

В И Б Л И О Т Н Е С А    И Г Н А Т И А Н А  
Б О Г О С Л О В И Е ,    Д У Х О В Н О С Т Ъ ,    Н А У К А

Хавьер Субири

# ЧУВСТВУЮЩИЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Часть I: Интеллект и реальность



Фонд Хавьера Субири



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Москва

2006

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (S.J.) — председатель

Анатолий Ахутин

Владимир Бибахин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (S.J.)

Андрей Коваль — ученый секретарь

о. Рене Марिशаль (S.J.)

Николай Мухелишвили

Дмитрий Спивак

### **Хавьер Субири**

Чувствующий интеллект. *Часть I: Интеллект и реальность* / Пер. с испанского Г.В. Вдовиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 304 с.

**Xavier Zubiri.** *Inteligencia Sentiente (Inteligencia Sentiente : Inteligencia y Realidad, Inteligencia y Logos, Inteligencia y Razón).*

Хавьер Субири (Xavier Zubiri, 1898–1983) — выдающийся испанский философ, создатель ноологии — особого «метафизического» варианта феноменологической философии. В начале своей философской биографии опирался на идеи Гуссерля; автор первого в Европе исследования о Гуссерле, написанного не на немецком языке. На зрелом этапе творчества пришел к осознанию недостаточности как гуссерлевского идеализма, так и хайдеггеровской герменевтики. Собственным делом Субири стало радикальное переосмысление основных понятий феноменологии и всей традиционной европейской философии в контексте принципиально нового понимания того соответствия, которое устанавливается между интеллектом и вещной реальностью.

«Чувствующий интеллект» — главный труд Субири, опубликованный в последние годы жизни философа (1980–1983). Включает в себя три исследования: «Интеллект и реальность», «Интеллект и логос», «Интеллект и разум». Суть этой работы сам автор суммировал следующим образом: «Человеческое постижение формально есть чистая актуализация реального в чувствующем интеллекте». В этом томе публикуется первая часть трилогии: «Интеллект и реальность».

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

© Fundación Xavier Zubiri (Madrid). Труды и переводы трудов Хавьера Субири.

© Antonio González. Предметный указатель.

© Г.В. Вдовина, перевод, 2006.

ISBN 5-94242-016-5

## Содержание

ХАВЬЕР СУБИРИ: ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО .....	v
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СУБИРИ.....	xiii
1. Истоки и цели феноменологии Субири .....	xiii
2. Объективистская феноменология.....	xv
3. Трансформация феноменологии.....	xvii
4. «Метафизическое преодоление феноменологии» .....	xx
5. Ноология и метафизика.....	xxvii
ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ.....	xxxi

*Хавьер Субири*

### **ЧУВСТВУЮЩИЙ ИНТЕЛЛЕКТ**

Пролог .....	3
--------------	---

#### **Часть первая**

#### **Интеллект и реальность**

<i>Глава первая.</i> Постижение как акт: схватывание .....	9
<i>Глава вторая.</i> Чувственное восприятие .....	15
§ 1. Чувствование.....	16
§ 2. Формальная структура чувствования .....	18
§ 3. Структура процесса чувствования .....	25
<i>Глава третья.</i> Модусы чувственного восприятия .....	30
§ 1. Восприятие как раздражимость .....	31
§ 2. Схватывание реальности.....	35

---

<i>Глава четвертая. Структура восприятия реальности:</i>	
чувствующее постижение .....	52
§ 1. Впечатление реальности .....	52
§ 2. Структура впечатления реальности .....	71
<i>Глава пятая. Сущностный характер</i>	
чувствующего постижения .....	99
§ 1. Что такое актуальность .....	102
§ 2. Актуальность как постижение.....	106
§ 3. Актуальность как впечатление .....	113
§ 4. Формальное единство чувствующего постижения.....	117
<i>Глава шестая. Идея реальности постигнутого</i>	
в чувствующем постижении .....	144
§ 1. Реальность .....	146
§ 2. Реальное.....	153
§ 3. Бытие реального .....	164
<i>Глава седьмая. Реальность в чувствующем постижении:</i>	
реальная истина .....	174
§ 1. Реальная истина .....	175
§ 2. Измерения реальной истины .....	182
<i>Глава восьмая. Первичный модус постижения:</i>	
изначальное схватывание реальности.....	189
§ 1. Что такое постижение .....	189
§ 2. Что такое модализация.....	193
§ 3. Первичное схватывание реальности .....	197
<i>Глава девятая. Позднейшие модусы постижения.....</i>	203
§ 1. Что значит быть позднейшим .....	203
§ 2. Позднейшие модусы актуализации .....	205
§ 3. Позднейшие модусы постижения .....	210
<i>Глава десятая. Чувствующее постижение</i>	
и человеческие структуры чувствования.....	214
<b>ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ .....</b>	<b>219</b>

## **Хавьер Субири: жизнь и творчество**

Хавьер Субири Апалатеги — один из самых оригинальных мыслителей нашего времени. Следуя путем, проложенным Гуссерлем и Хайдеггером, он в своей философии идет дальше сознания и существования — к первичному схватыванию реальности. Это позволяет Субири прийти к новой идее интеллекта и к новой идее реальности. Именно здесь закладывается основание нового философского мышления. Отправляясь от анализа чувствующего интеллекта, Субири сумел затронуть практически все фундаментальные темы классической философии: от материи до свободы, от эволюции до проблемы воли, от истории до проблемы Бога. Это величественный философский синтез, который еще предстоит осмыслить с надлежащей полнотой, приложив его к новым областям знания и выводя на новые уровни радикального философствования.

Хавьер Субири родился в г. Сан-Себастьян (Доности) в 1898 г. После окончания в родном городе колледжа Санта Мария (1905–1015), Субири приступает к изучению философии и богословия в семинарии Мадрида. В столице он живет в пансионе и посещает занятия в качестве приходящего студента. Здесь же, в Мадриде, Субири испытал первые философские влияния, сыгравшие решающую роль в его становлении как философа. Особенно важное значение имела для него встреча с Хосе Ортегой-и-Гассетом в начале 1919 г. Ортега познакомил Субири с основными направлениями европейской философии, в первую очередь с феноменологией Гуссерля. Это главная точка отсчета для понимания дальнейшей эволюции мышления Субири. Ортега обратил внимание на тот факт, что с Гуссерлем в философию входит третья метафора, идущая дальше

античной метафоры человека как части универсума и дальше нововременной идеи сознания как вместилища целого мира. Поверх грандиозных метафизических теорий древности и Нового времени, Гуссерль вознамерился вернуться к самим вещам, чтобы от них получить элементы философии, свободной от неоправданных допущений. Гуссерлевский анализ сознания выявляет конститутивную соотнесенность ноэтического полюса сознания с его ноэматическим полюсом, соотнесенность субъекта с объектом. Интенциональность сознания препятствует его субстантивации и открывает, по убеждению Ортеги, а также молодого Субири, возможность новых горизонтов философствования.

