к понятности через возвращение к историческому Априори как к универсальному источнику всех мыслимых проблем понимания. Проблема подлинного исторического объяснения совпадает у наук с “теоретико-познавательным” обоснованием или прояснением.

Нам следует быть готовыми и ко второму, очень серьезному возражению. В условиях повсеместно в разных формах господствующего историзма я не могу ожидать большой готовности воспринять намеченное в этом тексте глубинное исследование, выходящее за рамки обычной истории фактов, при том, что оно, как указывает уже выражение “*a priori*”, претендует на, по определению, безусловную, выходящую за рамки всех исторических фактическостей, действительно аподиктическую очевидность. Мне могут возразить: какая наивность стремиться показать и полагать, что уже показано историческое Априори, абсолютно сверх-временная значимость, после того, как [382] мы получили в избытке свидетельства в пользу относительности всего исторического, всех исторически ставших мировосприятий, вплоть до “примитивных” племен. Каждый народ и народность обладает своим собственным миром, внутри которого все хорошо друг с другом сходится, будь то мифо-магическим или европейски-рациональным образом, и все можно прекрасно объяснить.

<sup>207</sup> Однако что именно для наук является перво-очевидностью, это решает образованный человек или круг образованных людей, ставящих новые вопросы, новые исторические вопросы, вопросы как внешней историчности общественно-исторического мира, так и более внутреннего, глубинного измерения.

Каждый обладает своей “логикой”, а затем, когда она будет выражена в предложениях, и “своим” Априори.

Подумаем немного, между тем, о методике установления исторических фактов вообще, стало быть, также и тех, которые подкрепляют это возражение; а именно, в отношении того, что эта методика предполагает. Не лежит ли уже в постановке проблемы какой-нибудь гуманитарной науки о том, “как оно было на самом деле”, некоторая сама собой разумеющаяся предпосылка, некоторая никогда не принимающаяся во внимание, никогда не тематизированная, [но] наделенная значимостью почва какой-то, по определению, неуловимой очевидности, без которой история была бы бесполезным предприятием? Любая в привычном смысле историческая постановка вопроса, любое указание уже предполагает историю как универсальный вопросительный горизонт, не явно, но все же как горизонт имплицитной достоверности, который при всей своей в основе смутной неопределенности есть предпосылка всякой определимости или даже всяких намерений искать и устанавливать определенные факты.

Наше настоящее есть исторически само по себе Первичное. Мы всегда уже знаем о нашем настоящем мире и что мы в нем живем, окруженные всегда открыто бесконечным горизонтом незнакомых действительностей. Это знание как горизонтная достоверность не есть ни какое-то выученное, ни когда-то актуальное, а затем ушедшее на задний план, отпавшее знание; горизонтная достоверность нужна уже для того, чтобы быть тематически истолкованной, она уже предположена с тем, чтобы хотеть знать то, что мы еще не знаем. Всякое незнание касается незнакомого мира, который есть для нас заранее все-таки мир, горизонт всех вопросов настоящего, а также и специфически прошедшего. Это вопросы, затрагивающие людей как таковых, которые в обобществленной совместности в мире вершат и творят и вновь и вновь меняют устойчивый культурный облик мира.

Разве мы не знаем о том, – нам уже приходилось говорить об этом, – что данное историческое настоящее имеет за собой историческое прошлое, что оно возникло из него, что историческое прошлое есть преемственность одно из другого произошедших прошлых, каждое из которых, будучи прошлым настоящим, есть традиция и производит из себя традицию? Не знаем ли мы, что настоящее и предполагаемое [в нем] совокупное историческое время относятся к исторически единственно-объединенному [*einheitlich-einigen*] человечеству, единому за счет генеративной связи и стойкого объединения в культивировании из всего всегда уже культивированного, будь то в сотрудничестве или во взаимном уважении и принятии во внимание и т.д.? Не указано ли всем этим универсальное горизонтное “знание”, скрытое, но подлежащее систематическому раскрытию сообразно своей сущностной структуре? И, что становится большой проблемой, не есть ли это тот горизонт, в который входит [383] все вопрошение и который во всем таким образом предложен? Вследствие этого нам не нужно привлекать к какому-то критическому анализу те факты, которым придает значение историцизм; достаточно того, что уже утверждение их фактичности, если оно должно иметь какой-то смысл, предполагает историческое Априори.

И все же немедленно возникает сомнение. Горизонтное истолкование, к которому мы обращаемся, обязано не останавливаться на смутной и поверхностной болтовне, оно само должно подняться до какого-то рода научности. Предложения, в которых оно выражается, должны быть устойчивыми и приводить к очевидности. Но каким методом мы достигнем Априори исторического мира – Априори универсального и при этом надежного, постоянно верного истоку? Когда бы мы ни задумались, мы с очевидностью обнаруживаем себя в состоянии сколько угодно рефлектировать, смотреть на горизонт и интерпретативно проникать в него. Но мы в

состянии, и вполне осознанно, в совершеннейшей свободе переосмысливать, перефантазировать наше человеческое историческое существование и то, что при этом можно истолковать как его жизненный мир. И как раз в этом свободном варьировании и пробегании жизненно-мировых мыслимостей и выступает с аподиктической очевидностью тот сущностно-всеобщий состав, который проникает собой все варианты, как мы можем с аподиктической достоверностью убедиться. При этом мы избавились от всякой связи с фактически значимым историческим миром, рассматривая его лишь как одну из мыслительных возможностей. Эта свобода и это направление взгляда на аподиктически инвариантное снова и снова воспроизводится — с очевидностью произвольной возможности инвариантного образования — как идентичное, способное originaliter в любой момент стать очевидным, установленным в однозначном языке как сущность, постоянно имплицируемая в текуче-живом горизонте.

Этим методом мы можем также, выходя за рамки ранее выявленных нами формальных общих мест, тематизировать то аподиктическое, которым в донаучном мире мог располагать перво-геометр и которое должно было ему служить материалом для идеализирования.

