

## ДАННОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА ФЕНОМЕНОЛОГИИ

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ

Кандидат философских наук, доцент.

Российская Академия Народного Хозяйства и Государственной Службы  
при Президенте Российской Федерации.

119571 Москва, Россия.

E-mail: mishabelous@gmail.com

Согласно «принципу всех принципов», сформулированному в *Идеях I*, изначально дающее созерцание есть правовой источник любого познания. Этот принцип, как принцип данности, как будто полагает предел философской проблематизации, поскольку подлинная данность не оставляет вопросов и представляет собой, согласно формулировке Гуссерля, абсолютную самопонятность. Отталкиваясь от ключевых различий и интуиций основателя феноменологии, я, напротив, попытаюсь показать, что феноменологическое приведение феномена к данности не снимает, а конституирует его проблематичность. Отправной точкой в обосновании этого тезиса служит анализ коррелятивных различий между интенцией и осуществлением значения и подразумеваемым и осуществляющим смыслом, которые определяют проблематику данности в феноменологии. Во второй части я намерен показать, что гуссерлевская идея «предельного осуществления», снимающего нехватку данности по отношению к смыслу и тем самым, на первый взгляд, устраняющего проблематичность, есть вместе с тем идея «предельного опустошения» смысла, превращающего его в проблему. В этом контексте в статье будет проведено сопоставление гуссерлевского описания опыта «предельного осуществления» с хайдеггеровским анализом феномена смерти в «Бытии и времени» с тем, чтобы продемонстрировать их родство в плане упомянутого мотива. В заключительной части на основании описания метаболизма как движения жизни у Ханса Йонаса проводится аналогия между отношением живого организма и материи, с одной стороны, и отношением проблемы и данности, с другой, и обосновывается тезис, что проблематичность является не тупиком, искусственно создаваемым философией, а конститутивной чертой жизни и жизненного мира.

*Ключевые слова:* Данность, созерцание, проблема, горизонт, Гуссерль, Хайдеггер, осуществление, возможность, невозможность.

## GIVENNESS AS PROBLEM OF PHENOMENOLOGY

MIKHAIL BELOUSOV

PhD in Philosophy, Assistant Professor.

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

119571 Moscow, Russia.

E-mail: mishabelous@gmail.com

According to *principle of all principles*, formulated in §24 of *Ideas I*, every originary presentive intuition is a legitimizing source of all cognition. The principle is the one of givenness, and, as such, it seems to show the limits of philosophical problematization, since the true givenness leaves no room for sensible questions and is, as Husserl puts it, the absolute matter of course. Proceeding from the key differences and intuitions of Husserlian phenomenology, I show instead that bringing phenomena to phenomenological givenness does not eliminate them, but, on the contrary, constitutes them as problematic. In grounding this thesis in the first section of the article I start with analyzing differences underlying the problematics of givenness in phenomenology. These are the correlative differences between empty and fulfilled intention and between meaning and fulfilling sense, which are introduced in *Logical Investigations*. In the second section I show that the Husserlian idea of final fulfillment as strict phenomenological evidence—eliminating the surplus of meaning in relation to the givenness and hence, at first sight, depriving the phenomenon of its problematical character—is, at the same time, the idea of final ‘emptying’ of meaning which turns it into the problem. In view of this, the article puts together the Husserlian description of final fulfillment with the analysis of the phenomenon of death in Heidegger’s *Being and Time* to demonstrate their affinity. In the third section, relying on Hans Jonas’ description of metabolism, I draw an analogy between the relation between organism and matter and the one between problem and givenness to substantiate the thesis that problematicity is not a philosophical dead end, but the constitutive feature of life and life-world.

*Key words:* Givenness, intuition, problem, horizon, Husserl, Heidegger, fulfillment, possibility, impossibility.

Согласно «принципу всех принципов», сформулированному в §24 *Идей*, данное в созерцании из самого «первоисточника» нужно принимать таким, каким оно себя дает, но только в тех границах, в которых оно себя дает (Gusserl’, 2009, 80; Husserl, 1976b, 51). В этой формулировке «принцип всех принципов» как будто указывает на предел философской проблематизации: данность уже не оставляет осмысленных вопросов, являет собой «абсолютную само-понятность» (Gusserl’, 2018, 249; Husserl, 1973, 50), а высказывание, дающее выражение *такой* данности, есть абсолютное начало и подлинный *principium* (Gusserl’, 2009, 80; Husserl, 1976b, 51). Проблема, напротив, указывает в таком случае на нехватку данности, и даже если «дефицит» данности понимается как неустранимый, кажется несомненным, что в той мере, в какой нечто приводится к данности, оно лишается проблематичности и делается очевидным.

Отталкиваясь от ключевых различий и интуиций основателя феноменологии, я, напротив, попытаюсь показать, что феноменологическое приведение феномена к данности не снимает, а конституирует его проблематичность. Проблематизация — это не путь к очевидности, существующей по ту сторону проблемы. Скорее, сделать феноменологически очевидным и проблематизировать — это одно и то же.

Отправной точкой в обосновании этого тезиса послужит основные различия, определяющие проблематику данности в феноменологии. Это — коррелятивные различия пустой и осуществленной интенции и значения и осуществляющего смысла, введенные Гуссерлем в «Логических исследованиях». Их рассмотрению первая часть статьи. Во второй части я намерен показать, что гуссерлевская идея «предельного осуществления», снимающего нехватку данности по отношению к смыслу и тем самым, на первый взгляд, устраняющего проблематичность, есть вместе с тем идея «предельного опустошения» смысла, превращающего его в проблему. В этом контексте в статье будет проведено сопоставление гуссерлевского описания опыта «предельного осуществления с хайдеггеровским анализом феномена смерти в «Бытии и времени» с тем, чтобы продемонстрировать их родство в упомянутом отношении. В заключительной части на основании описания метаболизма как движения жизни у Ханса Йонаса проводится аналогия между отношением живого организма и материи, с одной стороны, и отношением проблемы и данности, с другой стороны, и обосновывается тезис, что проблематичность является не тупиком, искусственно создаваемым философией, а конститутивной чертой жизни и жизненного мира.

## 1. ИНТЕНЦИЯ И ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ

Девиз феноменологии «К самим вещам!» подразумевает, как разъясняет Гуссерль в «Логических исследованиях», переход от значений, не оживленных созерцаниями или оживленных ими лишь в недостаточной степени, к созерцательным данностям, позволяющим достичь «ясности и отчетливости» относительно подлежащих исследованию проблем (Gusserl', 2011, 11). Феноменология, как и исследуемое ею сознание, движется от интенции к осуществлению значения.

Опыт, к которому отсылает это гуссерлевское различие, не содержит, на первый взгляд, каких-либо загадок. Например, мы различаем понимание

некоторого высказывания<sup>1</sup> и опыт (в широком смысле), в котором это высказывание обнаруживает свою истинность или ложность. Мы понимаем, что «подразумевают»<sup>2</sup>, говоря «За окном идет дождь» независимо от того, можем ли мы выглянуть в окно и убедиться в истинности или ложности этого утверждения. Но если мы хотим узнать, истинно оно или нет, мы должны выглянуть в окно или выйти на улицу. Простое «подразумевание», равно как и «пустое» понимание будут в данном случае примерами «интенции значения» (Gusserl', 2011, 41), тогда как подтверждение или опровержение высказывания опытом — примером «осуществления значения» (Gusserl', 2011, 41). В «осуществлении значения», согласно Гуссерлю, «реализуется предметное отношение» (Gusserl', 2011, 41): предмет не просто подразумевается, но оказывается также и дан, причем в идеальном случае дан именно так, как он подразумевается. Интенции значения соответствует значение, или смысл как таковой, осуществлению значения — данность. Пустой смысл *проблематичен относительно* возможного осуществления, то есть имплицитно включает в себя вопрос о реализации в созерцании, ответом на который должна стать данность.

Это кажущееся столь простым различие является, тем не менее, двусмысленным. Речь идет не о терминологической двусмысленности, а, скорее, о двусмысленности «самих вещей». Дело в том, что данность вовсе не есть нечто автономное, внешне присоединяющееся или не присоединяющееся к пустому смыслу. Гуссерль именует данность *осуществляющим смыслом* (Gusserl, 2011, 52). Данность — это *иной смысл*, который возможен лишь благодаря его соотнесенности с пустым смыслом в качестве его осуществления или неосуществления (если данность не подтверждает подразумеваемое значение), и никогда — просто данность, нечто совершенно беспредпосылочное. Подобно тому, как, по Гуссерлю, необходимо различать смысл в качестве того, как предмет подразумевается, и просто предмет, так следует различать смысл и предмет внутри данности (Gusserl', 2011, 52). В осуществлении пустого смысла предмет не просто дан, а дан (или, в случае «разочарования», не дан) так, как он подразумевается. Различие смысла и данности превращается

---

<sup>1</sup> Конечно, различие интенции и осуществления значения (акта придания и акта осуществления смысла) (Gusserl', 2011, 40), первоначально вводимое Гуссерлем в контексте теории значения и языка, получает в дальнейшем более широкий смысл и распространяется на все переживания сознания, а не только «выражающие акты» (высказывания и проч.) (Husserl, 1984, 544-546).

<sup>2</sup> «Понимание» и «подразумевание» при этом касается не психических актов, осуществляемых говорящим или слушающим (если речь идет о коммуникации), а значения (Gusserl', 2011, 36-38).

в различие *двух смыслов*. Лозунг «К самим вещам!» подразумевает совпадение *двух смыслов* (пустого и осуществляющего) как принцип феноменологии — совпадение, называемое Гуссерлем очевидностью.

Различение пустого и осуществляющего смысла позволяет рассматривать сознание как жизнь. Это сознание не статично, а динамично, так как стремится к осуществлению своих интенций (Kheľ'd, 2010, 16). Моделью для описания динамики осуществления Гуссерлю вплоть до поздних работ служит восприятие вещи с его перспективизмом в вариации оттенков. В каждой актуальной фазе восприятия пространственной вещи предвосхищаются еще не осуществленные, пока только «подразумеваемые» возможности, которые могут быть реализованы в дальнейшем течении опыта. Например, видя переднюю стенку шкафа, мы предвосхищаем видение задней и, продолжая воспринимать, можем осуществить соответствующую, еще не наполненную интенцию. Сознание как жизнь, то есть как движение осуществления интенций, конституируется, таким образом, двусмысленностью — постоянно сохраняющимся неравенством подразумеваемого и осуществляющего смыслов. Но если сознание стремится к осуществлению, не значит ли это, что телеология его жизни, равно как и феноменологического исследования, основанного на принципе очевидности, определяется снятием этой двусмысленности?