В 1920–1921 гг. Субири изучал философию в Высшем Институте философии Католического университета Лувена. В ноябре 1920 г. он ненадолго переезжает в Рим, где защищает докторскую диссертацию по богословию. В Лувене Субири познакомился с Л. Нозлем и другими профессорами, заинтересованными в раскрытии всех потенциальных возможностей мысли Эдмунда Гуссерля. Философия Гуссерля, под воздействием которой в ту пору совершалось преобразование философской панорамы в Европе, стала предметом дипломной работы, представленной Субири в феврале 1921 в Лувене и озаглавленной: «Проблема объективности в *Логических исследованиях* Э. Гуссерля, I: Чистая логика». 21 мая того же года Субири защитил в Центральном Мадридском университете докторскую диссертацию по философии, которая была написана под руководством Ортеги и называлась: «Очерк феноменологической теории суждения». Эта диссертация, опубликованная, с некоторыми изменениями, в 1923 г., стала первой посвященной Гуссерлю работой не на немецком языке. В ней Субири занимает в рамках феноменологического движения свою личную позицию, которую можно было бы назвать «объективистской». В том же 1921 г. Субири был рукоположен в сан священника в г. Памплона.

В 1926 г. Субири выиграл конкурс на замещение вакантной должности и становится преподавателем кафедры истории философии при философско-филологическом факультете Центрального Мадридского университета. В те годы вместе с ним работала группа замечательных мыслителей, распавшаяся после гражданской

войны. К ней принадлежали Ортега-и-Гассет, Адольфо Бонилья Сан-Мартин, Мануэль Б. Коссио, Хулиан Бестейро, Мануэль Гарсиа Моренте... В 1929 г. Сублири отправляется во Фрайбург для продолжения образования. Там он слушает лекции Гуссерля и Мартина Хайдеггера. Недавняя публикация «Бытия и времени» представила Хайдеггера как философа, который продолжил и радикализировал гуссерлевскую феноменологию. Сознание, как его мыслил Гуссерль, отныне лишилось своей роли фундаментального основания, ибо конститутивная взаимосвязь человека и мира, как показал Хайдеггер, дана уже в самой «эк-зистенции». Экзистируя, оказываясь лицом к лицу с ничто и смертью, человек понимает, что вещи есть, но могли бы и не быть; и таким образом перед ним раскрывается бытие вещей. Это раскрытие, несомненно, обнажает бытие вещей (но не само бытие), однако оно возможно только в человеке как экзистирующем существе, которое поэтому представляет собою «здесь-бытие», *Dasein*. Сублири горячо приветствовал эту радикализацию феноменологии, но в то же время сохранял критическую позицию по отношению к идеям Хайдеггера, которую однажды имел возможность высказать немецкому философу. Хайдеггеровское вопрошание о бытии, исходящее из ничто, отражает, с точки зрения Сублири, живучесть старых философских идей богословского происхождения, которые были характерны для всего Нового времени. Позднее Сублири скажет, что за бытием стоит реальность, схваченная в непосредственном контакте с вещами.

Возможно, эти интересы созвучны некоторым занятиям Сублири в те годы. В 1930 г. он живет в Берлине, где, помимо других людей, сводит знакомство с Эйнштейном, Шрёдингером, Цермело и Йегером. В этот период Сублири прилагает значительные усилия к тому, чтобы разобраться в последних достижениях физики и в их последствиях для философии. Новая физика Эйнштейна и Планка произвела революцию в общей картине нашего знания. Общая и специальная теория относительности поставила под вопрос классические представления о пространстве и времени: отныне они предстают в непосредственной связи с массой и движением. Но и сама идея материи радикально преобразуется с появлением квантовой механики. В ходе своей философской эволюции Сублири не

остаётся в стороне от этих перемен, но стремится интегрировать их в собственное мышление. В самом деле, Субири полагал, что эти изменения в научном мире, параллельные тем изменениям, которые совершались в то время также в мире искусства и культуры в целом, нуждаются в совершенно новом философском инструментарии; а обрести его возможно только при условии, что открытия Гуссерля и Хайдеггера будут возведены на качественно иной философский уровень.

В 1931 г. Субири возвращается на прежнюю кафедру в Мадриде. Наступает эпоха бурных политических событий, начиная с провозглашения, в апреле того же года, Второй Испанской республики. В этот период Субири пишет некоторые работы, кардинально значимые для понимания его дальнейшего философского пути. Будучи преподавателем кафедры истории философии, он получает возможность предпринять пересмотр всей истории западного мышления и поставить под вопрос некоторые из его наиболее укоренившихся допущений. Важнейшие понятия западной философии — такие, как субстанция, бытие или *логос*, — начинают подвергаться сомнению. С 1935 г. Субири находился в Риме, куда он отправился, чтобы добиться снятия священнического сана. В марте 1936 г. Субири женился в Риме на Кармен Кастро Мадинавейтья, дочери Америко Кастро. Субири воспользовался пребыванием в Риме для того, чтобы заняться изучением восточных языков под руководством о. Деймеля в Папском Библейском институте. С началом гражданской войны чете Субири стало трудно оставаться в фашистской Италии. Последовал новый переезд, на этот раз в Париж, где Субири читает курсы лекций в Католическом институте и изучает лингвистику под руководством Бенвениста. В Париже он оставался до конца гражданской войны в Испании и начала Второй мировой войны, за которым последовала оккупация Франции нацистскими войсками.