Геометрия и родственные ей науки имеют дело с пространственностью и возможными в ней формами, фигурами, формами движения, деформирующими преобразованиями и т.п., в особенности поскольку они являются измеримыми величинами. Теперь становится ясно, что хотя об историческом мире, окружавшем первого геометра, нам известно очень мало, но в качестве инвариантного сущностного состава нам известно наверняка, что это был мир “вещей” (включая сюда и людей как субъектов этого мира); что все вещи с необходимостью должны были обладать телесностью, хотя и не все вещи могут быть лишь вещами, ибо с необходимостью совместно живущих людей нельзя мыслить как

просто вещи, равно как и структурно сюда же относящиеся культурные объекты не исчерпывают своего содержания в телесном [384] бытии. Ясно также и может быть удостоверено в своем сущностном ядре тщательной априорной экспликацией, что эти чистые тела имеют пространственно-временные формы, связанные с ними “вещественные” свойства (цвет, теплоту, тяжесть, твердость и др.). Далее [ясно], что в потребностях практической жизни вычленяются и оформляются определенные особенности и что техническая практика все больше и больше градуально <нацеливается> на производство выгодных в каждом данном случае форм и усовершенствований.

Сначала от образов вещей отделяются плоскости — более или менее “гладкие”, более или менее совершенные плоскости; более или менее грубые края или в своем роде “ровные”, иными словами, более или менее чистые линии; углы — более или менее совершенные точки; затем, например, среди линий особо предпочтитаются прямые, среди плоскостей — ровные; например, из практических причин предпочтитаются прямоугольные доски, ограниченные плоскостями, прямыми, точками, так как целиком или местами искривленные плоскости для многих практических целей оказываются нежелательными. Так в практике начинает играть свою роль производство плоскостей и их усовершенствование (полировка). То же происходит со стремлением к справедливости при разделе поровну. При этом грубая оценка величин превращается в их измерение. (Так же и здесь, исходя из фактического, вариативным методом определяется сущностная форма). Измерение является частью всякой культуры, только в более низкой или более высокой степени совершенства. Определенная техника измерения, более низкая или, может быть, более высокая, сущностно возможная или обладающая реальностью исторического факта, гарантирует прогресс культуры, а значит, мы можем всегда предположить

искусство чертежа для построек, замер полей, дорожных дистанций и т.д., которое уже всегда налицо, уже в избытке преддано философу, который еще не знал геометрии, но которого мы должны помыслить как ее изобретателя. Как философ, переходящий из практически-конечного окружающего мира (комнаты, города, ландшафта и т.д., периодических процессов, дней, месяцев и т.д.) к теоретическому взгляду на мир и его познанию, он имел конечно-знакомые и незнакомые пространства и времена как конечности в горизонте открытой бесконечности. Но это еще не давало ему геометрического пространства, математического времени и всего прочего, что составляло бы вместе с этими конечными величинами материал для духовного образования нового типа, а многочисленные конечные формы в их пространство-временности еще не давали геометрических, форономических образов, но <они> представали, очевидно, <как бы из> практики возникшими и на усовершенствование нацеленными образованиями, лишь подпорками для практики нового типа, из которой возникнут сходно названные, но новые по характеру образования.

Уже заранее ясно, что это новое будет продуктом, вырастающим из идеализирующей духовной деятельности, из “чистого” [385] мышления, находящего в описанных общих данностях этого фактического человечества и человеческого окружения свой материал и производящего из них “идеальные предметности”.

Проблема теперь заключается в том, чтобы, обращаясь к сущностному [в] истории, открыть исторический смысл изначальности, который мог бы и должен был бы придать всему становлению геометрии свойственный ему устойчивый истинностный смысл.

Особо важно это выделение и установление познавательного проникновения [Einsicht]: лишь в той мере,

в какой при идеализации учитывается аподиктически всеобщее содержание пространственно-временной сферы, инвариантное во всех мыслимых вариациях, может возникнуть идеальное образование, которое в любом будущем и для всех грядущих поколений будет понятно и в таком виде будет традиционно и воспроизведено в идентичном межсубъектном смысле. Это условие распространяется далеко за пределы геометрии, на все духовные образования, которые обязательно должны быть вообще традициональны. Если бы мыслительная активность ученого привлекала к его мышлению нечто “эпохой обусловленное”, то есть сцепленное с чисто фактическим, или нечто лишь как фактическая традиция значимое, то тогда его образование равным образом обладало бы определенным, лишь эпохой обусловленным бытийственным смыслом; он был бы впоследствии понимаем лишь людьми, разделяющими те же чисто фактические условия понимания.

Всеми разделяется то убеждение, что геометрия со всеми своими истинами справедлива с безусловной всеобщностью для всех людей, всех времен, всех народов, для всех не только исторически фактических, но и для всех вообще мыслимых. Принципиальные предпосылки этого убеждения никогда не были обоснованы, потому, что никогда не были всерьез проблематизированы. Но нам стало ясно, что всякое установление исторического факта, претендующее на безусловную объективность, также предполагает это инвариантное или абсолютное Априори.

Только <в раскрытии этого Априори> может существовать априорная наука, выходящая за рамки всех исторических фактическостей, всех исторических окружающих миров, народов, времен, сообществ, только так может выступить наука как “aeterna veritas”. Только на этом фундаменте зиждется возможность вопрошать от временно опустошенной очевидности науки к первоочевидностям.

Не стоим ли мы здесь перед огромным и глубоким проблемным горизонтом разума, того же самого разума, который действует в каждом, хоть и простом, человеке, в “animal rationale”?

Здесь не место забираться в эти глубины.