При попытке ответить на этот вопрос в рамках классической феноменологии сознания мы сталкиваемся с принципиальной интуицией Гуссерля — тезисом о бесконечности мира и бесконечности вещи (Tengely, 2014, 19). Он означает, что вещь, как и мир в целом, по сущностным основаниям *не могут быть даны полностью* (Tengely, 2007, 72-87). Иначе говоря, в опыте мира и опыте вещи подразумеваемый смысл всегда избыточен по отношению к осуществляющему. Невозможность снятия этой двусмысленности раскрывается Гуссерлем в понятии горизонта. Горизонт — это отсылка от того, что дано актуально, к тому, что дано лишь потенциально, но при этом определяет смысл актуально данного. Так, актуальное видение чего-то в качестве передней стенки шкафа отсылает к потенциальному видению задней и пробуждает соответствующее предвосхищение. Конечно, речь идет здесь не о том, что данность отсылает к чему-то принципиально не-данному, существующему «в себе», но лишь о том, что актуальная данность по своей сущности выходит *за собственные пределы*, отсылая к *иной, потенциальной данности*. Тем не менее бесконечность этого движения смысловых отсылок делает невозможной *полноту актуальной данности* мира и вещи. На этом строятся

классические гуссерлевские описания опыта сознания в его горизонтности. Мы видим вещи с одной стороны, но не видим с другой, соответствующую сторону также видим только в определенной перспективе и т.д. Когда же мы видим ту сторону, которую не видели сначала, мы больше не видим той, которую видели ранее — осуществление интенций идет рука об руку с их опустошением. Данность любого «сущего» возможна только как единство осуществленных и неосуществленных (еще не осуществленных и уже опустошенных) интенций. Такое единство Гуссерль называет согласованностью (*Einstimmigkeit*) (Gusserl', 2009, 472; Husserl, 1976b, 353). Согласованность подразумевает действительное осуществление предначертаний, определяющих смысл актуальной данности, в дальнейшем течении опыта (Khe'd, 2010, 16). Но и согласованность всегда остается сущностно неполной, поскольку она имплицитно включает в себя еще не осуществленные предначертания и опустошенные интенции. Бесконечность опыта подразумевает открытую возможность столкнуться с непредвиденными данностями, противоречащими предначертаниям и тем самым разрушающими согласованность. Разрушение согласованности может перечеркивать не просто свойства, но само существование вещи (Chernavin, 2013a, 36). Внезапное разочарование предначертаний «взрывает» очевидность бытия вещи и превращает в видимость то, что до этого благодаря сохранявшейся согласованности полагалось как существующее (вторжение пробуждения в связанное сновидение может служить примером этого). Правда, в нормальном случае, как показывает Гуссерль, разрушение согласованности не является тотальным, поскольку конфликт данностей ведет только к перестраиванию согласованности сообразно устойчивому стилю — универсальному горизонту мира (Gusserl', 2009, 132; Husserl, 1976b, 91)<sup>3</sup>. Однако даже совокупная согласованность в опыте мира, в соответствии с мысленным экспериментом, который Гуссерль описывает в *Идеях*, не гарантирована из-за *возможности невозможности* восстановления согласованности, мыслимой как продолжающееся *in infinitum* «опровержение» данностями самого предвосхищения того, что «полагания вещей будут оставаться согласованными»<sup>4</sup> (Gusserl', 2009, 149; Husserl, 1976b, 103).

---

<sup>3</sup> Например, очевидность существования дамы «вытесняется» очевидностью существования восковой куклы. Неожиданная данность, заставляющая нас переоценить воспринятое и истолковать его иначе, снова встраивается в универсальный горизонт ожиданий, и совокупная согласованность опыта тем самым восстанавливается.

<sup>4</sup> Перевод уточнен.

Было бы наивно полагать, будто бесконечность как *проблематичность* (неустранимое различие подразумеваемого и осуществляющего смысла) присуща не самим вещам, но лишь нашему «представлению» о них. «Сами вещи», как явствует из девиза феноменологии, сформулированного в «Логических исследованиях» — это вещи, поскольку они *даны* или по крайней мере могут быть даны. Данность — это *бесконечное* движение данности, в котором она необходимо выходит за пределы себя самой посредством различения осуществляющего и подразумеваемого, пустого смысла. Вещи, таким образом, проблематичны, поскольку они *даны*, то есть как сами вещи. Вещи сами по себе в кантовском смысле — всего лишь *подразумеваемый смысл*. Не вещи сами по себе (поскольку они принципиально не даны и внутренне непроблематичны, завершены по своему смыслу) находятся по ту сторону феноменов а феномены (вещи как данные) находятся по ту сторону самих себя и поэтому *сами себя проблематизируют*. Проблематичность конституируется двусмысленностью смысла (смысл как подразумеваемый и как осуществляющий) и двусмысленностью данности (данность как актуальная и как потенциальная).

В свете этой проблематичности опыт сознания предстает в качестве перехода от пустого смысла к осуществляющему. Другими словами, он разворачивается *между* двумя смысловыми полюсами, но не может осуществляться в них. Говоря по-аристотелевски, такой переход — действительность возможного как возможного (Chernyakov, 2001, 52). Пустой смысл можно понимать как чистую возможность. Но чистая возможность *как чистая* не допускает никакого осуществления, даже неполного, то есть является невозможной. Полное же осуществление возможности уничтожает возможное *как возможное*, следовательно, оно также невозможно. Сознание как жизнь оказывается тогда *движением осуществления* интенций, а не их чистой неосуществленностью (пустым смыслом) или полной осуществленностью (абсолютным совпадением пустого и осуществляющего смысла).

Подвешенность жизни сознания и вещей в их бесконечности между двумя невозможностями — пустым и полностью осуществленным смыслом — имплицитно подразумевает принцип эпохе (Gusserl, 2009, 100; Husserl, 1976b, 65). Ни полная не-данность, ни полная данность не могут быть даны. В соответствии с девизом феноменологии, пустой смысл как таковой, то есть а priori не поддающийся осуществлению — это небытие, тогда как полностью осуществленный смысл тождественен бытию. Мир как данный, или, лучше сказать, постоянно становящийся данным в опыте, мир как феномен (а по ту сторону

феномена в феноменологическом смысле ничего нет) в таком случае ни есть, ни не есть, но всегда становится, висит между бытием и небытием: «Мир находится, причем сущностным образом, во взвешенном состоянии между бытием и видимостью» (Husserl, 2002, 140). Таким образом, принять мир как данный, следуя принципу все принципов — значит совершить эпохе, то есть подвесить полагание бытия или небытия мира, и, соответственно, любого мирского сущего (Chernavin, 2013b, 12)<sup>5</sup>. Сделать мир феноменологически очевидным означает проблематизировать его, поскольку *сам мир*, пребывая *между* бытием и небытием, является проблемой мира. Наивность и в то же время основной интерес «естественной установки» и здравого смысла заключается, напротив, в снятии проблемы или в сокрытии проблемы как проблемы, иначе говоря, в самообмане, посредством которого проблема выдается за «всегда уже» снятую (Chernavin, 2018, 23). Естественное снятие проблемы предполагает маскировку двусмысленности, порождаемую смешением подразумеваемого смысла с осуществленным: двойной смысл подменяется тождественным смыслом. Преследуя мирские цели, мы стремимся к устранению этой двусмысленности — *окончательному осуществлению*. Но преследование мирских интересов осуществляется в горизонте существующего мира, то есть предполагает само собой разумеющуюся осуществленность смысла, заключенного в генеральном тезисе «мир в качестве действительности всегда уже есть» (Gusserl', 2009, 95; Husserl, 1976b, 61). Посредством эпохе феноменолог *как феноменолог* (но не как обычный человек, которым он также остается) подвешивает мир и тем самым выводит из игры мирские интересы, то есть более не участвует в осуществлении мирских целей как *снятии* проблем: «Феноменолог осуществляет всякий вид практики действительным образом или в последующем размышлении, но не так, что “окончание” этой практики, ее наполняющее, становится его собственным “концом”, его пределом» (Gusserl', 2004, 237; Husserl, 1976a, 180). Естественная установка хочет закрыть горизонт (снять открытость горизонта как избыток подразумеваемого смысла по отношению к осуществляющему) и предполагает его закрытость. Тем самым, однако, она не закрывает (поскольку это невозможно), а лишь скрывает его. Феноменология же открывает горизонт, снимая его естественную маскировку (Chernavin, 2018, 23), и таким образом приводит его к данности. Однако открытость горизонта —

---

<sup>5</sup> Конечно, эпохе нейтрализует тем самым все модальности «естественного» бытия мира и мирского сущего — возможность, сомнительность etc.



это проблематичность. Феноменологический *интерес к проблеме* не есть интерес к *снятию проблемы*. Феноменология приводит мир к очевидной данности, то есть раскрывает его, снимая естественную закрытость мирового горизонта, *поскольку* показывает мир в качестве *проблемы*, не поддающейся снятию и в этом смысле *неразрешимой*.

Но не обречен ли процесс осуществления на бессмысленность, если его телос — совпадение подразумеваемого и осуществляющего смыслов — недостижим (Khe'd, 2010, 17)? Не лишает ли тем самым смысла и феноменологический принцип данности? Может ли феноменология удовлетвориться единственно *возможным* — неполным — совпадением пустого и осуществляющего смыслов?

## 2. РЕАЛИЗОВАННАЯ НЕВОЗМОЖНОСТЬ

До сих пор я рассматривал ключевое для феноменологии данности различие интенции и осуществления значения, и, коррелятивно, подразумеваемого и осуществляющего смысла в свете гуссерлевского тезиса о бесконечности *мира*. Бесконечность мира имплицитно подразумевает невозможность *мирского опыта*, в котором достигалось бы *полное совпадение* подразумеваемого и осуществляющего смысла. Интенция никогда не получает полного осуществления *в горизонте мира*.

Эта оговорка покажется совершенно излишней, если принять во внимание, что мир в феноменологическом смысле есть горизонт возможностей, и, следовательно, какой-либо опыт «по ту сторону мира» *невозможен*. Подобный опыт невозможен, поскольку нет возможности, простой (пусть даже и неполной) реализацией которой он мог бы выступить — все «готовые» смысловые возможности принадлежат миру. Реализация «сверхмирного» опыта потребовала бы, во всяком случае, данности, уже не являющейся *осуществлением* интенции, соответственно, не вписывающейся в *горизонт* и принципиально избыточной по отношению к избытку подразумеваемого смысла.

Идея феноменальной данности, превосходящей горизонт мира, как, впрочем, и горизонт вообще, является одной из центральных в современной феноменологии события (Yampolskaya, 2018, 242). Ж.-Л. Марион непосредственно соотносит эту идею с гуссерлевским принципом всех принципов, который, с его точки зрения, позволяет превзойти условную феноменальность феноменальностью безусловной (Marion, 2014, 66). В отличие от метафизики,

феноменология не подчиняет данность принципу достаточного основания, которое делало бы ее возможной, оставаясь не данным само по себе (Marion, 2014, 66). Однако, согласно Мариону, принцип всех принципов все же оказывается недостаточно радикальным и даже внутренне противоречивым, поскольку он связывает данность с *горизонтом* и таким образом ограничивает ее условиями возможности (Marion, 2014, 69). Преодоление этого ограничения и подлинно радикальную реализацию принципа всех принципов Марион отыскивает в невозможном опыте, выходящем за пределы горизонта благодаря избытку данности по отношению к подразумеваемому смыслу (Marion, 2014, 79). Трансцендентность смысла по отношению к данности преодолевается трансцендентностью данности по отношению к смыслу. Феноменология события или «насыщенного феномена» как *реализованной невозможности* должна поэтому отказаться от принципа горизонтности (Marion, 2014, 70). Но тем самым она имплицитно включает в себя и отказ от принципа очевидности, как его понимал основатель феноменологии: совпадение подразумеваемого смысла и данности, даже будучи полным, недостаточно, так как *невозможная данность всегда больше горизонта*. Радикально истолкованная очевидность — очевидность, освобожденная от горизонта — уже не есть более очевидность. Идея *равенства* интенции и осуществления все еще неспособна освободить данность от связанности горизонтом (Marion, 2014, 71).