По возвращении в Испанию жизнь четы Субири складывалась нелегко. Несмотря на то, что Субири удалось получить место на прежней кафедре, епископ Мадрида добился его удаления из столицы. Субири принимает предложение продолжить преподавательскую деятельность в Барселоне. Однако вскоре он убедился в не-

возможности свободно заниматься философией в университетской обстановке тех лет и в 1942 г. подал прошение о переводе его на должность внештатного преподавателя, что фактически означало окончательный уход из университета. Субири вернулся в Мадрид и приступил к чтению частных курсов. Вскоре после того, в 1944 г., он опубликовал первое издание книги «Природа, история, Бог»: одного из самых влиятельных произведений в испанской философии XX в. В 1946 г. Субири совершает краткую поездку в Соединенные Штаты, где читает лекцию в Принстонском университете на тему: «Реальное в математике». В 1947 г. в Мадриде, под патронажем Банка Уркихо, было основано «Общество исследований и публикаций» под председательством Субири. «Общество» стало новым интеллектуальным центром, где Субири мог излагать свои мысли и обсуждать их с растущей группой учеников, среди которых нужно упомянуть таких интеллектуалов, как Педро Лаин Энтральго или Хосе Лопес Арангурен. Опубликованный в 1953 г. «Сборник трудов в честь Хавьера Субири» ознаменовал собою начало публичного признания. Тем не менее, философское мышление Субири оставалось неизвестным вне узкого круга лиц. В течение многих лет Субири почти не печатался. Его устные лекции, однако, отражают происходившее с 1944 г. вызревание его собственной философии, уходящей корнями в то, что Субири называет впечатлением реальности. Концепция впечатления реальности, выразившая в себе субирианскую радикализацию хайдеггеровского «постижения бытия», позволила Субири выработать собственные понятия, альтернативные важнейшим понятиям классической философии. Классическая философия, по мысли Субири, «субстантивировала» и «онтизировала» реальность, одновременно с этим последовательно «логизировав» постижение. В качестве альтернативы античному и современному *логосу*, Субири предлагает концепцию чувствующего интеллекта; в качестве альтернативы античной субстанции и современному субъекту — новую идею реальности как субстантивной структуры. Из этой идеи возникает новое, не-субъектное, видение человеческой личности. Этот новаторский философский проект получил первое целостное выражение в трудной книге «О сущности», опубликованной в 1962 г.

Более доступной для широкой публики и чрезвычайно популярной среди студентов, изучающих философию, стала вторая книга Субири — «Пять лекций по философии». В ней, однако, Субири воздержался от изложения собственных идей. В 1970 г. выходят два тома второго «Сборника трудов в честь Хавьера Субири»; в подготовке сборника приняли участие большинство испанских интеллектуалов того времени. В рамках «Общества исследований и публикаций» в 1971 г. был образован семинар Хавьера Субири. На этом семинаре Субири обсуждал свои идеи с самыми близкими учениками; они имели возможность наблюдать за тем, как эти идеи развивались и обогащались новыми оттенками. В это время Субири приступает к систематическому исследованию человеческого интеллекта, которое послужило подготовительным этапом в создании главного произведения философа. Но его интересуют и многие другие темы: философская антропология, проблемы пространства, времени и материи; динамичная структура реальности, а также философия религии и богословие: темы, по которым он в 1973 г прочитал курс в Григорианском университете Рима. На следующий год семинар Хавьера Субири начинает публикацию издания «Realitas»; вышли в свет три объемистых тома, предлагающих вниманию широкой публики работы Субири и его учеников. Личность Субири начинает получать широкое общественное признание. В 1979 г. правительство Федеративной Республики Германия наградило Субири Большим крестом за заслуги (*Das Grosse Verdienst Kreuz*); в 1980 г. ему был присвоен титул доктора *honoris causa* университета Деусто (в Бильбао). В 1982 г. Субири, вместе с Северо Очоа, была присуждена премия Рамона-и-Кахаля за исследовательские заслуги.

Новаторским событием в философии явился выход в свет в 1980 г. первого тома главного труда Субири: «Чувствующий интеллект». За первым томом, «Интеллект и реальность», последовали «Интеллект и логос» (1982) и «Интеллект и разум» (1983). В этой трилогии Субири не только разрешает многочисленные сомнения, оставшиеся после книги «О сущности», но и предоставляет возможность систематически понять свою философию прежних лет с позиций более зрелого мышления. После публикации «Чувствующего

интеллекта» все вопросы о так называемом «наивном реализме» Субири были окончательно закрыты. Реальность — это формальность вещей в восприятии, а не зона вещей «по ту сторону» восприятия. С этой точки зрения Субири может утверждать, вопреки всей философии Нового времени, что цвета, например, совершенно реальны, потому что они актуализируются в нашем зрительном восприятии как некое «само по себе», независимое от нашего восприятия. Правда, это не решает вопроса о том, что представляют собой цвета по ту сторону восприятия. Именно это и должен исследовать разум. Что же касается формальности реальности, она служит отправным пунктом для вопрошания о глубинной реальности вещей. Речь идет не о прыжке в реальность и не о наведении мостов к реальности, а об углублении в реальность. Именно поэтому Субири имеет право утверждать, что наука — не просто накопление понятий, сконструированных для манипулирования вещами. Наука есть нечто гораздо большее: колоссальное усилие по углублению в реальность, уже актуализированную в восприятии. Тем не менее, труд Субири об интеллекте не претендует быть философией науки; он представляет собой анализ человеческого постижения во всех его формах, от научных до художественных, от самых утонченных до самых обыденных и тривиальных.

В 1983 г. когда силы Субири уже были подточены болезнью, он принимается за написание новой книги «Человек и Бог», завершить которую ему было не суждено. 21 сентября 1983 г. Субири скончался в Мадриде. Его последователи из семинара Хавьера Субири, а затем из Фонда Хавьера Субири начали публикацию трудов философа. Первую из них — «Человек и Бог» (1984) — подготовил к выходу в свет Игнасио Эльяжуриа, один из самых близких к Субири людей. За этой публикацией последовали многие другие; благодаря им читающая публика постепенно обретает доступ к творчеству Субири, которое в значительной мере оставалось доступным только для его ближайшего окружения. Так, были опубликованы следующие труды: «О человеке» (1986), «Динамичная структура реальности» (1989), «О чувствовании и волении» (1997), «Философская проблема истории религий» (1993), «Фундаментальные проблемы западной метафизики» (1994), «Пространство, время, материя» (1996), «Богослов-

ская проблема человека: христианство» (1997), «Человек и истина» (1999). В 2000 г. увидели свет «Ранние сочинения» (1921–1926); в 2001 г. — «О реальности»; в 2002 г. — «О проблеме философии и другие работы» (1932–1944). Хотя некоторые тексты еще остаются неопубликованными, сегодня уже можно познакомиться с философским мышлением Хавьера Сублири и использовать все те возможности, которые оно открывает, как сказал бы сам Сублири, для интеллектуальной жизни «на высоте времени».

## Феноменология Субири

Субири, наряду с Ортегой, был тем человеком, благодаря которому феноменология получила известность и признание в Испании. Именно феноменология задает контекст, в который с необходимостью встраивается мышление Ортеги и Субири.