Из всего этого в любом случае следует признать, что тот историзм, который хочет объяснить историческую или теоретико-познавательную сущность математики магическими наклонностями или другими [386] аппрепцептивными способами некоторого эпохой заданного человечества, принципиально является в корне ложным. Для романтических умов наиболее привлекательным в истории и предыстории математики может оказаться мифо-магическое; но предаваться этому чисто историческому фактическому и означает как раз забираться в романтику и отвлекаться от собственной, внутренне-исторической, теоретико-познавательной проблемы. Разумеется, тогда уже невозможно будет освободиться от того обстоятельства, что, подобно другим фактностям, также и фактичности того типа, который был задействован в вышеупомянутом возражении, коренятся в сущностном составе обще-человеческого, в котором возвещает о себеteleологический разум, проникающий собой всю историчность. Тем самым обнаруживается собственная проблематика, связанная с тельностью истории и с придающим ей единство совокупным смыслом.

Если обычная история фактов вообще и особенно та, которая распространилась в Новое время универсально на все человечество, обладает вообще каким-то смыслом, то он может основываться только в том, что мы можем здесь назвать внутренней историей, и, значит, на фундаменте универсального исторического Априори. Он с необходимостью ведет далее к упомянутому высшему вопросу об универсальной телеологии разума.

В заключение этих рассуждений, бросивших взгляд на очень общие и многосторонние проблемные гори-

зонты, примем как абсолютно достоверное следующее: окружающий человека мир является в сущности все тем же, сегодня и всегда, а значит, и в том, что касается перво-учреждения и устойчивой традиции, мы можем в нашем собственном окружающем мире самым предварительным образом указать на то, о чем следует далее размышлять для [решения] проблемы идеализирующего перво-учреждения того смыслообразования, которое носит название “геометрия”.

# Михаил Маяцкий

## Там и Тогда

### Послесловие переводчика

Особая ситуация незнакомства русского читателя с основным корпусом произведений Э.Гуссерля и Ж.Деррида подтолкнула меня к рискованной задаче *инкорпорированного комментария*. Он затронул почти исключительно *Введение* и, как правило, исчерпывался кратким изложением материала, на который ссылался автор и который остается недоступным большинству читателей, и некоторыми пояснениями. В решении вопросов ‘что пояснить’ (как не пояснить и так понятное и как пояснить, не нарушив загадочного, многозначного, открытого) и ‘что излагать’ из того, на что ссылается автор, *мера*, которая, конечно, рискует кому-то показаться произволом, была мне единственным руководством. Всякие преступания этой меры, всякий гибрис остаются на моей совести. Я постарался максимально четко отделить свой текст от авторского и стремился в конечном счете к тому, чтобы сделать книгу более читабельной. Разумеется, я отдавал себе полный отчет как в том, что мог легко достичь эффекта противоположного, так и в том, что читабельность для философской книги достоинство не самое важное. Надеюсь, что был не слишком навязчив, и прошу разрешения на еще одно, заключительное и очень краткое, замечание, так как по понятным причинам не мог предпослать тексту – еще одно – предисловие.

### 1. Начало геометрии здесь-и-теперь

У этой книги есть много причин не появиться. Почему ей, и в самом деле, обязательно нужно быть скорее, чем не быть? Маленький, опубликованный посмертно текст, приложение к другому (на русском языке пока не опубликованному), которому предпослано в четыре раза превосходящее его по размеру предисловие. Два новых здесь и теперь текста, написанных 60 и 35 лет назад, там и тогда. Их авторы в России почти не переведены, хотя уже и «прочитаны». Почему не опубликовать сначала их *œuvres majeures* – *Логические исследования* и *Грамматологию*, *Идеи к чистой феноменологии* и *Диссеминацию*, *Картезианские медитации* и *Glas*, *Формальную и трансцендентальную логику* и *Почтовую карточку*, наконец, сам *Кризис европейских наук* и *Истину в живописи*, – а уж потом добавлять к ним разные *Приложения* и *Введения*? И самое главное: разве не разумнее было бы познакомиться с каждым отдельно, чтобы потом лучше различать *духи, голоса и феномены* в якобы проясняющем введении одного к другому?

Зачем же эта книга, эта встреча Гуссерля с Деррида, феноменологии с деконструкцией – в России сегодня? Несчастный роман русско-советско-снова-русской философии с феноменологией тянется уже скоро век, сколько длится и само феноменологическое предприятие. Не пора ли подвести некоторые итоги? Почему он был несчастным и по сравнению с чем? Одни ли «большевики виноваты» или их вина есть лишь имя какой-то другой, ну, скажем, гео-метафизической невозможности феноменологии в России? Невозможна она уже, еще или не была и не будет возможна никогда в силу некоторых «трансцендентально-исторических» причин? Обязаны ли мы этой невозможностью сцеплению «случайных» обстоятельств, некоторой *контингентности*, фактичности (в том числе и как ‘сделанности’) истории? Или можно найти и описать какую-то

необходимость этой невозможности, ее, так сказать, историческое априори? Проблема эта выглядит частной: мало ли что, и куда более важного, случайно ли, необходимо, казалось или оказалось невозможным в России. Между тем, вероятно, решение ее было бы, нет, не разгадкой, но, может быть, продуктивной формулой «русской загадки». Феноменология предстает сегодня не только в пристрастной оценке ее основателя, но и *сама по себе* «философией бесконечных задач», и в этом своем бесконечном замахе некоторой конечной, «последней» идиомой Европы и двадцатого века как, быть может, последнего века Европы. Завершенная в принципиальных своих чертах еще до первого европейско-мирового катаклизма, она больше других мыслительных форм своей эпохи оказалась ‘философией Als Ob’ – как если бы мир во всем феноменологическом объеме этого слова существовал не просто де-факто *до*, но и де-юре *без* всего того, чем войдет в историю двадцатый век. И здесь надо иметь в виду не только и не столько – по накатанной колее – цивилизованный геноцид, атомную бомбу и т.д., сколько структурализм и психоанализ, рок и медиа, Бекетта и Набокова (составь, читатель, свой альтернативный лист), то есть все то, что будучи предметностью, фактическостью смогло затронуть и переконституировать и само это, и самый статус всякого конституирования. В России же условия невозможности, условия невыполнения феноменологического действия были, если можно так выразиться, всегда уже налицо (*schon immer da*). В этом смысле ни первая, ни даже вторая мировая война в России ничего не изменили. Соответствия здесь не выполнялись, ноэзис был не в силах покрыть ноэму, предметности превосходили разрешающие способности Я. Не потому ли и единственным полем деятельности советских феноменологов была сама же феноменология – как частное возникшее там-то и тогда-то учение, тогда как «к самим вещам» так или иначе пытались подступиться те, кто себя феноменоло-