Я, напротив, постараюсь показать, что феноменология в лице «отцов-основателей» — Гуссерля и Хайдеггера — напрямую связывает событийность опыта с горизонтностью и очевидностью. Жизнеспособной альтернативой трансцендентному «превосхождению» мирового горизонта и мирской очевидности может оказаться их имманентное *самопреодоление* в осуществлении невозможного совпадения смысла и данности. В *полном осуществлении* горизонта горизонт *исчезает как горизонт*, так как полная актуализация смысловых возможностей данностью снимает их как возможности. Следовательно, уже «простое равенство» подразумеваемого и осуществляющего смысла *выходит за пределы горизонта* и не оставляет *возможности* понять себя в *горизонте*, полностью исчезнувшем в данности. Полностью реализованная возможность есть невозможная возможность, или, другими словами, событие в качестве имманентного коллапса мира. С другой стороны, в полном осуществлении горизонт впервые становится *дан*, то есть впервые *появляется как горизонт*. В событии полного осуществления горизонт только и *становится горизонтом*, следовательно, полностью *опустошается*. Принцип всех

принципов реализуется в совпадении двух невозможностей — полного осуществления и полного опустошения интенций. Совпадение подразумеваемого и осуществляющего смысла не есть поэтому простое наполнение пустого смысла данностью. Скорее, оно есть *двусмысленное* событие: полное осуществление подразумеваемого смысла *есть* его полное опустошение, и наоборот. Полное совпадение *двух смыслов* (подразумеваемого и осуществляющего) есть принцип всех принципов. В этом совпадении достигается телос опыта и феноменологии. Снимая данностью горизонт, феноменология утверждает горизонт, снимающий данность. «Окончательное решение» проблемы, которым является полная данность, — это полная проблематизация, утверждение чистой проблемы без решения. Гуссерлевские и хайдеггеровские описания возможной полноты опыта, несмотря на глубокие различия феноменологических проектов «отцов-основателей», обнаруживают, как будет продемонстрировано ниже, структурное сходство в плане обозначенного мотива.

### 2.1. ПРЕДЕЛЬНОЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ

В «Логических исследованиях» Гуссерль вводит понятие «предельного осуществления» как идеал полной данности предмета:

Предельное осуществление (*die letzte Erfüllung*) представляет собой идеал полноты (*Vollkommenheitsideal*). Оно всегда заложено в соответствующем «восприятии» (при этом, однако, предполагается необходимое расширение понятия восприятия за границы чувственности). Синтез осуществления в этом случае есть очевидность или познание в точнейшем смысле этого слова. Здесь реализуется бытие в смысле истины, правильно понятого «соответствия» (*Übereinstimmung*), “*adaeqatio rei ac intellectus*”, здесь истина дана сама (*selbst gegeben*), [и] должна прямо быть прямо созерцаема и схватываема. (Husserl, 1984, 540)

Предельное осуществление противопоставляется предварительному (*vorläufige Erfüllung*) (Husserl, 1984, 540). Последнее принадлежит бесконечному ряду осуществлений, который всегда есть единство осуществленных и неосуществленных интенций. Любое осуществление в этом ряду необходимо отсылает к еще не осуществленным или уже опустошенным интенциям и потому не может быть окончательным. В противоположность предварительному, «предельное осуществление вовсе не может содержать каких-либо неосуществленных интенций» (Husserl, 1984, 649).

Соответственно, Гуссерль различает очевидность в широком и в строгом смысле (Husserl, 1984, 650-651). Это различие коррелятивно различению

предварительного и предельного осуществления. Достаточным условием очевидности в широком смысле является подтверждение мыслительной интенции посредством соответствующего созерцания, то есть предварительное осуществление (Husserl, 1984, 651). В обыденном и научном опыте, основанном на «наивной» объективистской установке, мы постоянно имеем дело с очевидностью такого рода. В таком случае, по Гуссерлю, мы с полным правом можем говорить о степенях и ступенях очевидности. Речь идет здесь о бесконечном приближении к идеалу адекватного восприятия, а именно к полной самоявленности предмета (Husserl, 1984, 651), причем адекватное восприятие действительно оказывается лишь идеей в кантовском смысле, направляющей движение опыта, но не могущей быть актуально данной. С очевидностью в строгом смысле дело обстоит принципиально иначе:

Но очевидность в строгом критико-познавательном смысле касается исключительно этой последней, [далее] не превосходимой цели, акта полнейшего синтеза осуществления, который дает интенции, например интенции суждения, абсолютную содержательную полноту, а именно полноту самого предмета. Предмет не просто подразумевается, но в строжайшем смысле дан так, как он подразумевается, и в единстве с подразумеванием (*Meinen*)... (Husserl, 1984, 651)

Решающее методическое значение этого различения со всей ясностью демонстрируется Гуссерлем в «Идее феноменологии», где оно задает контекст введения феноменологической редукции. Редукция определяется как

...довольствование сферой *чистых само-данностей*, сферой того, о чем не только говорится и что не только подразумевается, также не сферой того, что воспринимается, но того, что точно в том смысле, в котором оно подразумевается, также дано и дано само по себе в строжайшем смысле таким образом, что нет ничего подразумеваемого, что не было бы дано. (Gusserl', 2018, 266-267; Husserl, 1973, 60-61)

Поэтому феноменология подразумевает «довольствование сферой чистой очевидности, понятой в строго определенном смысле, который исключает уже “опосредованную очевидность” и, прежде всего, всякую очевидность в нестрогом смысле (*im laxen Sinne*) [этого слова]» (Gusserl', 2018, 267; Husserl, 1973, 61).

Редукция, или эпохе, выводит из игры естественный интерес к предварительному осуществлению / разочарованию (которые естественное сознание наивно принимает за предельные), то есть делает феноменолога «безучастным» к осуществлению и неосуществлению любых естественных интенций, поскольку феноменологию интересует лишь очевидность *в строгом смысле*. Но тем самым исключается и возможность *естественного достижения* этой

очевидности. Предельное осуществление не может быть ни суммой предварительных (которые могут вступать друг с другом в конфликт и выводятся из игры), ни бесконечным расширением согласованности (которая всегда может быть нарушена и представляет собой синтез подвешенных, «нестрогих» очевидностей), ни абстрагированием от потенциальных данностей, удерживающим ядро актуальной данности в пределах естественного горизонта, так как смысл актуальной данности определяется отсылкой к потенциальным. Уникальность ситуации феноменолога заключается в том, что в его распоряжении *нет никаких возможностей* предельного осуществления, которые оставалось бы просто реализовать.

Возможность *предельного осуществления* не может поэтому ему *предшествовать*. Отношение между осуществлением и возможностью, осуществляющим и подразумеваемым смыслом, данностью и горизонтом, таким образом, переворачивается. Осуществление *делает возможной* возможность, осуществляющий смысл конституирует подразумеваемый, данность не предполагает, а учреждает горизонт. Данность здесь уже не осуществляет готовый смысл. Очевидность в строгом смысле есть событие смыслообразования, так как она конституирует новый смысл. Предельное осуществление достигается в трансцендентальном опыте, то есть опыте, который делает возможной собственную возможность и образует тем самым своеобразное «метафизическое апостериори», конституирующее соответствующее априори. В трансцендентальном опыте факт (действительное, случайное, апостериорное) делает возможной сущность (возможное, необходимое, априорное), а не наоборот. В *Идеях* Гуссерль вводит понятия «эмпирической необходимости» и «необходимости факта» (Gusserl', 2009, 141; Husserl, 1976b, 98). Такой факт случаен как эмпирический —, и, более того, *невозможен*, так как не принадлежит заданному порядку возможностей, но *если* он действителен, то он *уже не может не быть*, поскольку его действительность *образует горизонт возможностей*. Невозможное бытие необходимо. Если необходимость сущности — это «существование, данное уже своей возможностью» (Kant, 2006, 178-179), то, необходимость факта — это возможность, *данная* своим существованием.

Феноменологически этот факт обнаруживает себя как бытие, неотделимое от его *актуальной данности* в качестве существующего. Актуальная данность здесь, однако, не может быть констатирована посредством наблюдения, но имеет перформативный характер (Tengeli, 2013, 204). Фактически необходимое бытие существует лишь в осуществлении опыта, поскольку оно

полагается как существующее. Речь, иначе говоря, заходит теперь у Гуссерля о таком полагании существования, которое, будучи осуществлено, уже не может быть перечеркнуто дальнейшим течением опыта и, следовательно, не является, в отличие от полагания мира или полагания вещи, всего лишь претензией на обладание тем, чем оно обладать не в состоянии (Chernavin, 2013b, 34; Husserl, 1966, 3). Это полагание не может быть проблематизировано, поскольку оно *проблематизирует* — другими словами, представляет собой данность, делающую горизонт горизонтом, актуальность, делающую потенциальность потенциальностью. Противопоставление перформативного опыта строгой очевидности проблематичному опыту «пространственно-временной действительности» как будто непосредственно приводит Гуссерля к совершенно картезианскому, на первый взгляд, различению данности *cogito*, переживаний сознания, заключающей в себе «неустранимое полагание существования», и данности мира:

*Итак, тезису мира — мир «случаен» — противостоит тезис моего чистого Я, жизни моего Я, которая является «необходимой», абсолютно несомненной. Все вещное с его живой телесной данностью может и не быть, но не может быть и такого переживания, даваемого с живой телесностью, которого могло бы и не быть, — это сущностный закон, какой определяет и эту необходимость, и эту случайность. (Gusserl, 2009, 141; Husserl, 1976b, 98)*

Глубокое различие состоит, однако, в том, что трансцендентальная субъективность не есть ни часть мира, ни нечто безмирное. Другими словами, сознание в феноменологическом смысле не есть ни мирское сущее (какая-либо *res*, субстанция, входящая в единство реальности), ни сущее вне мира, лишенное отношения к нему и пребывающее в замкнутой сфере «внутреннего». Трансцендентальная субъективность образует, скорее, *границу мира*. Достигая полноты, данность превращается в чистый горизонт, горизонт мира. Сознание не есть часть мира как *трансцендентальное*, но оно конституируется обладанием миром как интенциональное. Ниже я рассмотрю это подробнее.