Что касается Субири, исследования последних десятилетий<sup>1</sup> убедительно показали: начиная с самых первых работ и до периода зрелости Субири находил в феноменологии источник вдохновения для собственных философских поисков. В этом нет ничего странного, если принять во внимание, что все три его учителя — Гуссерль, Ортега и Хайдеггер — принадлежали к этому кругу, и что сам Субири прямо признавал свою связь с феноменологией<sup>2</sup>.

### 1. Истоки и цели феноменологии Субири

Вообще говоря, происхождение феноменологии Субири представляется ясным: в своей диссертации (защищенной в Мадридском университете в 1921 г.) он ссылается на Ортегу как на «проводника феноменологии Гуссерля в Испании»<sup>3</sup>. Историки феноменологии

---

<sup>1</sup> A. Pintor-Ramos, «Zubiri y la fenomenología»; в: *Realitas* III-IV (1979), pp. 389–565; «La maduración de Zubiri y la fenomenología», в: *Naturaleza y Gracia*, vol. XXVI/2–3 (1979), pp. 299–353; *Realidad y verdad*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1994; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Barcelona, Labor, 1986.

<sup>2</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987 (9ª ed.), pp. 13–14.

<sup>3</sup> X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, 1923, p. 8.

тоже считают, что феноменология стала известна в Испании благодаря Ортеге<sup>4</sup>.

Тем не менее, уже отмечалось, что «вряд ли Субири впервые узнал о Гуссерле только из лекций Ортеги»<sup>5</sup>. Разговоры о нем шли и ранее 1919 г.; так что Субири наверняка имел доступ к феноменологии через других людей, и в первую очередь через профессора Лувенского университета Л. Ноэля, руководившего дипломной работой Субири на тему: «Проблема объективности у Э. Гуссерля»<sup>6</sup>. Кроме того, обратим внимание на тот факт, что исходная позиция, которую занимает Субири в отношении к творчеству Гуссерля — по крайней мере, вначале, — несколько иная, нежели позиция Ортеги: если Ортега отправляется от «Идей», то Субири — от «Логических исследований».

Но хотя Субири, вероятно, впервые услышал о феноменологии не из уст Ортеги, это не означает, что в своем обращении к ней он не искал того же, что и Ортега: выхода из современного идеализма, возможности избежать впадения в старый реализм, преобразования в самой феноменологии, которые реабилитировали бы метафизическую перспективу.

Ортегу и Субири, несомненно, связывали подлинные отношения учителя и ученика; и это проявилось также в своеобразном способе усвоения феноменологии. Но прежде всего Субири испытал воздействие того ортеговского «излучения», которое побуждало к поискам выхода из ситуации крушения европейского модерна, из ощущавшегося жизненного и культурного кризиса. В такой перспективе Ортегу и Субири не вполне удовлетворяли ни Гуссерль, ни Шелер. Субири рассказывал: «Много лет назад, во время прогулки по шос-

---

<sup>4</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague, Nijhoff, 1969 (2. ed.), II, p. 611.

<sup>5</sup> A. Pintor, «El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 10 (1983), 55–78, p. 72–73; «Zubiri y la fenomenología», 398–401.

<sup>6</sup> D. Gracia, *Voluntad de verdad*, pp. 51–66; A. Pintor-Ramos, «El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 10 (1983), 55–78; «Zubiri y los inicios de la fenomenología en España», в: J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 285–295.

се Сумаи, Ортега говорил мне: 'Бедный Шелер; он не метафизик. Правда, он набрасывает философический покров на вещи; но не более того'. По сходным причинам ему никогда не доставляла полного удовлетворения феноменология Гуссерля»<sup>7</sup>.

Если Ортега искал в феноменологии преодоления идеализма, и при этом начал с «Идей», становится понятным, почему, по его словам, он оставил ее, как только принял<sup>8</sup>. Ведь если феноменология не освобождает нас от идеализма, нужно ее оставить, исправить или преобразовать. Таков конечный результат процесса ассимиляции феноменологии у Ортеги и Сублири.

Не намереваясь входить в историографические подробности, я хочу привлечь внимание к тому повороту, который совершает феноменология у Сублири. Мне хотелось бы дополнить историческое описание происхождения феноменологии Сублири, ответив не только на вопрос о том, откуда она взялась, но и — прежде всего — куда движется Сублири вместе с феноменологией, в каком направлении он своеобразно трансформирует ее, какую преследует цель и каких достигает результатов.

## 2. Объективистская феноменология

Сублири познакомился с Ортегой в 1919 г., а с Ноэлем — по прибытии в Лувен в 1920 г. Так он оказался между Ортегой и Ноэлем — руководителями диссертации и дипломной работы. Сублири написал свои феноменологические работы в 1921 г: диплом — об объективности у Гуссерля (в Лувене), диссертацию — о феноменологической теории суждения (в Мадриде). При этом он отталкивался непосредственно от феноменологии Гуссерля, взятой в *объективистской* формулировке «Логических исследований», далекой от всякого идеализма. Опираясь на нее, Сублири попытался дать ответ на «банкротство» субъективизма Нового времени<sup>9</sup>. В этих текстах раннего периода (1921–1928) чувствуется сильное влияние наставника — Гуссерля:

---

<sup>7</sup> X. Zubiri, в *El Sol*, 8 марта 1936.

<sup>8</sup> J. Ortega, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1970 (3<sup>a</sup>), VIII, p. 273.

<sup>9</sup> X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, p.16.

вплоть до того, что его феноменология может считаться фундаментом собственного философского дела Субири.

На что было направлено это дело? С самого начала своего пути Субири отчетливо сознавал, что *философия модерна* потерпела крах. Его причина заключалась в том, что характерный для Нового времени «критический» подход привел к «идеизму». Этот термин обнимает собою все формы «философии сознания» (эмпириристские, рационалистические, идеалистические). Они опираются на сознание в поисках доступа к реальности, но с легкостью приводят к «кризису»: к скептицизму, потому что ищут опору в понятиях и идеях *разума*, как если бы этот обходной маневр мог позволить им решить проблему утраты радикальной связи с вещами и *отсутствия основания* в реальности.

Многие интерпретировали эту субирианскую критику философии Нового времени как невольное впадение в старый реализм. Но Субири не принимает и мнимого решения проблемы, предлагаемого «реализмом» (классическим или критическим). В самом деле, он констатирует в нововременном философском процессе неоправданный и некритический переход от «объекта» к «реальности» и, как следствие, противостоит некритическому же отождествлению уровня объектов с реальностью.

Итак, Субири не принимает ни «реализма», ни «идеализма»: по той простой причине, что речь идет о двух противоположных *объяснениях* одной и той же проблемы. Именно в этом пункте феноменология Гуссерля предлагает путь к решению: встать на другой, более радикальный философский уровень — на уровень «описания», предшествующий всем возможным «объяснениям» (реалистическим или идеалистическим).