гической эгидой не осеняли? Работа эта – изучение исторического явления феноменологии и представление его более или, чаще, менее широкой публике – была, несомненно, очень нужна, и никакой благодарности за нее не будет достаточно. Очевидно также, что в ходе этой работы делались и серьезные теоретические усилия и получались вполне оригинальные результаты. Единственное, в чем, на мой взгляд, может упрекнуть отечественных учителей феноменологии читатель настоящего тома, так это в том, что они не были достаточно феноменологически радикальны в исторической тематизации самих себя и феноменологии, что недостаточно «ответственно» или, быть может, наивно задавались вопросами о здесь-и-теперь самих себя и *своей* феноменологии. Их феноменология (здесь и теперь она была почти исключительно феноменологией *сознания*) предпочитала говорить только о сознании и от имени феноменологически чистого сознания, в результате все более замыкавшегося в догматизме чистоты. Она располагала себя как раз в том самом *τόπος οὐράνιος*, который был равноудален от Австрии и России, Германии и Латвии, в том у-топическом и а-хроническом там-и-тогда, геометрия которого была уже не математизирована, но, так сказать, *феноменологизирована*. Как когда-то научный, теперь феноменологический наряд был наброшен на вещи, и феноменология перестала *помогать* видеть, а превратилась в еще одну конструкцию – со своими правами на существование, со своей эвристической силой, со своей маленькой правдой, но не больше. Неудивительно, что и кризис феноменологии остался незамеченным, не прожитым, непроработанным. А работа с ним (чтобы не сказать его ‘преодоление’) не могла бы миновать той «феноменологии феноменологии», о которой говорит Деррида, а значит, и той глубокой поверки абсолютного историческим и исторического абсолютным, к которой приглашает гуссерлевский *Кризис*.

Разумеется, необходимо принимать в расчет и то, что феноменология в России далеко не одна занимала философскую сцену здесь-и-теперь. Она вместе с другими инаковерцами была вытеснена *ad marginem*, на обочину, на поля мощной машиной официального материализма, забывать о которой нельзя, задумываясь об истории невозможности феноменологии в России. Вопрос кажется элементарным, но зададимся и им: в чем именно состояла несовместимость феноменологии с советско-диаматским режимом? Тем, кто считал себя феноменологом, хотелось думать, что дело здесь либо в акценте феноменологии на сознании, то есть в идеализме, либо в ее трансцендентализме, либо в методической строгости, либо в аполитизме, либо в антидоктринальности, либо в игнорировании диалектики. Действительно, трудно опровергнуть любую из этих гипотез: все эти милые диссидентские черты наверняка были не очень симпатичны начальникам диамата. И все же причина, вероятно, в другом. Приходится признать, что исток отторжения лежал не в различии, а в сходстве диамата и феноменологии, каким бы скучным и поверхностным оно ни представлялось. Оба этих сложных философских образования ставили себе целью строго и подлинно научное, окончательное обоснование наук, познания и человеческой деятельности вообще. Оба (диамат – с диалектической поправкой, то есть менее категорично) утверждали, что достигают или достигнут абсолютной истины. Оба считали себя *последними*, лишающими смысла и необходимости все «последующие». Оба были революционны в программе и охранительно-консервативны на практике. Оба были непримиримы к другим философиям, при всем декларируемом диалектизме первого и декларируемой открытости-антисистемности второй. Вопрос о соотношении марксизма с диаматом, с одной стороны, и гуссерлианства с феноменологией, с другой, не может быть проанализирован в скороговорке этого послесловия, но сходство прослеживается и

здесь: оба требовали развития и применения исходной теории, но оба фактически развивались путем схизмы, отхода, пересмотра, инакомыслия, то есть фактически все же реализовывали задним числом диалектичность и открытость. Одним словом, странно было бы ожидать, что диамат, бывший философией на троне, смог бы допустить рядом с собой двойника с такими же абсолютными претензиями.

Исторически это понятно. Общий фон европейской философской жизни рубежа веков был окрашен идеей соответствия. Феноменология и марксизм, дильтейянство и «второй позитивизм» – общим знаменателем этих современников был концепт *коррелятивности*. Спустя век кажется в каком-то смысле не существенным, какую конкретную форму принимало в каждом данном случае это детище кантовской продуктивной способности воображения, – форму ноэтико-ноэматической структуры или практики (а в ленинской версии, отражения), понимания или принципиальной координации. Оно было призвано так или иначе склеивать в единство расколотый универсум, так что мир обрекался быть именно таким, как его познавали, познание – на то, чтобы идеально подходить к успешному познанию этого мира. Ни марксизму, ни тем более ленинизму совсем не нужны были рядом конкурирующие способы абсолютно-научного, единственного правильного и заведомо истинного сабирания мира. И наконец, *the last but not the least*, категория практики и в самом деле гео-метафизически точнее выражала и описывала так-бытие прямого насилия, прямо производившее социальность и как-бы-индивидуальность в жизненном мире этой части света, чем это делала (бы) интенциональность или ноэма/ноэзис, а «обмен деятельности», «разделение труда» и т.п. герменевтически гораздо внятнее, чем блеклая интерсубъективность, символизировали так *до боли знакомый нам жертвенно-телесный тип общественной связи*.

Вот из этих фактично-фактических постериори и складывается в России невозможность феноменологии<sup>208</sup>. Так нужна ли здесь-и-теперь эта книга?