Поскольку сознание рассматривается трансцендентально в качестве «чистого», оно не есть удержанный благодаря эпохе «маленький кусочек мира» (Gusserl', 2010, 38). Картезианское сомнение в этом отношении оказывается все еще наивным, так как его результатом является отождествление сознания с мирским сущим, чистой душой как частью мира. Таким образом, Декарт лишь отсекает горизонт от актуальной данности мирской субъективности, принимаемой им за очевидную, не лишая сам горизонт мира значимости.

Поэтому наивное полагание мира продолжает определять *смысл* картезианского *cogito*. Подобно тому, как полагание передней стороны пространственной вещи в качестве «собственно», актуально данной есть со-полагание других сторон и вещи в целом в качестве существующей, так и полагание сознания как *чистой души*, как *психического, внутреннего, человеческого или животного* и т.д. есть со-полагание мира в целом. Психическое — лишь «сторона» целостного живого существа, в качестве существующего отсылающего ко всей пространственно-временной действительности и «локализованного» в ней. Отождествление сознания с душой или психическим остается *указанием на нечто в мире*. Следовательно, эпохе подвешивает психическое точно так же, как «физическое», так как толкование актуально данного как психического уже есть со-полагание «физического», живого существа в природе etc. Если полагание мира выведено из игры, то очевидная в строгом смысле данность чистого сознания не может быть данностью психического, человеческого или животного сознания (Gusserl', 2009, 167-170; Husserl, 1976b, 116-119). Чистое сознание сверхъмирно (Bernet, Kern & Marbach, 1996, 57-58), ибо его данность есть событие, не встраиваемое в горизонт мира, а учреждающее горизонт феноменологии. Событие «предельного осуществления» автореферентно: подлинно дано не сознание в обычном, мирском смысле, но только *феноменологически истолкованное сознание*. Однако это событие случается только там, где эпохе *держит открытым — подвешивает* — всегда уже «данный» горизонт мира, то есть *утверждает его как горизонт*:

Его не есть некий остаток (*Residuum*) мира, но абсолютно аподиктическое полагание, которое становится возможным только благодаря эпохе, только благодаря «заключению в скобки» *совокупной* мировой значимости и только как единственное полагание. Душа же есть *остаток предшествующей абстракции* чистого (*pure*) тела, и после этой абстракции, по крайней мере по видимости, представляется дополнением этого тела. Но это абстрагирование (и этого нельзя упускать из виду) происходит не в рамках эпохе, а в рамках того способа рассмотрения, которым естествоиспытатель или психолог пользуется на естественной почве предданного, само собой разумеющегося сущего мира. (Gusserl', 2004, 115; Husserl, 1976a, 81)

Но не *есть ли предельное осуществление* как очевидная данность чистого сознания в эпохе само *событие открытия* мирового горизонта? Если сущность сознания, как показывает Гуссерль, заключается в том, чтобы быть сознанием чего-то, то есть в интенциональности, то оно «с самого начала не заключено внутри себя» (Khel'd, 2008, 195), а *есть чистый прорыв* к миру,

выход за собственные пределы, не оставляющий ничего «внутреннего» по ту сторону этого движения по ту сторону себя самого. Поэтому данность чистого сознания *полностью растворяется* в ее выходе за собственные пределы. Выход данности за собственные пределы как таковой и есть горизонт. Полная данность в таком случае исчезает в чистом горизонте — горизонте мира. Предельное осуществление, в качестве чистой актуальности *учреждающей* возможность, полностью совпадает с предельным опустошением интенций, которое *делает возможным*, конституирует *чистую потенциальность*, то есть чистый горизонт. Феноменологическое движение от возможного — предварительного осуществления — к невозможному как предельному осуществлению оказывается движением к невозможному как *чистой возможности*. Принцип всех принципов реализуется в событии схождения двух невозможностей: полностью осуществленного и полностью лишеного осуществления смысла. Привести к очевидности в строгом смысле — значит *полностью проблематизировать*:

Но мир, точно такой, каким он прежде был и все еще есть для меня... — этот мир не исчез, только в ходе последовательно осуществляемого эпохе он принимается во внимание чисто как коррелят субъективности, придающей ему бытийный смысл, субъективности, из чьего придания значимости (*Gelten*) он вообще «есть».

Но это не просто какое-то «воззрение» на мир, не просто его «интерпретация». Всякое воззрение на [...], всякое мнение об «этом» [der] мире имеет свою почву в предданном мире. Именно от этой почвы я устранился благодаря эпохе, я стою *над* миром, который в совершенно своеобразном смысле стал теперь для меня *феноменом*. (Gusserl', 2004, 206; Husserl, 1976a, 155)<sup>6</sup>

Как *феномен*, мир становится в феноменологическом эпохе *данным* в строгом смысле предельного осуществления. Но в качестве чего мир, как и любое мирское сущее, становится подлинно данным? Лишь в качестве *подразумеваемого смысла, учреждаемого* в не принадлежащем горизонту мира *событию смыслообразования*, а не как нечто просто существующее и данное, которым он выступал в естественном опыте. То, что в естественном опыте *подразумевалось* как *данное*, стало, благодаря эпохе, *данным* как *подразумеваемое*

---

<sup>6</sup> Перевод уточнен. В конце первого абзаца речь идет не о «действенности» субъективности, как это дано в переводе Д. В. Скляднева, а об осуществляемом ей придании значимости (*Gelten*), конституирующей мир („aus deren Gelten sie überhaupt ‚ist‘“). Помимо неуклюжего оборота, использованного мной, я не вижу другого способа передать смысл этого отрывка.



в чистом сознании, поскольку интенциональность имплицитно включает в себя неотделимость (как впрочем, и неустранимое различие) «акта подразумевания» от *подразумеваемого* в нем. Поэтому аподиктическая очевидность *cogito* тотчас расширяется Гуссерлем до аподиктической очевидности *cogitata qua cogitata* и, более того, она и есть это расширение (Gusserl', 2004, 112; Husserl, 1976a, 79). Всегда уже готовый смысл мира и вещей *впервые становится* смыслом, когда он *осуществляется как смысл*, оказывается *дан только как смысл*, то есть полностью (в феноменологическом значении) осуществляется как полностью *неосуществимый*. Напротив, всегда уже готовый смысл *еще лишен смысла*, поскольку он *не осуществлен как смысл*, а предстает для естественного сознания простым предметом мира (будь то вещь или «субъективное представление»), и, имплицитно, полностью осуществленным смыслом. Смысл *конституируется двусмысленностью* — полным совпадением *двух смыслов* (подразумеваемого и осуществляющего), которое, снимая различие между ними, делает его неустранимым. Мир, точно такой, каким он был, не исчез, только в последовательно осуществляемом эссе он стал для нас *горизонтом*: «Мы хотим здесь пойти вперед таким образом, чтобы, начиная заново и исходя только из естественной жизни в мире, поставить вопрос о как (*nach dem Wie*) преданности мира» (Gusserl', 2004, 207; Husserl, 1976a, 156-157).

Только как это возможно, если именно благодаря эпохе мир *перестает быть горизонтом для феноменолога*, а в естественном опыте он *всегда уже является горизонтом*? Мир либо уже горизонт, либо больше не горизонт, *становиться* горизонтом он не может. Эта невозможность, однако, реализуется именно благодаря эпохе, так как мир становится горизонтом постольку, поскольку перестает им быть. Событие смыслообразования, то есть учреждения горизонта оказывается у Гуссерля двусмысленным. В предельном осуществлении *данность совпадает с горизонтом* — как данный, горизонт *впервые становится самим собой*. Но полная данность есть исчезновение горизонта *как горизонта*, поскольку, не оставляя неосуществленных «ожиданий», она снимает форму отсылки к потенциально данному. Полнота осуществления «взрывает» горизонт. Полнота опустошения ожиданий, которой, как мы видели выше, одновременно является предельное осуществление, производит тот же эффект. Как чистый горизонт вещей, предметов и т.п., сам мир не есть ни какой-либо из них, ни их совокупность, ни даже предметный смысл. Мир, иначе говоря, *невозможен* в том, что он *делает возможным*. Следовательно, как горизонт, мир выходит за пределы горизонта мира, то есть *имманентно*

выходит за пределы себя самого. Мир становится горизонтом, только переставая быть им, и перестает им быть, лишь становясь им. Появление мира как горизонта *есть* исчезновение мира как горизонта, и наоборот. В эпохе мировой горизонт как бы становится с бесконечной скоростью, так как он мерцает между бытием и небытием. Это — не покой полностью осуществленного и совершенно пустого смысла, а *мгновенное* двойное движение осуществления, становящегося опустошением, и опустошения, становящегося осуществлением. Очевидность в строгом смысле есть, таким образом, выход за пределы мира как горизонта естественной установки не к какому-то *иному миру*, а к *тому же миру как иному*. Эпохе конституирует феномен, который можно было бы назвать смысловым смещением (Chernavin, 2018, 13) — взвешенным состоянием между пребыванием в «старом», готовом горизонте, и конституированием *абсолютно* нового горизонта. Взвешенное состояние не есть ни первое, ни второе. Впрочем, странная природа этого взвешенного состояния позволяет с не меньшим основанием сказать, что оно есть *и то, и другое* — движение в совершенно том же самом, старом горизонте, которое есть выход в совершенно иное смысловое измерение. Феноменологическая очевидность есть двусмысленность: она конституирует новый горизонт посредством внутреннего раздвоения и имманентного *самопревосхождения* старого. Она есть, тем самым, *двойная бухгалтерия, делающая «единую» бухгалтерию возможной*: «Синтез естественного и трансцендентального рассмотрения мира должен осуществляться с необходимостью, и его осуществление есть как раз “трансцендентальный идеализм”» (Husserl, 2002, 16-17).

Конечно, возможность, учреждаемая в описываемом Гуссерлем опыте строгой очевидности, не есть возможность в смысле одной из модальностей естественного опыта. Тем не менее здесь бросается в глаза примечательное обстоятельство, которое, на первый взгляд, явно противоречит «событийному» характеру феноменологического опыта или, во всяком случае, обнаруживает неразрешимое противоречие в описании совпадения пустого и осуществленного смысла. Предельное осуществление *впервые делает возможным всегда уже возможное* (естественный горизонт мира), что явно *невозможно*. Опыт мира появляется на сцене дважды — как естественный опыт и как событие (в феноменологии), причем фактичность первого переворачивает иерархию более раннего и более позднего. Мы всегда уже находимся в ситуации естественного опыта, в «естественной установке», следовательно, в ситуации, когда событие невозможно, потому что оно всегда уже произошло,

то есть сделало возможным естественное смысловое измерение. Утрата события — раньше события. То, что должно *делать возможным*, само *невозможно*. Трансцендентальная субъективность и горизонт мира образуют границу мира, не являющуюся его частью, как, впрочем, и каким-либо сущим вне мира. Делая возможным естественный мир, они полностью выходят за пределы самих себя и полностью растворяются в предметах, соответственно, делают себя невозможными. Интенциональность как изначальное обладание миром есть утрата мира: всякое сознание есть сознание *чего-то*, но мир не есть *ничто* — интенциональность, тем самым, закрывает сознанию доступ к миру. Событие как учреждение горизонта *есть* собственная утрата: оно становится самим собой, лишь «стирая» себя. Но утрата *становится утратой* только в *утрате утраты*, когда горизонт мира выходит за собственные пределы в феноменологическом эпохе. Приостанавливая интенциональность как захваченность предметами, эпохе позволяет обрести мир через утрату мира, тогда как естественный опыт интенциональной устремленности к вещам был утратой мира в его обретении. Событие конституируется *удвоением события* как прошлое, которое никогда не было настоящим, поэтому оно впервые происходит как то, что не могло, не может и не сможет *происходить* (поскольку всегда уже произошло) только в *возвратном движении* к нему от естественного опыта, то есть во *втором* событии феноменологического эпохе. Второе событие «раньше» как изначального события, так и его утраты, ведь оно удваивает как первое, так и последнее. Точнее говоря, событие и есть бесконечное *двойное движение* от утраты события к событию и от события к утрате события.