Феноменология Гуссерля предлагала *описательный* подход к феноменам, отказ от любых опосредующих объяснений, способных исказить изначальное проявление данных. Только благодаря возврату к предварительному описанию феноменов возможно преодолеть тиранию всяческих объяснений. Такой способ восприятия феноменологии со стороны Субири получил название «объективизма»; под ним понимается задача «сущностного и непредвзятого описания данных, относящихся к проблеме».

Это своеобразное использование объективистской феноменологии, вдохновленное «Логическими исследованиями» Гуссерля и нацеленное на преодоление как традиционного реализма, так и современного идеализма, обязывало Субири отвергнуть также ту идеалистическую форму, которую придал ей сам Гуссерль, начиная с «Идей». По словам Субири, Гуссерль «заходит слишком далеко в утверждении автономного характера интенциональности; это превратит феноменологию в разновидность идеализма»<sup>10</sup>.

Докторская диссертация Субири «Очерк феноменологической теории суждения» (защищена в 1921 г. и опубликована в 1923 г.) стала, насколько известно, первой работой о феноменологии не на немецком языке. Она сыграла свою роль в процессе усвоения феноменологии и внесла несомненный вклад в «философию чистой объективности» на феноменологической основе. В этой работе Субири решительно отвергает идеализм и субъективизм и отстаивает объективизм, утверждая сущность как идеальность (отделенную от реальности) и настаивая на интенциональном присутствии феномена сущности в сознании.

Совершенный в феноменологии «возврат к вещам» предварялся объективизмом Больцано и Brentano и даже разделялся различными философскими течениями: материализмом, позитивизмом и прагматизмом<sup>11</sup>. Но это общее усилие по достижению мира объективности обретает философскую зрелость только в феноменологии.

### 3. Трансформация феноменологии

С 1928 г. начинается второй этап, который продлится до 1944 г. — года опубликования книги «Природа, история, Бог». В ней влияние Ортеги<sup>12</sup> и открытый Хайдеггером новый горизонт побудили Субири

---

<sup>10</sup> X. Zubiri, *Le Problème de l'Objectivité d'après Ed. Husserl*, p. 21.

<sup>11</sup> См. Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, pp. 29–30.

<sup>12</sup> D. Gracia, *Voluntad de verdad*, pp. 51–66 (Диего Грасиа считает, что Хайдеггер вытеснил Ортегу); A. Pintor, «El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10 (1983), 55–78.

выявить «нововременную» недостаточность, которая присутствует у Гуссерля, и радикализировать феноменологию в поисках того дологического (доконцептуального, дорационального) уровня, в котором укоренено и утверждено сознание.

Этот второй этап был назван «онтологическим», потому что в это время внимание Субири, под вдохновляющим воздействием феноменологии, сосредоточивается уже не на проблеме данной сознанию объективности, а на онтической структуре вещей. Субири замечает объективистскую феноменологию онтологической: «конституированием философской области онтологического типа»<sup>13</sup>. На этом этапе решающим признается влияние Хайдеггера.

Тем не менее, Субири не пойдет герменевтическим путем онтологической феноменологии Хайдеггера. Не пойдет, вероятно, потому, что он рано разглядел угрозу, которую несла с собой герменевтическая трансформация онтологического мышления, особенно под влиянием ницшеанства<sup>14</sup>: радикальную темпорализацию бытия (само бытие становится временем), редукцию бытия и истины к смыслу и его возможное распыление (в судьбе бытия и в случании смысла), а самое главное — в том, что ставится под сомнение основание (радикальный отказ от обоснования) и происходит его фактуализация, разрушение его трансцендентального характера (основание приравнивается ко времени)<sup>15</sup>.

Но подобно тому как, по словам Субири, «Хайдеггер отправлялся от феноменологии и остается в феноменологической области, несмотря на глубокие и радикальные преобразования, которые он в нее привносит»<sup>16</sup>, — точно так же можно было бы сказать, что сам Субири, несмотря на отсутствие каких бы то ни было прямых параллелей с феноменологией (например, в книге «Природа, история,

---

<sup>13</sup> X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 14.

<sup>14</sup> См. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 322–323.

<sup>15</sup> Cp. K.O. Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung», в: M. Heidegger: *Innen- und Aussenansichten, Forum für Philosophie*, Frankfurt a.M., 1989; J. Conill, «Zu einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenden Vernunft», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47/3 (1993), 422–433.

<sup>16</sup> X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 452.

Бог»), все еще удерживается на этом этапе в феноменологической области» и сохраняет «феноменологическую позицию», нацеленную на «непосредственное описание акта мышления»<sup>17</sup>.

Предмет его поисков — преобразование феноменологии<sup>18</sup>, отличное от преобразований, выполненных Ортегой и Хайдеггером. Ему представлялись недостаточными как путь преодоления феноменологической идеи сознания, избранный Ортегой, — посредством идеи человеческой жизни, так и хайдеггеровский путь — посредством *узнавания* бытия.

Вот почему с этого времени Сублири пойдет собственным путем, прямо или косвенно вступая в спор со своими учителями. Например, что касается отношения Сублири к Хайдеггеру, исследователи справедливо подчеркивают, насколько важной оказалась недостаточность хайдеггеровского подхода к теме *истины*, потребовавшая поставить ее заново, вне тесных рамок онтологии<sup>19</sup>. Сыграли свою роль и другие важные моменты: например, свойственное Сублири стремление избежать опасностей *герменевтики* и вопроса об *основании*. Эти моменты необходимо иметь в виду, если мы хотим объяснить последовавшее за периодом глубокого хайдеггеровского влияния нарастающее отдаление Сублири от Хайдеггера.

Куда же вела собственно сублирианская трансформация феноменологии?

«Столкнувшись с фактом *смещения*, которому подверглось философское знание, феноменология *помещает* философскую проблематику на ее подлинное основание, каковым является Аристотель. 'От самих вещей': таков лозунг всей феноменологии. Но необходимо добавить: от самих вещей — к философии»<sup>20</sup>.

Феноменология *помещает* философскую проблематику на ее подлинное основание: «от самих вещей». Обычный лозунг феноме-

---

<sup>17</sup> X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 21.

<sup>18</sup> J. Conill, «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica», en J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, pp. 297–312.

<sup>19</sup> A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, pp. 45 ss.: «Истина имеет отношение не только к бытию и явности, но и к твердости (верности и доверию)».

<sup>20</sup> X. Zubiri, «Filosofía y metafísica», *Cruz y Raya*, 30 (1935), pp. 59–60.