## 2. От *Начала геометрии* до конца феноменологии: Гуссерль / Деррида

Публикацией кого из них преимущественно оказывается настоящий том, количественно и качественно? Деррида предпринимает, конечно, не только и не столько *введение к*, но, прежде всего, *введение в* корпус трудов и идей Гуссерля мотивов, для полного разворачивания которых ему понадобятся всего года три-четыре, до залпа 1967-го года тремя книгами – *Голосом и феноменом*, *Грамматологией* и *Письмом и различием*. Находить переклички с этими и позднейшими текстами – задача сама по себе увлекательная. Двойственность этого введения к и в Гуссерля и одновременно в свой собственный «зрелый корпус» отразилась на судьбе *Начала геометрии*.

История текста не совсем обычна. Рукопись, датируемая 1936-м годом, была опубликована вскоре после смерти автора в 1939 г. Э.Финком и затем опубликована в *Гуссерлиане* в виде приложения к параграфу *Кризиса*, посвященному ‘чистой геометрии’. Текст быстро стал популярен, прежде всего во Франции: в 1951 г.

Тран-Дук-То уже называет его «знаменитым фрагментом», в 1959–60 гг. Мерло-Понти посвящает ему часть курса лекций<sup>209</sup>, Деррида в 1962-м – длинное предисловие, а Марк Ришир в 1990-м – объемный комментарий<sup>210</sup>. В 1993 г. Мишель Сэр публикует свои *Начала геометрии* (во множественном числе), в которой трудно не увидеть ответ, адресат которого подчеркивается полным умолчанием *Начала геометрии*. Книга переводится на другие языки. При этом переводчики переакцентируют роль «соавторов». На обложке оригинала имя Деррида вовсе не значится, тогда как в английском переводе (1978) он уже фигурирует как автор книги «Возникновение геометрии» Эдмунда Гуссерля. *Введение*, а в немецком переводе (1987) он уже оказывается автором книги *Геометрия как ориентир на пути Гуссерля в историю* – книг под таким названием Деррида никогда не написал. Гуссерль же помещен в приложение. Чья же это книга?

Совсем не удивительно, что она остается мало известной. Я имею в виду страны с развитой традицией перевода и Гуссерля, и Деррида; для России, естественно, это удивительно в еще меньшей степени. Феноменологов и феноменологоведов она отталкивает своей предательской верностью оригиналу, своей дотошностью, которая не дает все же ускользнуть от проницательного читателя радикальности и обновляющей ин-

<sup>208</sup> Их резюме, и довольно скучое, будет опубликовано только в 1968 г.

<sup>210</sup> Мы бы ссыпались на него чаще, если бы его автор менее агрессивно проводил в этом *комментарии* свою позицию, применял свои концептуальные схемы, чьи основания и отношения с феноменологией он считает излишним объяснять, уже сделав это в каком-то другом тексте. Так, с самого начала – и уже, не без некоторой навязчивости, до самого конца – М.Ришир говорит о геометрии как о «символическом институте», применяя, таким образом, словарь, незнакомый Гуссерлю, не говоря уже о том, что введение терминов ‘институт’ и особенно ‘символический’ со всеми его коннотациями сулит больше трудностей, чем результатов.

208 Парадоксальным образом, именно «О невозможности феноменологии» озаглавлена только что выпущенная во Франции книга Эрика Алье, носящая подзаголовок: «О современной французской философии» и служащая своего рода полуофициальным отчетом о философском ‘положении дел’ во Франции. Неужели невозможность? Неужели конец – счастливого – романа? Каков смысл этой невозможности и в чем ее отличие от невозможности *несостоявшейся* феноменологии в России? Не приведет ли нас последовательное вопрошание на эту тему к осознанию невозможности как бесконечной (ибо реализуемой через большие или малые, реальные или иллюзорные возможности, то есть постоянно откладываемой) миссии всякой настоящей философии?

терпретационной мощи. Мешает, вероятно, что Деррида не присягает никакой из школ гуссерлологии, охотно читает и цитирует исследователей разных ориентаций. Наверняка раздражает и то, что он очень скоро «предал Гуссерля» уже тем, что не остался смиренным читателем *одного только* его, а смел читать и других, ибо его *Начало геометрии* было лишь началом – исходным пунктом поразительной читательской (и писательской, это одно и то же) одиссеи, осознавать объем и глубину которой придется еще многие десятилетия умам, желающим быть мыслящими.

Людям же, которых огульно и поэту му не очень справедливо можно назвать дерридаистами, эта книга представляется несуразно длинным обходным путем к результатам, достижимым и без него. К чему читать букву, если и так ясно, что нужно отвергнуть дух? Обязательно ли вообще читать? Зачем так много конструкций и так мало «*de-*»? Зачем эта кропотливость, эта борьба на чужой территории, зачем эти игры в поддавки с веком, с которым все ясно? Деррида тоже все было бы ясно, не будь он Деррида, одним из самых въедливых и тонких критиков ясности, прозрачности и очевидности. Слишком тонким для молвы, которая в неутомимых поисках очередного кумира для свержения, спрямила зигзаги, назначив его своего рода духом разрушения XX века. Этот Деррида-которому-все-ясно, не-читатель Гуссерля, при всей своей фантазматичности, ведет существование вполне реальное. Он стал персонажем памфлетов и псевдо-философских инвектив, героям глобалистских передовиц, коллективных обращений и размашистых эссе вокруг да около постмодернизма, – исход предсказуемый для той двойственной роли абсолютно кабинетного и абсолютно публичного («медиатичного») философа, которую он для себя выбрал.