Сказанное, возможно, проливает некоторый свет на парадоксальность гуссерлевской стратегии трансцендентального обоснования опыта. Всегда уже возможное конституируется удвоением, поэтому оно впервые делается возможным феноменологией. Всегда уже возможное оказывается невозможным и, таким образом, реализуется только в невозможном «акте» подвешивания мира.

Эпохе в этом смысле, однако, едва ли можно считать активным или пассивным. Оно *делает возможным* горизонт мира, поскольку *оставляет* его возможным. Феноменолог *открывает* интенциональные предвосхищения естественного сознания только *как предвосхищения*, которыми они всегда уже были, поскольку они всегда могут не осуществиться и никогда не могут осуществиться полностью. Эпохе подвешивает то, что всегда уже подвешено само по себе. Оно снимает лишь *полную осуществленность этих предвосхищений*

(само собой разумеющийся тезис о существовании мира и его предметов) как *мнимую данность* и как цель, осуществлением которой захвачено сознание в естественной установке. Феноменология, тем самым, делает мир проблемой, просто оставляя его проблемой. Интерес к открытой — не поддающейся полной реализации — возможности есть интерес к *сущностно неразрешимому вопросу*, то есть к вопросу *как вопросу*, а не к его решению. Несомненно, эпохе выводит из игры не просто те или иные ответы на вопрос о бытии мира и вещей, но *сам вопрос*, нейтрализуя как генеральный тезис (всегда уже готовый ответ) вместе с его антитезисом (Gussel', 2009, 98; Husserl, 1976b, 63-64), так и интерес к тому, осуществляются ли естественные интенции или нет. Но именно нейтрализация вопроса в смысле подвешивания *любых* имплицитно заключенных в нем возможностей ответа впервые вводит в игру вопрос как таковой. Неполные осуществления, целиком заслоняющие подразумеваемый смысл (горизонт) от естественного сознания, выводятся из игры — приостановка актуализации раскрывает *возможность* опыта как таковую. Тем не менее, воздержание от осуществления и оказывается у Гуссерля предельным осуществлением: «пассивная» открытость бесконечности уже существующего горизонта *есть* «акт» *учреждения* абсолютно иного смыслового измерения. Эпохе меняет все потому, что оно ничего не меняет: отказываясь от вмешательства в мирские дела, от стремления к удовлетворению естественных интересов, то есть к *закрытию* горизонта, феноменолог *как феноменолог* открывает горизонт как всегда уже открытый, соответственно, просто позволяет ему быть тем, что он есть сам по себе, и в то же время, как ни парадоксально, благодаря такому невмешательству осуществляет основную интенцию естественного сознания — *закрывает* горизонт как горизонт, выходя за его пределы. Эпохе, иначе говоря, меняет *весь мир (мир как мир)*, потому что оно ничего не меняет *в мире*. Эпохе действует недеянием.

Возможность как проблема обнаруживает здесь двойной смысл. Возможное всегда уже есть как то, чего еще нет. В осуществлении возможности то, что уже есть, *становится* тем, что уже есть. Эта двусмысленность, будучи спроецирована на саму возможность, говорит о том, что возможность всегда уже возможна как еще невозможная, и только в осуществлении *возможности как возможности* она *становится* собой. В естественном опыте, как его описывает Гуссерль, возможное (проблематическое) всегда уже есть как то, чего еще нет, поскольку проблема изначально замаскирована мнимым окончательным осуществлением или разочарованием интенций. Всегда уже

существующая проблема *становится* проблемой только в преодолении ее безвозвратной (если невозможно вернуться туда, где мы никогда еще не были, или, что то же самое, где мы всегда уже были) утраты в наивности, с которой мир принимался до эпохе. Поэтому оставить проблему проблемой — значит *сделать* ее проблемой, принять возможное как возможное — значит сделать его возможным. Смысл естественных «мнений» и подразумеваний, там самым, совершенно не меняется, он всего лишь *превращается в смысл*: «... наивный бытийный смысл мира вообще превращается для него (феноменолога — М. Б.) в смысл “полюсной системы трансцендентальной субъективности”...» (Gusserl', 2004, 237; Husserl, 1976a, 180). В самом деле, различие между просто-напросто сущим (каковым является мир для естественного опыта) и смыслом само не является предметным, реальным различием. Невозможно указать какое-либо предметное свойство, посредством которого можно отличить первое от второго, сущее и смысл суть полные двойники. Их различие заключается лишь в способе присутствия или в способе подразумевания. Сущее есть имплицитно подразумеваемое естественным сознанием *тождество* двух смыслов — подразумеваемого и осуществляющего (не данная данность), смысл для феноменолога есть *различие этих двух смыслов* (данная «не-данность»). В возвратном движении к изначальной проблематичности опыта феноменология, однако, подвешивает оба подразумевания. Тождество смыслов раскрывается как скрытое и непреодолимое различие — процесс отождествления (стирания возможного) приостанавливается эпохе. Различие смыслов, и, следовательно, сам смысл подвешивается как *нестрогая очевидность*. Обе установки подвешивают друг друга в предельном осуществлении. Полная идентичность двух смыслов в феноменологической очевидности есть их полное различие, полное различие есть полная идентичность. Мерцание тождества смысла и двусмысленности — это мерцание самой возможности: «всегда уже» (тождество смысла) есть «никогда еще не» (полное различие двух смыслов). Двойная бухгалтерия установок впервые осуществляет возможность опыта как возможность, дублируя ее структуру (всегда уже сущее как еще не существующее реализуется как таковое). Она оставляет событие тем, чем оно всегда уже было и потому никогда еще не было, учреждая его. Экспликация смысла и смыслообразование, выявление «пред-данной» возможности и учреждение возможности, тотальная проблематизация и аподиктическая очевидность совпадают в двусмысленном событии предельного осуществления.

Тезис об аподиктичности бытия мира, к которому Гуссерль приходит в своих поздних текстах, переосмысливая мысленный эксперимент по уничтожению мира в *Идеях*, не только не снимает двусмысленности принципа всех принципов, но даже заостряет ее. Теперь становится окончательно ясно, что ключевым мотивом гуссерлевской феноменологии является не усовершенствование картезианства, а проблематический характер аподиктической фактичности.

Более внимательный анализ структуры очевидности показывает, что очевидность бытия вещи в мире может быть вытеснена лишь очевидностью бытия другой вещи, но никогда — проблематизацией мирской очевидности как таковой. Иначе говоря, исчезновение одних очевидностей естественного опыта *есть* появление *других естественных очевидностей* (например, когда очевидность существования дамы вытесняется очевидностью существования восковой фигуры), соответственно, потенциально уходящий в бесконечность ряд разочарований естественных ожиданий в смысле *Идей* не может даже начаться. Любое нарушение согласованности необходимо встраивается в совокупную согласованность естественного опыта, которая, таким образом, не может быть нарушена *как таковая*. Столкновение очевидностей в естественном опыте всегда происходит в рамках горизонта, который не может затрагиваться модализацией (превращением бытия в видимость и т.п.) именно потому, что он и есть условие возможности модализации (Tengeli, 2013, 202). Это значит, что смысловой коллапс мира — это *невозможный опыт*, поскольку мир — не та или иная очевидность и не вещь, которую можно модализировать в единичном опыте, но само движение очевидностей и сам горизонт модализации: «Аподиктичной является достоверность бытия мира как мира» (Husserl, 2008, 256).

В этом рассуждении можно было бы увидеть феноменологический вариант опровержения идеализма, однако мысль Гуссерля движется в совершенно другом направлении. Характерное удвоение мира («достоверность бытия мира как мира») в приведенной цитате указывает на важнейший урок неудачного, как теперь выясняется, мысленного эксперимента по уничтожению мира — его *невозможность*. Она раскрывает различие мира *как такового* и вещей мира. Именно неудавшийся переход от модализации вещи в единичном опыте к модализации совокупного опыта мира демонстрирует, что в то время как *каждое сущее* мира находится во взвешенном состоянии между бытием и видимостью, мир не находится в этом состоянии потому, что он

как раз не есть *сущее мира* (которое только и доступно естественному опыту) (Gusserl', 2004, 194; Husserl, 1976a, 146). Мир не подвешивается, поскольку он и есть *сама подвешенность* вещей — движение очевидности и трансформация смысла. Напротив, идея объективной истины, принадлежащая исключительно естественной установке, «произрастает из потребности человеческой практики, из стремления предохранить то, что дано как просто-напросто сущее [...] от возможной модализации достоверности» (Gusserl', 2004, 236; Husserl, 1976a, 179). Другими словами, естественный опыт хочет «завернуть» вещи, заставить их застыть в качестве существующих и тем самым вырывает их из мира, превращая его в статичную совокупность объектов. Разрушение же какой-то статичной очевидности в естественном опыте всегда есть замещение ее другой статичной очевидностью. Таким образом, чтобы *остановить эту остановку* опыта, недостаточно подвесить *те или иные вещи* мира, поскольку *такое* подвешивание «лишь создает для каждой из них новый модус значимости на естественной почве мира» (Gusserl', 2004, 203; Husserl, 1976a, 153). В таком случае вернуть вещи миру можно лишь «разом» (*mit einem Schlage*) выведя из игры управляющее переходом от одной наивной очевидности к другой скрытое полагание мира (Gusserl', 2004, 203; Husserl, 1976a, 153), соответственно, приостановив вовлеченность в движение естественных данностей как погоню за тем, что будет надежно защищено от «возможной модализации достоверности». Эпохе высвобождает нас из переплетения (*Geflecht*) естественных очевидностей, позволяет занять позицию над их «взаимопроникновением» (*Ineinander*) (Gusserl', 2004, 203; Husserl, 1976a, 153), то есть конституирует установку «незаинтересованного наблюдателя» (Gusserl', 2004, 234; Husserl, 1976a, 178). Эпохе, тем самым, *тоже* вырывает нас из мира (подвешивается не просто та или иная мирская очевидность или та или иная «естественная значимость», подвешивается *сам их бесконечный переход друг в друга*, который и есть горизонт мира) но так, что этот выход из мира и *есть* вхождение в мир — бытие в мире *как мире*. Приостанавливая движение мира, феноменология впервые позволяет ему быть движением. Вовлеченность в мир вырывает нас из мира, ее приостановка возвращает нас в мир, так как интерес к миру не есть мирской интерес. Горизонт мира снова сам выходит за собственные пределы, хотя результат гуссерлевского мысленного эксперимента меняется на прямо противоположный — теперь он демонстрирует не возможность невозможности восстановить совокупную согласованность в опыте мира, а невозможность этой невозможности.