нологии: «к самим вещам» заменен здесь другим: «От самих вещей». Он точно выражает намерение Сублири: вновь выйти к горизонту реальности, преодолев посредничество сознания. Вот почему феноменологическое искусство описания феноменов было для Сублири лишь началом новой философии: постольку, поскольку «феноменология постепенно разворачивается в философию и увенчивается метафизикой»<sup>21</sup>.

Сублири использует этот новый импульс для того, чтобы проложить путь от феноменологии к метафизике. Как следствие, новый лозунг, сосредоточивший в себе этот замысел Сублири, мог бы звучать так: *через феноменологию — к метафизике*.

Так как же пробиться от описания феноменов к реальности, иными словами, от объективности данных — к сознанию? Возможно ли прийти феноменологическим путем от объекта к реальности?

Чтобы решить эту проблему, ознаменовавшую собой некую «точку пересечения»<sup>22</sup>, и в то же время преодолеть как свойственный Новому времени объективизм, так и традиционный онтологизм (то есть выйти за рамки как гносеологического, так и онтологического подходов), Сублири радикализировал феноменологический анализ фактов и пришел к открытию, что *реальность дана* на более фундаментальном уровне, чем уровень сознания и субъект-объектного отношения. При этом он избежал типичных дефектов докритической метафизики и проложил новый путь к радикальному преобразованию метафизики, способный вывести ее из ницшеанских сетей<sup>23</sup>.

#### 4. «Метафизическое преодоление феноменологии»

Если на первых двух этапах Сублири оставался внутри поля феноменологии, будь то в ее объективистской или в онтологической версии, то относительно третьего этапа возникает вопрос: остается ли его философия и в этот период (1944–1962) разновидностью феноменологии?

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 21.

<sup>22</sup> A. Pintor-Ramos, «Zubiri y la fenomenología», p. 559.

<sup>23</sup> J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

«С 1944 г. мои размышления входят в новую фазу: фазу строго метафизическую. В ней, как очевидно, я собираю воедино основные идеи предыдущего этапа [...] Но эти идеи претерпевают метафизическое развитие, идущее дальше любой объективности и дальше любой онтологии» (*Природа, история, Бог* 15).

В соответствии с этими заявлениями самого Субири, некоторые исследователи отвечают отрицательно на вопрос о предполагаемом феноменологическом характере философии позднего Субири. Эта философия «взяла старт в феноменологии», но завершилась не феноменологией, и даже не может по-прежнему рассматриваться как некая оригинальная форма феноменологии<sup>24</sup>.

Это представляется несомненным, если говорить о метафизике, понятой как теория реальности. Субири развивает ее в работах «О сущности» и «Динамичная структура реальности» — его главных трудах шестидесятих годов<sup>25</sup>.

Тем не менее, в трудах этого периода мы встречаем чрезвычайно важные фрагменты. Из них становится вполне ясным, что феноменологические понятия послужили для Субири фундаментом, на который он опирается в попытке достигнуть понятий более высокого уровня. Например, в одном месте книги «О сущности» (ссылка на которое присутствует в работе «О чувствовании и волеии») Субири прямо противостоит Гуссерлю, Хайдеггеру и Шелеру (трем авторам феноменологического круга), дабы ограничить — не отделяя и не делая ее независимой — сферу смысла и ценности от сферы реальности.

Как в книге «О сущности» 1962 г., так и в работе «Проблема зла» 1964 г. (созданной на основе «О чувствовании и волеии») Субири отстаивает, перед лицом Гуссерля и Хайдеггера, первенство реальности перед смыслом — первенство не только *κατὰ φύσιν* [по природе], но и *κατὰ αἴσθησιν* [по восприятию]: «первенство по первичному и главному модусу восприятия вещи»<sup>26</sup>. Хотя в феноменологии

---

<sup>24</sup> A. Pintor, *Realidad y verdad*, pp. 55 y 320.

<sup>25</sup> Книга «О сущности» вышла первым изданием в 1962 г., а «Динамичная структура реальности» создана на основе курса лекций, прочитанных в ноябре и декабре 1968 г. (хотя опубликована эта работа уже после смерти Субири, в 1989 г.).

Гуссерля и Хайдеггера считается очевидным, что предметом наших первичных восприятий выступают вещи-смыслы, Сублири полагает, что схватывание вещей в их голой реальности предшествует схватыванию вещей-смыслов. Речь идет о «предшествовании структуры схватывания»: «Восприятие голой реальности — не своеобразный осадок восприятия вещи-смысла, а первичный и конститутивный момент, лежащий в основе этого вторичного восприятия»<sup>27</sup>.

«Заблуждение феноменологии», по мнению Сублири, состоит в уверенности, что мы *primo et per se* [первично и как само по себе] воспринимаем вещи-смыслы. Но ни смысл, или сущность (ноэма интеллектуального сознания у Гуссерля), ни ценность (ноэма ценностного сознания у Шелера) не могут стать независимыми от реальности, не впадая в «радикальный платонизм сознания»<sup>28</sup>. То, что присутствует в акте умного постижения, есть реальность; а то, что присутствует в акте оценки, есть «реальность, обладающая ценностью».

Терминология, которую использует Сублири, дабы очертить свою мысль в ее важнейших поворотах, сохраняет феноменологические приметы. Например, обратим внимание на следующий текст, где Сублири разъясняет: ценность «имеет основанием условие, в котором сама реальность пребывает перед моим актом оценки»: «Условие — это не разновидность субъективной реакции на реальное. Когда я встаю лицом к лицу с некоторой реальностью, чтобы подвергнуть ее оценке, то, разумеется, если бы с моей стороны не совершалось акта оценки, то не было бы и условия. Но [...] так как этот акт объективен, то есть интенционально направлен на реальность как на *intentum* [предмет направленности] оценки, оказывается, что объективным термином оценки *пребывает* сама реальность. Это я позволяю ей пребывать, но пребывает — она. Мое дело — не субъективная реакция и не вмешательство в реальность вещи, но просто 'позволить пребывать'»<sup>29</sup>.

Примечательно, что на этом зрелом этапе, который считается «метафизическим», мысль Сублири сохраняет столь отчетливо вы-

<sup>26</sup> X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 105.

<sup>27</sup> X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 230.

<sup>28</sup> Ibid. pp. 214 y 215.

раженную связь с феноменологией, пусть даже в ее особой, трансформированной версии. Вот почему, несмотря на заявления самого Субири, следовало бы говорить либо о новом («ноологическом»?) этапе, либо разделить «метафизический этап» на две стадии: 1) стадию книги «О сущности» (1944–1968), на которой излагается метафизика как таковая, в строгом смысле «теории реальности»; 2) стадию трилогии «Чувствующий интеллект» (1968–1983), на которой «метафизика» предстает, как «первая философия», в форме *ноологии*. И тогда возникает более конкретный вопрос о том, является ли ноология некоей оригинальной разновидностью феноменологии или нет.