Оставим этот фантом Деррида любителям философской fast-food. Без (анти-)феноменологической компоненты реальный Деррида, мыслитель различия и письма,

следа и дара, Афин и Иерусалима, перевода и вопроса (и здесь, говоря словами самого Деррида, имеется в виду ни просто субъективный, ни просто объективный родительный падеж) не был бы возможен. Впрочем, и хронологически, «изначально», эта компонента прослеживается вплоть до самых первых следов Деррида-философа, включая и те, обнародовать которые он решился только тридцать с лишним лет спустя, то есть когда они стали представлять интерес для понимания не феноменологии, но становления самого Деррида. Его дипломная работа 1954 г., посвященная проблеме генезиса у Гуссерля, содержит уже многие предвосхищения не только его интерпретации феноменологии, но и всего «деконструктивского приключения», хотя и вычленить их в этом крайне, еще по-юношески, эзотеричном тексте можно, только исходя из «конца пути». Читателю *НГ* важно знать, что уже здесь присутствует мотив, как об этом много позже сказал автор, *изначального осложнения начала, его производности и произведенности, изначальной зараженности простого* как примера-образца, фатально присущей феноменологическому дискурсу всеобщей «(взаимо)зараженности»: эйдетического и эмпирического, изначального и производного, чистого и нечистого и т.д. Это был лишь мотив, и ему предстояло еще разрастись в сложную и захватывающую форму *Начала геометрии*, обещавшего в свою очередь симфоническое разнообразие гигантского и многопланового корпуса письма одного из самых глубоких, ярких и радикальных спорщиков<sup>211</sup> нашего философского века. Именно подчинением феноменологическому требованию радикализма Деррида сделал свое имя неотделимым от совершения и завершения феноменологического проекта.

<sup>211</sup> Сам Деррида, если уж необходимо себя куда-нибудь зачислить, значительно охотнее относит себя к продолжателям античной эристики (будь то Сократ или софисты), чем к постмодернистам или даже деконструктивистам.

### 3. Примечания переводчика

Хороший перевод, наверное, не нуждается в примечаниях переводчика. В данном же случае необходимость примечаний объясняется не только многочисленными несовершенствами перевода<sup>212</sup>, но, прежде всего, особостью межтекстовой и межъязыковой ситуации, изощренностью литературного поведения Деррида и философским характером его озабоченности проблематикой перевода как такового. Поэт «почтовой карточки», Деррида часто пишет читателю такие «закрытки», переводчик которых неизбежно попадает в double-bind: сделать текст более читабельным становится и соблазном и опасностью, и необходимостью и невозможностью. Но этот «пример», частный «случай Деррида» есть не что иное, как «образец» ситуации *всякого* перевода, актуализация этого упражнения в «верности/предательстве», которое есть *всякий* перевод. Поэтому, не мешкая за столь же занятными, сколь и бесполезными разговорами о так называемой непереводимости, или несводимости, исходящими из утопии «точного перевода», сосредоточимся лишь на том, что необходимо или полезно знать читателю, вероятная искушенность которого избавляет нас с ним от выяснений отношений по поводу того, что под силу, а что не под силу переводу<sup>213</sup>.

Текст Гуссерля переведен мной с немецкого языка. Очевидно и естественно, что перевод на французский и

<sup>212</sup> Их было бы, несомненно, больше без щедрой помощи В.-Д.Юнгханна и М.Хумы, конечно. Если же я не благодаря авторов других переводов Гуссерля, то потому, что качество и количество публикаций, их разрозненность и фрагментарность лишили меня возможности более или менее последовательно воспользоваться даже немногими имеющимися переводами.

<sup>213</sup> Возможно, все языки здесь *в принципе* в равном положении, но фактически их отношения с идиомой Деррида складываются по-разному. Еще не ясно, как сложатся «политики дружбы» Деррида с русским гением языка.

на русский дал два довольно разных текста, отношения которых при необходимости оговаривались.

*Начало геометрии* – не самый трудный и уж, конечно, не самый окончательный текст Деррида, но все же он уже весь налицо, точнее, уже весь в тексте. Поэтому читатель должен видеть здесь постепенное конструирование всего ансамбля будущих «путей, не книг».

Существенным конструктивным элементом текста (и это лишь предвосхищение полнокровного развития «приема» в будущих произведениях Деррида) являются псевдо-, или даже анти-понятия, не только не тематические, но даже и не операциональные, а некие, если можно продолжить финковскую метафору, тени теней. Эти фигуры речи сродни, скорее, симптоматическим оговоркам, но именно их Деррида систематически и принципиально заставляет выполнять всю производительную (или, по крайней мере, копулятивную, спепляющую) работу в тексте. Их полный список принципиально невозможен, упомяну лишь важнейшие.

Оппозиция *en droit / en fait* (*de-jure / de-facto*) – одна из ключевых в книге. Без нее неясен новаторский статус факта, который Деррида выявляет в гуссерлевом трансцендентально-историческом исследовании. Она вызвала у переводчика большие трудности. С фактом и «самим делом» все было ясно; не то с «правом»: да и было бы странно, если бы на языке страны с плохо скрытой идиосинкразией к «духу законов» выражение ‘по праву’ имело другое значение, кроме как ‘поделом’. Общий смысл французского *en droit* с успехом выражается в русском разговорном языке с помощью “в принципе” и даже “по идеи”. Насколько французское *en droit* значнее и мощнее того, что всего лишь *en fait*, настолько же, напротив, русское “а на самом деле” жизненнее и настырнее чахлого “по идеи”. Поэтому в тексте оппозиция переводилась асимметричной парой “в принципе / фактически”, но читателю следует знать ее культурно-лексическую подкладку.

Фигура “всегда уже” (*toujours déjà*) вводит ограничение на распоряжение будущим: будущее началось уже к моменту речи о нем. Есть решения, сделавшие нас и сделанные не нами, до нас. Мы «виноваты» в них потому, что не виноваты те, кто их принял.

Важно иметь в виду всю игру фактического и поддельного в переводе *faktisch* как *factice*. Я напомнил об этом в своем месте в тексте.

Под ‘сцепленностью’ Деррида понимает, конечно, не только и не столько хронологическую связь событий (хотя такое значение тоже есть у его *enchaînement*), сколько неразделимость смысла и воплощения, к раскрытию которой можно было бы – очень оптово – свести жест этого короткого гуссерлевского текста.

Было бы непозволительно тривиализировать здесь всю стратегию Деррида по отношению к началу, истоку, архэ и т.д. Именно имея в виду всю ее незавершенную и незавершيمую совокупность, а не только чисто языковые соображения, мы назвали книгу Деррида «Начало геометрии», тогда как собственно гуссерлевский фрагмент можно было бы озаглавить и как *Исток* или *Возникновение*. Но разве на один и тот же язык мы переводим, переводя на русский с немецкого и с французского, текст 1936-го и 1962-го годов, Гуссерля и Деррида?