Сказанное проясняет, почему «мораль», извлекаемая Гуссерлем из невозможности мысленного эксперимента по уничтожению мира, заключается в необходимости совершить *эпохе* (Husserl, 2008, 258). Мир подвергается эпохе, *поскольку* он аподиктически достоверен. Ясный смысл обретает теперь и тезис из *Идей*, согласно которому эпохе в отношении любого полагания «совместимо с непоколебленной и даже непоколебимой — ибо очевидной — убежденностью в истине» (Gusserl', 2009, 99; Husserl, 1976b, 64). Невозможность модализации мира — это невозможность мира как непредметного условия возможности предметов, которое, следовательно, не может иметь места в том, что оно делает уместным. Мир есть аподиктическая проблематичность мирского сущего. Двусмысленность генерального тезиса — мир аподиктичен *как мир* — и есть эпохе. Мир невозможно подвесить из-за его аподиктической достоверности, но именно невозможность подвешивания мира подвешивает мир. Приведение к данности, которую невозможно проблематизировать, есть демонстрация неразрешимой проблемы. «Изначальные факты» поздней феноменологии Гуссерля являются вопросами без ответа, или, точнее говоря, вопросами, ответ на которые и заключается в невозможности ответа.

## 2.2. ОЧЕВИДНОСТЬ И СМЕРТЬ

Экспликация проблемы данности и данности проблемы в гуссерлевской феноменологии имеет своим исходным пунктом тезис о бесконечности мира и вещей. Бесконечное как то, вне чего всегда есть что-то еще, или как то, что выходит за собственные пределы, изнутри разрушает естественную понятность мира и делает возможным невозможное — опыт, в котором очевидность и проблематичность полностью совпадают.

Но может ли эта двусмысленность быть удержана, если феноменология, как это произошло у Хайдеггера, исходит из конечности опыта? Не изменяет ли конечность опыта смысл феноменологии как таковой?

На основе краткого сопоставления гуссерлевских описаний «предельного осуществления» с хайдеггеровским анализом феномена смерти, обосновывающим тезис о конечности опыта, я попытаюсь показать, что принцип конечности лишь разворачивает двусмысленность принципа всех принципов. Несмотря на то, что Хайдеггер отказывается от понятий данности и очевидности по ряду оснований, которые здесь нет возможности подробно обсудить (решающим хайдеггеровским аргументом против использования понятий очевидности, данности и сознания является непредметность исходного опыта),



двусмысленность опыта смерти, как он описан в «Бытии и времени», совершенно аналогична двусмысленности «предельного осуществления». В своем анализе я вынужденно ограничиваюсь *только* перспективой «фактической жизни» (если использовать термин из ранних лекционных курсов вместо «геральдического символа», как его назвал А. Г. Черняков (Khaidegger, 2001, 443), хайдеггеровской философии — *Dasein*) в ее темпоральной развернутости между рождением и смертью и почти полностью оставляю за скобками хайдеггеровские описания соприсутствия других и присутствия вещей в повседневном мире<sup>7</sup>.

Различение, из которого исходит Хайдеггер в своих описаниях смысловой структуры фактической жизни, аналогично гуссерлевскому различению интенции и осуществления, хотя и принципиально от него отличается. *Dasein*, по Хайдеггеру, *всегда уже есть* врученная ему *возможность*, которую всякий раз только предстоит *осуществить* (Khaidegger, 1997, 135; Heidegger, 2001, 135). Возможность здесь не имеет смысла того, что, будучи осуществлено, снимается в качестве возможности и становится действительностью, поскольку конститутивная черта фактической жизни состоит в *неосуществленности*. Устранение неосуществленности устраняет саму жизнь. Это означает, что «*Dasein* [...] пока оно есть, постоянно уже *есть* свое еще-не» (Khaidegger, 1997, 245; Heidegger, 2001, 245). Фактическая жизнь, другими словами, *есть* неравенство возможности и осуществления, структурно соответствующее гуссерлевскому неравенству подразумеваемого смысла и данности. Она *есть* чистый выход за собственные пределы, то есть собственный *горизонт* как *движение* его осуществления.

Поскольку *Dasein* всегда уже есть как то, чего никогда еще нет, оно тождественно собственной *проблематичности*. Мое существование в его фактичности, то есть поскольку оно *уже есть*, *есть* обращенный ко мне *открытый вопрос*, в который я «заброшен» (Khaidegger, 1997, 135; Heidegger, 2001, 135). Привести *Dasein* к феноменологической «данности» означает поэтому *показать его* в качестве *неразрешимой проблемы*. Двойное движение горизонта в «еще не» и «всегда уже» разрывает тождество субъекта (*Dasein* — не субъект, ибо оно не пребывает как подлежащее, а «всегда уже» еще не есть) и не допускает объективации, поскольку всегда от нее ускользает. Таким образом,

---

<sup>7</sup> Конечно, у Хайдеггера речь идет о моментах единой структуры, которые можно разделить лишь «аналитически».

как *возможность*, *Dasein* всегда только *становится* тем, что оно всегда уже есть.

Это становление, как показывает Хайдеггер, может осуществляться двояко. Я понимаю себя либо из осуществления возможности, либо из осуществления *возможности как возможности*. *Первое* — это моя «забота о сокрытии» (Borisov, 1998, 356) собственной проблематичности (горизонтности), которой удастся (точнее, «всегда уже» удалось) полностью заслонить *невозможность* снятия конститутивной неосуществленности фактической жизни всегда неполным в отношении жизненного горизонта осуществлением возможностей в повседневных хлопотах о вещах (Хайдеггер называет это способ существования *Dasein* «несобственностью» (*Uneigentlichkeit*) (Khaidegger, 1997, 43; Heidegger, 2001, 43). *Второе* — это «понимающее *возвращение* (курсив мой — М. Б.) в свою *бывшесть*» (Khaidegger, 1997, 326; Heidegger, 2001, 326), в котором *я впервые* (ведь нет никакого «индифферентного» начала, где мы бы делали выбор в пользу собственности или несобственности, так как несобственность *всегда уже выбрала нас*) *становлюсь собой как возможностью* (хотя я всегда уже ей был), выводя собственную горизонтность из «сокрытости» несобственностью (этот способ существования именуется «собственностью» (*Eigentlichkeit*)). Возможность учреждается собственным удвоением.

Собственное *осуществление* возможности как *возможности* или горизонта как такового — не что иное, как «возможная целостность» (*mögliche Ganzsein*) (Khaidegger, 1997, 235; Heidegger, 2001, 235) фактической жизни в соразмерном ей непредметном смысле, то есть *возможность* снятия конститутивной для жизни *горизонтной неполноты*, принципиально недоступная в повседневном модусе осуществления возможностей (Khaidegger, 1997, 235-237; Heidegger, 2001, 235-237). Но *возможной* осуществленностью жизни является *смерть* (Khaidegger, 1997, 237; Heidegger, 2001, 237), то есть *конечность* жизненного горизонта, которая, собственно, и *делает* его *горизонтом*, поскольку *ограничивает*. Так в деструкции конститутивного для феноменологии Гуссерля принципа бесконечности опыта Хайдеггер, фактически, вводит в игру гуссерлевскую идею предельного осуществления. Конечность *Dasein* означает, что «оно не имеет конца, где оно просто прекращается, но экзистирует конечно» (Khaidegger, 1997, 329; Heidegger, 2001, 329). Она должна, таким образом, пониматься из такого осуществления, которое приводит к *полной* «данности» горизонт как *горизонт* и *делает* *возможной* *возможность*. В таком случае смерть и есть *предельное осуществление* жизненного горизонта, учреждающее его

снятием и снимающее его учреждением. Смерть — это событие (*Er-eignis*) (Heidegger, 1999, 73-76), *превращающее* собственность (*Eigentlichkeit*) в *собственность* в осуществлении *невозможной* возможности.

Будучи своим «еще-не», фактическая жизнь *есть* выход за собственные пределы, соответственно, *возможность*, которая *не может быть* осуществлена, то есть устранена как *возможность*, поскольку жизнь *есть*. Следовательно, в феномене смерти фактическая жизнь уже не просто выходит за пределы того, что она «эмпирически есть», она выходит за пределы себя самой как *жизнь*. Это — выход за пределы выхода за пределы. Иначе говоря, в «предельном осуществлении» смерти *Dasein* выходит за пределы себя самого и *есть* свое умирание (Khaidegger, 1997, 262; Heidegger, 2001, 262). Смерть кажется чистой действительностью (полнотой) фактической жизни, снимающей ее потенциальный (горизонтный) характер. Она предстает, выражаясь гуссерлевским языком, той данностью, которая устраняет горизонт, полностью его осуществляя. Но поэтому смерть и есть возможность, не допускающая осуществления, поскольку жизнь *есть* — возможность невозможности жизни или невозможная возможность: «Смерть как возможность не дает *Dasein* ничего, что следовало бы “осуществить”, и ничего, чем оно как действительное само могло бы *быть*. Она есть возможность невозможности всякого отношения к [...], всякого экзистирования» (Khaidegger, 1997, 262; Heidegger, 2001, 262). Полнота фактической жизни, которой она сущностно является как выход за пределы самой себя, «как раз-таки уничтожает ее» (Khaidegger, 1998, 324-325). Понимать фактическую жизнь исходя из *возможности* смерти означает поэтому понимать жизнь из единственной возможности, которая, в отличие от других жизненных возможностей, *не может быть осуществлена*, то есть позволить жизни быть тем, чем она всегда уже является — чистой неосуществленностью как чистой *проблематичностью*. Подобно предельному осуществлению, смерть есть совпадение невозможности как чистой актуальности, исключающей потенциальность, и как чистой потенциальности, которая *не может быть* актуальностью. Смерть, как и предельное осуществление, *делает* горизонт жизни *возможным* в двух смыслах, поскольку она в качестве актуального осуществления *учреждает* горизонтную возможность, которой никогда еще нет (а не реализует *существующую, предшествующую осуществлению* возможность), и, *таким образом*, просто *оставляет* всегда уже *существующую* возможность *возможностью*, приостанавливая ее осуществление и выводя ее из полной «сокрытости» мнимой осуществленностью: «Бытие

к смерти как забегание в возможность прежде всего *делает возможной* эту возможность и как таковую ее высвобождает» (Khaidegger, 1997, 262; Heidegger, 2001, 262).