Ответ одних исследователей по-прежнему отрицательный: ноология Субири никак не может быть феноменологией, ибо от Гуссерля в ней остается только требование радикальной установки — но уже не в феноменологической форме. Что касается базовых понятий философии Субири (понятий реальности, сущности, субстантивности, актуальности, религации), их нельзя считать ни производными от феноменологических понятий, ни альтернативными по отношению к ним<sup>30</sup>. Напротив, другие исследователи полагают, что философская позиция Субири близка к тому, «к чему по-своему стремился Гуссерль в феноменологии: к постановке проблемы знания на более радикальном уровне, нежели уровень старой метафизики или нововременной теории познания»<sup>31</sup>. Поэтому существенные новации в философии Субири возникают по ходу диалога (критического и преодолевающего) с феноменологией: например, «субирианское понятие реальности рождается в противостоянии не аристотелевскому понятию природы, а феноменологическому понятию вещи-смысла»<sup>32</sup>.

В самом деле, когда в «Чувствующем интеллекте» Субири вводит понятие реальности как формальности, как «самого по себе», он делает это, в первую очередь, в противостоянии реальности «как

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 219.

<sup>30</sup> A. Pintor, *Realidad y verdad*, p. 334 y 331.

<sup>31</sup> D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 104.

<sup>32</sup> Ibid., p. 199.

таковой», как чему-то независимому от моего восприятия, как было свойственно представлять реальность старому реализму; но главным образом — в противостоянии феноменологии Гуссерля и Хайдеггера<sup>33</sup>. На вопрос: «Что есть в действительности то, что мы, люди, формально воспринимаем в чувствовании?», ответ феноменологии Гуссерля и Хайдеггера гласил: то, что мы схватываем в восприятии, суть вещи-смыслы (стены, столы, двери и т. д.). Но, согласно Субири, «это радикальным образом неверно. В схватывании впечатления мне никогда не доводится постигнуть умом или воспринять чувствами стол. То, что я схватываю, есть некий комплекс мет, который функционирует в моей жизни как стол [...], который в моей жизни обладает функцией или смыслом стола [...] Вещи как моменты, или части, моей жизни представляют собой то, что я назвал «вещью-смыслом».

К этому следовало бы добавить, что такое сопряжение с феноменологией и противопоставление ей присутствует и в других базовых понятиях новой философии Субири: например, понятия «голой реальности» и «условия» связаны с понятиями «смысла» и «ценности». Отсюда возникают оппозиции «голой реальности» и «ценностной реальности», «вещи-реальности» и «вещи-смысла».

Весьма вероятно, что понятие «сущности» у Субири тоже возникло в противопоставлении феноменологическому понятию: сущности как интенциональной идеальности противостоит физическая сущность, сохраняющая связь с реальностью. Когда Гуссерль открывает структуру «чистого» сознания, то есть интенциональность, и его новый объект как интенциональный коррелят, как «смысл» (чистый «эйдос»), это становится возможным благодаря заключению реальности в скобки. Посредством такой *редукции реальности к смыслу* достигается абсолютное знание сущности, независимое от фактической реальности. Но Субири уже в работе «О сущности» подвергает формальному анализу и критике центральные идеи Гуссерля: идеи знания, сознания и сущности.

Прежде всего, преимущественно *эпистемологический* подход

---

<sup>33</sup> X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 59–60, где содержится, в этом контексте, отсылка к работе *Sobre la esencia*, p. 104.

Гуссерля означает «не прямую направленность на вещи», а поиск аподиктических достоверностей, абсолютного знания. Феноменология говорит нам лишь о том, каков тот модус сознания, в котором нечто нам дано; однако в своем пренебрежении к вещи и в обращенности к сознанию она утратила самое главное — реальность.

К этому присоединяется у Субири *критика сознания* — не только в ее картезианской версии, но и в версии *интенциональности*. Сознание формально заключается не в том, чтобы «быть сознанием чего-либо», а в том, чтобы быть «актуализацией». Интенция — это модус актуализации. Поэтому быть в качестве интенционального объекта сознания означает формально отсылать к тому, что представляет собой объект независимо от сознания и его смысла. Речь идет не о «смысловой», а о «физической» отсылке, подобно тому как физична и сама актуализация.

Итак, согласно Субири, сущность формально не есть «смысл». Сущность и фактическая реальность не противостоят друг другу так, как они противостоят у Гуссерля. Ибо всякая сущность есть сущность «чего-то»: сущность вещи, момент вещи. Быть сущностью «чего-то» принадлежит к формальной структуре самой сущности: «сущности чего-то». Сущность не является независимой от фактической реальности (не является «идеальной вещью»). Поэтому Субири убежден, что Гуссерль, *редуцировав характеристику реальности* и *разделив сущность и фактичность*, «упустил реальность, и она навсегда ушла из рук».

Со своей стороны, «актуальность» есть понятие, которое превосходит понятие интенциональной «объектности» в феноменологии<sup>34</sup>. Субири «оттачивает» анализ, произведенный Гуссерлем и Хайдеггером, и разъясняет, что значит «быть предъявленным»: это не интенция и не явленность, но *актуальность*.

Не признает Субири и так называемого «принципа всех принципов» Гуссерля: «Когда Гуссерль говорит нам, что принцип всех принципов — это редукция всякого интенционального ноэсиса к изначальной интуиции, то есть к исполнению [*Erfüllung*] интенциональ-

---

<sup>34</sup> См., например, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 220 и *Inteligencia sentiente*, pp.134–136.

ного интуированным, он высказывает, на мой взгляд, нечто абсолютно неточное... Гуссерль пошел по пути, ведущем от очевидности к вещи, тогда как надо было пойти по пути от вещи к очевидности. Принцип всех принципов — не интуитивное исполнение, а нечто более радикальное: реальное требование исполнения»<sup>35</sup>.

Таким образом, Субири подвергает критике основы феноменологии Гуссерля — первенство сознания и предполагаемое абсолютное знание: «Гуссерль всегда движется в плане сознания. Поэтому вся его философия сводится к единственной теме: ‘сознание и бытие’, и к единственной проблеме — абсолютного знания в ‘усмотрении’. Но сознание и бытие имеют основанием постижение и реальность. Постижение и реальность: вот радикальные и базовые факты. Их внутреннее единство — не интенциональная корреляция, выраженная предлогом ‘de’ [‘чего-то’]. Речь идет не о сознании «чего-то» — а именно, бытия, и не об акте постижения «чего-то» — а именно, реальности. Речь идет о чистой «актуализации» реальности «в» постижении, а также об актуализации постижения «в» реальности. Внутреннее единство есть ‘актуализация’<sup>36</sup>.