Наряду с естественными недостатками и упущенными, перевод содержит в себе и один нереализованный проект. Сначала переводчику хотелось – в некоторое подражание автору – выявить неозабоченность Гуссерля проблемой «трансцендентального языка» и языка феноменологии на территории самого перевода: поставить под вопрос непосредственность заимствования технической лексики, успевшей заскорузнуть в русско-советской феноменологии, не успев как надо послужить, в особый жаргон со всеми его гримасами приординальности, интендантскими интенциями, белковыми протенциями, сетчаточными ретенциями и конституированием, отдающим если и не пятым декабрю,

то, во всяком случае, седьмым октября. Все они *по возможности* разжалованы в первостепенности, направленности, предваренности, удержания, установления и формирования. Такая банализация серьезных философских терминов была тем более возможна и необходима, что эти латинизмы, крайне геллертерские у Гуссерля и еще больше в русском переводе, теряют всю свою научно-магическую силу при переводе-транслировании на французский или другой романский язык, где они выглядят чуть ли не заигрыванием с полуграмотным читателем. Даже для не очень образованного француза ‘примординальный’ значит не больше, чем для русского ‘первоочередной’. И если бы перед нами стояла задача перевода только с французского, мы бы осуществили свой проект полнее. Но в том-то и дело, что «Введение» Деррида не просто французский текст, но и перевод, в том числе, конечно, и на другие рельсы, другое время, а также перевод добра. Нельзя было поэтому не учитывать установки Гуссерля на привлечение именно «незанятых» и не вызывающих обыденных ассоциаций слов. И не его вина, хотя и, бесспорно, его проблема, в том, что он разделял с рациоавторитаризмом своего времени иллюзию возможности контроля над языком и всеми языковыми эффектами. Здесь мы уже целиком в проблематике *Голоса и феномена*, следующего важного текста Деррида о, за, против и по поводу феноменологии.

# Библиография

## Работы Гуссерля

ВД

так называемый “Венский доклад”  
 Кризис европейского человечества  
 и философия (1935) / Die Krisis des  
 europäischen Menschentums  
 und die Philosophie / *Husserliana* VI,  
 S. 313-48; пер. П. Рикера на франц. с  
 др. вар. рукописи: *Revue de Mét. et de  
 Morale*, 1950, p. 225-58.

И

Идеи к чистой феноменологии  
 и феноменологической философии I, II, III  
 (с 1913) / Ideen zu einer reinen Phänomenologie  
 und phänomenologischen Philosophie I, II, III /  
*Husserliana* III 1, 2; IV, V.

ИФ

Идея феноменологии / Idee der Phänomenologie / *Husserliana* II.

Кризис

Кризис европейских наук  
 и трансцендентальная феноменология  
 (1936) / Krisis der europäischen Wissenschaften  
 und die transzendentale Phänomenologie /  
*Husserliana* VI.

<i>KM</i>	Картезианские медитации (1929) / <i>Cartesianische Meditationen / Husserliana</i> I.
<i>ЛИ</i>	Логические исследования (1900-01) / Logische Untersuchungen / <i>Husserliana</i> XVIII, XIX.
<i>НГ</i>	Начало геометрии (1936)
<i>ОС</i>	Опыт и суждение (1938) / Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hrsg. L. Landgrebe, Hamburg: Meiner, 1976.
<i>Переписка</i>	Briefwechsel / <i>Husserliana</i> (Документы).
<i>ПФ</i>	Первая философия (1923-4) / <i>Erste Philosophie / Husserliana</i> VII, VIII.
<i>ФА</i>	Философия арифметики (1891) / Philosophie der Arithmetik / <i>Husserliana</i> XII.
<i>ФП</i>	Феноменологическая психология (1928) / <i>Phänomenologische Psychologie /      Husserliana</i> IX Амстердамские доклады, в: Логос, Вып. 3, с. 62-80. М.: Гнозис, 1992.
—	Фундаментальные исследования феноменологического истока пространственной природы / Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der räumlichen Natur, in: Farber (1935), 307-25.
<i>ФВСВ</i>	Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени / Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917),

**ФСН**

*Husserliana X* / Собр. соч., т. I, М.: Логос - Гноэзис, 1994.

**ФСЧ**

Философия как строгая наука (1911) / *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

**ФТЛ**

Философия как самоосознание человечества / *Philosophie als Selbstbesinnung der Menschheit*

Формальная и трансцендентальная логика (1929) / *Formale und transzendentale Logik* / Husserliana XVII

Литература, использованная во *Введении*

BACHELARD, GASTON, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. P.: PUF, 1951.

BACHELARD, GASTON, *Le rationalisme appliqué*., P.: PUF, 1949.

BACHELARD, GASTON, *La poétique de l'espace*. P.: PUF, 1957.

BACHELARD, SUZANNE, *La logique de Husserl*. P.: PUF, 1957.

BERGER, Gaston, LE cogito dans la philosophie de Husserl. P.: Aubier, 1941.

BIEMEL, Walter, "Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl" (1959), Sm.: Husserl (1959), pp. 63-71.

BLANCHOT, Maurice, *La part du feu*. P.: Gallimard, 1949.

CAVAILLÈS, Jean, *Sur la logique et la théorie de la science*. P.: PUF, 1947.

DIEMER, A., Edmund Husserl. *Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim am Glan, 1965.

FARBER, Marvin, Ed., *Philosophical Essays in memory of E. Husserl*, Harvard UP 1940.

FINK, E., "DIE phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien*, 38, 1933.

FINK, E., "L'analyse intentionnelle et la pensée spéculative", *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Éd. H.L. Van Breda, Bruxelles: Desclée de Brouwer 1952. Французская и немецкая версии. Немецкая версия также в его: *Nähe und Distanz*, Fr.in Br., Mü.: Alber, 1976, S. 139-58.