Хайдеггеровский аналог гуссерлевской очевидности в строгом смысле, конституирующей мир коллапсом мира, становится отчетливо виден. Хайдеггер неслучайно говорит о *достоверности* (*Gewißheit*) смерти, противопоставляя ее аподиктической очевидности в смысле философии сознания: «Принятие смерти за нечто достоверное (*das Für-wahr-halten des Todes*) — смерть *есть* всегда только своя собственная — другого рода и изначальное чем любая достоверность встречающегося внутри мира сущего, или формальных предметов, поскольку это достоверность бытия-в-мире»<sup>8</sup> (Khaidegger, 1997, 265; Heidegger, 2001, 265). Из этого следует, что «очевидность непосредственной данности переживаний, Я и сознания неизбежно должна уступать достоверности, заключенной в забегании-вперед (опыте смерти — М. Б.)»<sup>9</sup> (Khaidegger, 1997, 265; Heidegger, 2001, 265), другими словами, достоверности *чистого горизонта*. За хайдеггеровским отказом от принципа очевидности скрывается его радикализация. Смерть как *невозможная достоверная возможность* дает опознать в себе радикальную версию аподиктической фактичности, учреждающей горизонт и являющейся им самим. Поэтому вслед за Хельдом можно утверждать, что Хайдеггер как феноменолог продумал *принцип очевидности до конца* и тем самым открыл путь к преодолению *потери мира*, то есть *горизонтности* опыта (Kheľ'd, 2008, 212).

Это «продумывание до конца» в работах 20-х годов имеет почти буквальный смысл превращения очевидности в «бытие к концу» фактической жизни (Khaidegger, 1997, 245; Heidegger, 2001, 245). Смерть впервые делает мировой горизонт горизонтом (чистой неосуществленностью, «подразумеваемым смыслом» *как таковым*), ибо она снимает его *как горизонт* полнотой осуществления («осуществляющим смыслом» в значении *полной* «данности»), в которой горизонт полностью *выходит за собственные пределы*, превращаясь в *чистую данность* по ту сторону горизонта, а чистая данность полностью выходит за пределы себя самой, превращаясь в чистый горизонт по ту сторону данности. Горизонт *как горизонт*, данность *как данность* впервые становятся собой, только переставая быть собой, и перестают быть собой, только

---

<sup>8</sup> Перевод уточнен.

<sup>9</sup> Перевод уточнен.

становясь собой. Это *двойное*, как бы круговое движение, в известном смысле бесконечное из-за своей конечности, лишь выводит на свет двусмысленность принципа всех принципов. Полнота феноменализации горизонта есть полнота его ускользания от феноменализации, двойная игра открытия и сокрытия в опыте события.

Гуссерлевские и хайдеггеровские описания предельного феноменологического опыта, несмотря на их глубокие различия, сущностно сближает мотив абсолютного совпадения приведения к данности и проблематизации. Это совпадение и есть принцип всех принципов феноменологии. Феноменология *показывает проблематичность аподиктической фактичности*, в которую мы всегда уже судьбоносно «заброшены». Она должна позволить явиться сокрытому как сокрытому и тем самым открыть доступ к проблематичности жизни.

### 3. МЕТАБОЛИЗМ И ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ЖИЗНИ

Данность как проблема и проблема как данность — не есть ли это очередной тупик, в который себя загоняет философия? Не является ли тезис о проблематичности «аподиктической фактичности» всего лишь софизмом, позволяющим феноменологу уклониться от *ответа* на важнейшие вопросы, и, тем самым, от философской *ответственности*? Разве в жизненном мире, из которого так или иначе исходит феноменология, будь то мир «естественной установки» или повседневность, любые проблемы и вопросы не существуют, в конечном счете, лишь для того, чтобы исчезнуть?

Гуссерлевское описание естественного опыта как предвосхищающего полагания бытия (Husserl, 2008, 694-695) и хайдеггеровское толкование повседневности как заботы о сокрытии (Khaidegger, 1998, 292-293) раскрывают ситуацию самообмана и депроблематизации, конституирующей исходную фактичность нашего существования в мире. Феноменологическое и обыденное понимание естественности жизни сближает тезис о присущей жизни непроблематичности, которая, по меньшей мере, отождествляется с «телосом» естественного опыта.

Основатели феноменологии видели конститутивный момент естественной депроблематизации в неполном («предварительном», в гуссерлевской терминологии) осуществлении, поскольку оно принимается за полное и исходно нацелено, как они полагали, на уничтожение горизонтных возможностей. Феноменологическое значение неполного осуществления усматривается,

в таком случае, только в несостоятельности конституирующей его претензии на полноту. Эта несостоятельность раскрывает подвешенность естественной жизни *между* пустым и осуществляющим смыслом, своего рода тайное эпохе самих естественных интересов как *inter-esse*.

Отталкиваясь от описания метаболизма как конститутивного движения жизни у Ханса Йонаса<sup>10</sup>, я хочу в заключение показать, что это эпохе и есть то, «ради чего» существует *само естественное* (неполное) *осуществление*. Определяющая неполное осуществление «забота о сокрытии» (маскировка горизонтности) *есть* забота об *открытии* горизонта. Иначе говоря, неполное осуществление, скрывая открытость горизонта, *тем самым конституирует* ее, а не просто частично наполняет готовый смысл, выдавая свою неполноту за полноту. Несостоятельность или, во всяком случае, неполная состоятельность естественной претензии есть *ее собственный* «телос». Жизненные интересы заключаются в *inter-esse*, *двойной бухгалтерии* проблематизации и депроблематизации, а вовсе не в снятии проблем самом по себе. Обоснование этих тезисов позволит проблематизировать идею предельного осуществления.

Согласно Хансу Йонасу, живые организмы состоят из материи и, тем не менее, отличаются от нее (as cited in Mensch, 2017, 26). Поскольку материя, из которой они состоят, являет собой постоянно исчезающий поток, они должны постоянно заменять утраченную материю новой (as cited in Mensch, 2017, 26). Они, таким образом, независимы от тождества материи, но «зависимы от ее обмена» (as cited in Mensch, 2017, 26). Конститутивным движением жизни, следовательно, выступает *метаболизм* (as cited in Mensch, 2017, 26). Чтобы *быть*, живые организмы должны активно *заменять* утраченную материю. Это значит, что «организмы — это существа, чье бытие есть их собственное действие [...] бытие, которое они получают посредством этого действия, не есть нечто, отделенное от активности, посредством которой оно порождается, но продолжение самой этой активности» (as cited in Mensch, 2017, 26). Целью этой активности, другими словами, является не новая материя сама по себе, не тот или иной объект, в котором живое существо испытывает потребность,

---

<sup>10</sup> Указанием на интерпретацию метаболизма у Йонаса я целиком обязан Джеймсу Меншу, который в своей статье “Life and Reduction to the Life-world” показал значимость этой интерпретации для феноменологической концепции субъективности. Цитаты из Йонаса даются по статье Менша. Я отдаю себе отчет в исключительно рискованном и шатком характере аналогии, проводимой в дальнейшем между жизнью в биологическом и жизнью в феноменологическом смысле, но тем не менее хотел бы раскрыть ее эвристическое значение для феноменологии данности.

а сама активность как актуализация бытия жизни. Соответственно, для организма «нужда» означает нечто большее, нежели потребность в том или ином объекте. Его нужда в том, чтобы *быть* собственным *будущим*, конституировать *проблематическую открытость посредством снятия открытости*: «Эту необходимость (в обмене) мы называем “нуждой”, которая имеет место только там, где существование негарантировано и является собственной постоянной задачей» (as cited in Mensch, 2017, 26). Нужда, как ни странно, — это *нужда в нужде*. Непосредственная цель движения жизни — новая материя — есть лишь *необходимый посредник* между жизнью и *ней самой*: цель движения существует ради самого движения как цели. Материя позволяет движению жизни *отличаться от себя самого, полностью выходить за свои пределы в качестве собственного будущего*. Поэтому движение жизни не парит над материей, но есть метаболизм как мерцание — появление новой и исчезновение старой материи, избыточное, в то же время, по отношению к материальному миру в качестве неустранимого (пока жизнь *есть*) горизонта будущего (as cited in Mensch, 2017, 26-27). Телос жизни — оставаться *жизнью*, то есть не быть, а *становиться*.

Если интерпретировать это описание в терминах различения интенции и осуществления, обнаружится, что телеология жизни определяется не *осуществленностью*, а *осуществлением* интенции. В осуществлении возможностей жизни речь идет о том, чтобы сделать *осуществление возможным* — *оставить* осуществление *осуществлением*, и, следовательно, *неосуществленностью*. Реализация возможности, снимающая возможность, *есть дереализация* возможности, *делающая (оставляющая) ее возможностью*. «Смысл жизни» — в *двусмысленности*, то есть *самом переходе* от пустого смысла к осуществляющему. Основной жизненный интерес есть *inter-esse* как бытие между смысловыми полюсами. Интерес жизни состоит в *эпохе* — двойной бухгалтерии проблематичности и наивности.

Неполное осуществление поэтому имеет своим телосом собственную неполноту. Будучи рассмотрено в свете метаболизма, оно конституируется открытостью жизненного горизонта и одновременно конституирует ее. Последнее означает, что, несмотря на неполноту осуществления, на карту в нем поставлен *горизонт в целом*. Жизнь не может остаться жизнью — собственным *будущим*, — если потребность в новой материи не удовлетворяется. Это удовлетворение (осуществление как закрытие горизонта) делает горизонт *возможным (открывает его)* как смысловое пространство для осуществления,

поскольку осуществление *невозможно без открытости*. Иначе говоря, устранение нехватки материи возможно только благодаря этой нехватке, и в то же время *делает ее возможной*, тогда как простое «пребывание» при нехватке уничтожает ее. Проблема (горизонт) *есть чистый выход за собственные пределы*, и потому она *есть данность* (осуществление), данность *есть чистый метаболизм данности*, и потому она *есть проблема*. Проблема и данность *есть*, поскольку проблема раскалывает идентичность данности, а данность раскалывает идентичность проблемы. Они имеют тот же характер «между», что и непосредственное эпохе самой жизни: проблема конституирует данность как посредник *между данностью и данностью*, данность конституирует проблему как посредник *между проблемой и проблемой*.

Мерцание проблемы и данности, увиденное сквозь призму описания метаболизма у Йонаса, показывает, что проблема и в самом деле *является собственным исчезновением*. Она *есть*, соответственно, *становится проблемой*, лишь поскольку она *полностью скрывает себя неполной данностью*, ведь неполное осуществление есть «вопрос жизни и смерти» *проблемы в целом*. *Проблематичность* подразумеваемого смысла *есть его отношение к осуществляющему смыслу, снимающему проблематичность* — проблема существует лишь в полном выходе за пределы самой себя. Поэтому проблема, как и жизнь, *есть*, поскольку она непрозрачна для себя —, иначе говоря, невозможна без мерцающего посредника между ней и ней самой, раскалывающего ее идентичность, соответственно, поскольку она снова и снова полностью заслоняет себя данностью. Но, скрывая себя, проблема только и делает себя проблемой. Это самоскрытие, являющееся *самой жизнью*, всегда уже произошло и в то же время постоянно осуществляется.

Но если данность, скрывая проблему от проблемы, *тем самым делает ее проблемой*, почему жизнь «ближайшим образом и большей частью» слепа к двусмысленности неполного осуществления, то есть к своему *действительному интересу*? Неполное осуществление и его непосредственный «телос» *есть*, однако, то, чем жизнь *полностью захвачена*, и захвачена по праву, так как неполное осуществление конституирует проблематичность жизни. Жизнь *есть бегство от проблемы* (от самой жизни), делающее ее проблемой, и, таким образом, *возвращение к самой проблеме как не являющейся проблемой*. Забвение проблемы конституирует и одновременно разрушает ее. Но тогда возникает решающий вопрос: возможно ли обратное движение? Может ли проблематизация как *депроблематизация* стать депроблематизацией как *проблематизацией*,



хотя первое движение всегда уже является вторым, а второе — первым? В силах ли феноменология преодолеть трагическое в своей неизбежности самоослепление жизни?

Гуссерль и Хайдеггер предлагали в качестве пути реализацию невозможного — событийный опыт абсолютного совпадения тотальной реализации и тотальной дереализации жизненного горизонта, являющий собой коллапс привычного способа «осуществления интенций» и конституирующий, посредством «приведения к данности», мерцающую двусмысленность жизни. Несобственная двусмысленность жизни как подвешенность *между* «подразумеваемым» и «осуществляющим смыслом» («ни то, ни другое») становится самой собой только в собственной двусмысленности «мгновенного» мерцания этих смысловых полюсов («и то, и другое»).

Не предполагает ли, однако, «предельное осуществление» *полноту проблематизации*? Не заключается ли величайший урок феноменологической проблематизации мира в невозможности *полной проблематизации*? Конечно, перед лицом события невозможность — не аргумент против полной проблематизации, а довод за нее, но она все же не снимает вопрос о том, не существует ли и проблематизация ради собственной неполноты. *Актуальная полнота* проблемы — это гибель проблемы, тотальное «рассамопонячивание» (Chernavin, 2018, 223) снимает себя. Проблема *есть*, поскольку она неполна, и, следовательно, все еще *наивна*. Поэтому не только феноменология проблематизирует самопонятность, но и самопонятность *проблематизирует* феноменологию, и, не встречая этого «ответного удара», сама феноменология не может *быть*.

Полнота проблематизации означала бы конец философии в смысле *обретенного начала* философии. Совпадение начала и конца является лейтмотивом гуссерлевских и хайдеггеровских описаний опыта «предельного осуществления». Чистая проблема (начало как чистая неосуществленность) есть чистая данность (конец как полное осуществление).

Во *взаимной проблематизации* проблемы и данности речь идет, таким образом, о *жизни* самой феноменологии. Но что ей могла бы дать философская беспочвенность, или, во всяком случае, шаткость философской почвы (отсутствие *обретенного начала*), кроме дурной бесконечности?

Конститутивное значение неполного осуществления для открытости горизонта дает нам один — правда, лишь приблизительный, чтобы не сказать обманчивый, — намек. В неполном осуществлении на карту поставлен весь

горизонт, то есть возможность проблемы вообще. Во всякий раз неполном, наивном осуществлении начала философии это начало, тем не менее, *впервые делается возможным*. Чтобы открыть начало как горизонт, феноменолог скрывает и закрывает его — приводит начало к «данности». Для феноменолога, для философа в его движении к началу здесь и теперь на кону стоит жизнь и смерть философии. В *осуществлении* начала как начала оно, тем самым, *делается возможным* только благодаря *наивности*, то есть *неизначальности* этого осуществления. Начало, подобно смерти, оказывается здесь тем, из чего феноменология себя понимает, соответственно, тем, что она *есть*, поскольку оно *невозможно* и не представляет собой чего-либо, чем феноменология *действительно* могла бы *быть*. Философия есть искусство собственного умирания — *движение* к полной проблематизации, снимающей проблематичность — которое, однако, от *действительного конца* философии так далеко, как только возможно. Феноменологическое «решение» проблемы начала *оставляет* начало *проблемой*, так как оно *делает* его проблемой, соответственно, *учреждает* его. *Отступающе-заступающая* «решимость» феноменолога — бытие к началу *как* бытие к концу философии («и то, и другое»), поскольку она есть эпохе в отношении начала и конца («ни то, ни другое»).

Из сказанного следует, что не отказ от «предельного осуществления», а, скорее, двойная бухгалтерия двойных бухгалтерий предельного и неполного осуществления («ни то, ни другое, и, одновременно, и то, и другое») может быть стратегией феноменологической терапии *неустранимого* самоослепления жизни и самоослепления философии. Это означает, что феноменология должна вести двойную бухгалтерию не только в отношении «естественной установки», но и относительно *себя самой*. Она должна видеть в себе всего лишь *трансцендентальную иллюзию* полной проблематизации и, в то же время, *создавать эту иллюзию и ослеплять себя ей*. В самом деле, начало *есть иллюзия начала*, ведь его феноменализация, в которой оно только и существует, есть его самоскрытие. Феноменология — это мерцание трансцендентальной иллюзии как *необходимого* посредника между *началом и началом*, раскалывающего идентичность начала и потому конституирующего его. Начало, однако, есть не тождество этого посредника, а его обмен. Феноменолог не только ставит под вопрос начало, но и сам поставлен под вопрос началом. Закрытие горизонта начала *есть* его открытие. Поэтому феноменология должна быть полностью «заморожена» собственными утверждениями, то есть с полной серьезностью и ответственностью осуществлять *первичное*

*учреждение* начала, и, *тем самым*, подвергать эти утверждения эпохе. Она и полностью тождественна своим утверждениям, и полностью отлична от них. Феноменологические утверждения раскалываются *изнутри* началом как различием их догматического и *проблематического* смысла. Иначе говоря, феноменология *есть бесконечная имманентная самокритика*. Эта самокритика есть, следовательно, двойная бухгалтерия двойной наивности (естественной и трансцендентальной) и двойной проблематизации, в рамках которой соответствующие идентичности *взаимно проблематизируют друг друга*. Феноменология не парит над этими идентичностями, занимая суперкритическую позицию (которая невозможна, поскольку феноменология, в известном смысле, состоит из идентичностей, и которая сама была бы застывшей идентичностью), а есть их *обмен* — мерцающий «челночный» переход между ними. Феноменолог *зависит* от идентичностей, но не от их идентичности.

Антидотом против двух мощнейших и необходимых естественных и философских иллюзий, вытекающих из *полноты неполного осуществления* начала — решения и отрицания проблемы — может тогда стать своеобразная «метаболическая редукция». Совершая метаболическое эпохе, феноменология не решает проблему и не показывает отсутствие проблемы, а просто *показывает проблему*. Данность проблемы есть взвешенное состояние между решением и отрицанием проблемы. Философское решение проблемы заключается в том, чтобы *позволить ей оставаться проблемой*. Феноменолог принимает на себя ответственность, всегда уже врученную ему проблематичностью самих вещей, — ответственность за открытость философских вопросов. Ибо

...мир останется прежним,  
да, останется прежним,  
ослепительно снежным,  
и сомнительно нежным,  
мир останется лживым,  
мир останется вечным,  
может быть, постижимым,  
но все-таки бесконечным.  
И, значит, не будет толка  
от веры в себя да в Бога.  
...И, значит, остались только  
иллюзия и дорога.

*И. Бродский*

## REFERENCES

- Bernet, R., Kern, I., & Marbach, E. (1996). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Meiner.
- Borisov, E. (1998). Fenomenologičeskii metod Khaideggera [Heidegger's Phenomenological Method]. In M. Khaidegger, *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [Prolegomena to History of the Concept of Time] (345-375). Tomsk: Vodolei. (in Russian).
- Chernavin, G. (2013a). Teleologia soglasovannosti opyta v fenomenologii Gusserlya [The Teleology of Concordant Experience in Husserl's Phenomenology]. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 2(1), 28-47. (in Russian).
- Chernavin, G. (2013b). Erscheinung in der Schweben zwischen Sein und Schein: von Herbart zu Husserl. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 2(2), 7-16.
- Chernavin, G. (2018). *Neponyatnost samo soboi razumeiushegosya* [The Oddity of the Taken for Granted]. St Petersburg, Moscow: Dobrosvet. (in Russian).
- Chernyakov, A. (2001). *Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera* [Ontology of Time. Being and Time in Philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St Petersburg: Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola. (in Russian).
- Gusserl', E. (2004). *Krizis evropeiskikh nauk i transcendentalnaja fenomenologija. Vvedenie v fenomenologičeskuiu filosofiju* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. The General Introduction to Phenomenological Philosophy]. Moscow: Vladimir Dal. (in Russian).
- Gusserl', E. (2009). *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologičeskoi filosofii. Kniga pervaja* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Book I]. Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Gusserl', E. (2010). *Karteziansie Meditatsii* [Cartesian Meditations]. Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Gusserl', E. (2011). Issledovanija po fenomenologii i teorii poznanija [Investigations in Phenomenology and Theory of Knowledge]. In *Logičeskie issledovanija* [Logical Investigations]. Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Gusserl', E. (2018). *Ideja fenomenologii. Pjat lekcii* [The Idea of Phenomenology. Five Lectures]. St Petersburg: Gumanitarnaja Akademija. (in Russian).
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Bd.II. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass. 1926-1935*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, I. (2006). *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh. Tom 2. Chast 1. Kritika chistogo razuma* [Works in German and Russian. Volume 2. Part 1. Critique of Pure Reason]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1997). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1998). *Prolegomeny k istorii ponatiya vremeni* [Prolegomena to History of the Concept of Time]. Tomsk: Vodolei. (in Russian).
- Khaidegger, M. (2001). *Osnovnye problemy fenomenologii* [The Basic Problems of Phenomenology]. St Petersburg: Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola. (in Russian).
- Khel'd, K. (2008). Khaidegger i printsip fenomenologii [Heidegger and the Principle of Phenomenology]. In *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii* [Annual for Phenomenological Philosophy] (190-220). Moscow: RGGU. (in Russian).
- Khel'd, K. (2010). Problema Boga v fenomenologii Edmunda Gusserlya [God in Edmund Husserl's Phenomenology]. In *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii* [Annual for Phenomenological Philosophy] (15-30). Moscow: RGGU. (in Russian).
- Marion, J.-L. (2014). Nashyshennyi fenomen [Saturated Phenomenon]. In A. Yampolskaya & S. Sholokhova (Eds.), *Postfenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii I za ee predelami* [Postphenomenology: New Phenomenology in France and Beyond] (63-99). Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Mensch, J. (2017). Life and the Reduction to the Life-World. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 6(2), 13-29.
- Tengeli, L. (2013). Neobkhodimost fakticheskogo u Aristotelya i Gusserlya: dva osnovopolozheniya metafiziki [Necessity of a Fact in Aristotle and Husserl: Two Foundations of Metaphysics]. *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii* [Annual for Phenomenological Philosophy] (190-208). Moscow: RGGU. (in Russian).
- Tengelyi, L. (2007). *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer.
- Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Alber: Freiburg-München.
- Yampolskaya, A. (2018). *Iskusstvo fenomenologii* [The Art of Phenomenology]. Moscow: RIPOL klassik. (in Russian).