FINK, E., "LES concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl", in: *Husserl*, *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, 3 (1959). Немецкий вариант в его: *Nähe und Distanz*, Fr.in Br., Mü.: Alber, 1976, S. 180-204.

GONSETH, Ferdinand, *Les mathématiques et la réalité: essai sur la méthode axiomatique*. P.: Alcan, 1936.

HERBART, Johann Friedrich, *Psychologie als Wissenschaft*, II. Hamburg, Leipzig 1888.

HUSSERL, *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, 3 (1959).

HYPPOLITE, JEAN, *Genèse et structure*

*de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel,*  
Thèse pour le doctorat... l'Univ. de Paris.  
P.: Aubier, 1946. <105>

HYPPOLITE, Jean, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel.* P.: PUF, 1953.

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft.*

LEVINAS, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Thèse pour le doctorat...  
l'Univ. de Strasbourg. P.: Alcan, 1930.

MERLEAU-PONTY, Maurice, "Le philosophe et la sociologie", *Cahiers internationaux de Sociologie* (1951).

MERLEAU-PONTY, Maurice, "SUR la phénoménologie du langage", *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Éd. H.L.Van Breda. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1952.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *LES science de l'homme et la phénoménologie*. P.: CDU, 1975  
(год первого издания не указан).

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*. P.: Gallimard, 1960.

*Problèmes actuels de la phénoménologie*, Éd. H.L.Van Breda.  
Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1952.

RICŒUR, Paul, *Finitude et culpabilité I: L'homme faillible*.  
P.: Aubier, 1960.

RICŒUR, Paul, "Husserl et le sens de l'histoire",  
*Revue de Métaphysique et de la Morale*, juillet-octobre, 1949, pp. 280-316.

RICŒUR, Paul, "Kant et Husserl", *Kant-Studien* 46, 1 (1954-5), 44-67.

TRÂN-DÚC-THÁO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. P.: Édition Minh-Tân, 1951.

### Работы Деррида

DERRIDA, Jacques (1954), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. P.: PUF, 1990.

DERRIDA, Jacques (1967), *La voix et la phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. P.: PUF, 1967.

DERRIDA, Jacques (1980), "Ponctuations: le temps de la thèse", в ero: *Du droit à la philosophie*. P.: Galilée, 1990.

DERRIDA, Jacques (1987), *De l'esprit. Heidegger et la question*. P.: Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques (1991), *L'autre cap*. P.: Minuit, 1991.

**Исследования НГ и рецепции феноменологии у Деррида**

ALLIEZ, Éric, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine.* P.: Vrin, 1995.

BERNET, Rudolf, "Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschicht, der wissenschaftlichen Rationalität", *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, Hrsg. E.-W.Orth. Freiburg/Mü. 1986, S. 51-112.

BERNET, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie.* P.: PUF, 1994.

DASTUR, Françoise, *Husserl. Dès mathématiques à l'histoire.* P.: PUF, 1995.

DEGUY, Michel, "Husserl en seconde lecture", *Critique* 192 (1963), 434-48.

HÖFLINGER, Jean-Claude, *Jacques Derridas Husserl-Lektüren*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995 (=Epistemata, Reihe Philosophie Bd. 164).

MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, éd. Cl. Lefort. P.: Gallimard, 1968, p. 159-70, относящиеся к 1959-60 гг.

RICHIR, Marc, "Commentaire de *L'Origine de la géométrie de Husserl*", In: *La crise du sens et la phénoménologie: Autour de la Krisis de Husserl.* Grenoble: Jérôme Millon, 1990, p. 273-360.

SERRES, Michael, *Les Origines de la Géométrie.* P.: Flammarion, 1993.

STRASSER, Stephan, "Von einer Husserl-Interpretation zu einer Husserl-Kritik", *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, Hrsg. E.-W.Orth. Freiburg/Mü, 1986, S. 130-89.

VÖLKNER, Peter, *Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz.* Wien: Passagen, 1993.

**“Философия по краям”**  
Международная коллекция современной мысли  
Литература. Искусство. Политика

Эдмунд Гуссерль  
Начало геометрии

Введение Жака Деррида

Редактор А.Т.Иванов  
Художник Ю.А.Марков

Сдано в набор 23.04.96. Подписано в печать 23.05.96.  
Формат издания 84x108 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».  
Усл. п.л. 8,5 Уч. изд. л. 11,5 Тираж 2000. Заказ № 4432  
Издательская фирма “Ad Marginem”,  
113184, Москва, 1-й Новокузнецкий пер., д. 5/7, тел. 231-93-60  
ЛР № 030546 от 11.06.93.  
Отпечатано в Московской типографии №2 ВО “Наука”,  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

Издательство *Ad Marginem* продолжает выпуск  
международной коллекции “Философия по краям”.  
В составе серии вышли в свет следующие книги:

- **Леопольд фон Захер-Мазох.** Венера в мехах  
Жиль Делёз. Представление Захер-Мазоха  
Зигмунд Фрейд. Работы о мазохизме
- **Антология “Маркиз де Сад и XX век”,**  
представляющая панораму восприятия творчества Сада  
мыслителями современной Франции:  
от Симоны де Бовуар и Мориса Бланшо  
до Жоржа Батайя и Ролана Барта.
- **Михаил Рыклин. Террорологии**  
В книге анализируется особое соотношение  
визуального и речевого измерений в современной  
русской культуре, исследуется проблематика  
террора и его неподконтрольных разуму логик.
- **Жак Деррида в Москве: деконструкция  
путешествия.**  
В настоящем издании впервые публикуется работа  
французского философа Жака Деррида “Back from  
Moscow, in the USSR”, импульсом к написанию  
которой послужила его поездка в Москву  
в феврале-марте 1990 года.
- **Ролан Барт. S/Z**  
Одно из центральных произведений основателя  
современного постструктурализма.  
В книге анализируется бальзаковский рассказ  
“Сарразин” и обосновывается ключевое для  
постструктурализма понятие текста.