Точно так же и такое важное понятие, как «религация» (ноэргия власти реального), представляет собою ответ на недостаточность ноэтико-ноэматической интенциональности, типичной для феноменологии, и на необходимость внести коррективы в понятие *ноэсиса* и *ноэмы*: «Была упущена из вида соотнесенность νοεῖν с впечатлением, то есть его формальное единство с αἴσθησις: чувствованием»<sup>37</sup>.

Вот почему, если мы примем во внимание чувствующий характер постижения, 1) «ноэсис является, как было сказано, не только актом, объект которого чисто интенционален, но и — как таковой — физическим актом схватывания, то есть актом, интенциональность которого есть не более чем момент: момент направленности впечатления, взятого со стороны касания, схватывания постигнутого. 2) С другой стороны, *ноэма* есть не только то, что *предъявлено* интенциональности *ноэсиса*, но и то, что *воздействует* собственной силой — си-

<sup>35</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, pp. 237–238.

<sup>36</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 238.

<sup>37</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, pp. 93–94.

лой реальности — на самого воспринимающего». «Вот почему νοεῖν [постижение] есть ἔργον [дело], а его формальная структура — ноэргия. Ноэргия означает, что *ноэсис* способен касаться, схватывать во впечатлении; и «заодно» она означает тот факт, что *ноэма* обладает силой воздействия, которая свойственна реальности. Это сила впечатления реальности»<sup>38</sup>.

Во всех этих случаях противопоставления и ограничения собственного мышления (*сознание-бытие / постижение-реальность, интенциональность / актуальность, ноэсис-ноэма / ноэргия*) представляется очевидным, что конечным ориентиром для Субири в трактовке важнейших тем продолжает оставаться феноменология — прежде всего, феноменология Гуссерля.

Но тот факт, что даже зрелая философия Субири отчасти сохраняет «феноменологический дух»<sup>39</sup>, еще не означает, что между феноменологией и ноологией нет различия. Они всего лишь отвечают на сходные вопросы, соответствуют одной и той же радикальной философской позиции «первой философии». Так что ноология — не просто дополнение к феноменологии Гуссерля, но плод преобразования феноменологии, ее «коренного исправления»<sup>40</sup>.

## 5. Ноология и метафизика

Как отмечают исследователи, различие между ноологией (как первой философией) и метафизикой определяется феноменологической установкой<sup>41</sup>, в соответствии с которой разворачивается анализ «формальности реальности» в ее соотносительности со «впечатлением». Если принять во внимание эту установку, следовало бы подумать о некоем новом подходе к истолкованию философской эволюции Субири. Рассмотрев ее с точки зрения пройденных ею этапов и дойдя до этапа зрелости, было бы уместным применить

---

<sup>38</sup> Ibid. p. 94.

<sup>39</sup> A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988, p. 26.

<sup>40</sup> D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 109. (Ср. *Sobre la esencia*, p. 104; *Inteligencia sentiente*, pp. 59–60, 85; *Inteligencia y logos*, p. 238; *Inteligencia y razón*, pp. 93–94).

<sup>41</sup> D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 113. (Ср. *Inteligencia sentiente*, p. 35).

иной критерий — уже не хронологический, а систематический, — сообразно которому в так называемом метафизическом этапе необходимо различать две неразрывно связанные стороны: собственно «метафизическую» и «ноологическую».

Один из текстов этого периода зрелости позволяет высветить и удостоверить изложенную точку зрения на переход Субири от феноменологии к новой метафизике, в обоих ее аспектах: «Строго говоря, остаток, о котором нам говорят феноменологи, есть [...] сам момент реальности. У животного нет этого остатка»<sup>42</sup>. Иначе говоря, *ноология* есть детальное развертывание анализа этого феноменологического остатка<sup>43</sup>: *момента реальности, данного в человеческой чувственности*. Анализ этой данности представляет собой, по словам Субири, не теоретическую конструкцию, а «подробный и сложный» анализ акта чувствующего постижения, то есть впечатления реальности. Этот анализ требует более фундаментальной философии интеллекта (ноологии) и философии реальности (метафизики), чем онтология Хайдеггера и философия жизни, разработанная Ортегой, то есть чем другие пути, на которых предпринимались попытки преодолеть феноменологию Гуссерля.

Субири открыл путь, ведущий от феноменологии, трансформированной в ноологию, к новой, постницшеанской метафизике<sup>44</sup>. Это позволяет назвать его, по словам философа Хосе Луиса Арангуэна, «последним великим метафизиком» постметафизической эпохи. Как было верно подмечено, философия Субири — это попытка «метафизического преодоления феноменологии Гуссерля» в продвижении «от интуиции сущностей к созерцанию реальностей». В отличие от

---

<sup>42</sup> X. Zubiri, «Notas sobre la inteligencia humana», *Asclepio* 18/19 (1967–68), p. 346.

<sup>43</sup> Субири по-разному высказывался против этого остаточного характера (*Sobre el sentimiento y la volición*, p. 230; *Inteligencia sentiente*, p. 85), потому что в субирианском анализе чувственности, вдохновленном феноменологией, она не рассматривается как нечто остаточное: «Чувственность не есть ни разновидность ‘гилетического’ остатка в сознании, как говорит Гуссерль, ни *factum brutum* [голый факт], как ее называют Хайдеггер и Сартр, но внутренний и формальный момент самого постижения».

<sup>44</sup> J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988; *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991

Хайдеггера, не выходящего за пределы феноменологической онтологии, Ортега и Субири следуют в ином направлении, отправляясь от двух различных понятий реальности, «безупречно совместимых»<sup>45</sup> в рамках нового проекта метафизики.

Цель зрелой философии Субири — в том, чтобы найти выход из феноменологического метода. Для этого Субири перемещает феноменологическое вопрошание из области «сознания» (Гуссерль), «жизни» (Ортега) и «узнавания» (Хайдеггер) в область «восприятия». Тем самым он преодолевает феноменологию *сущности* и *существования* (герменевтическую аналитику) и выдвигает программу *ноологической аналитики знания реальности*, в которой исходит из первичного и радикального единства сущности и фактичности.

Означает ли это, что в зрелом творчестве Субири совершается переоценка ценностей в отношении Гуссерля и постепенное отдаление от Хайдеггера? На мой взгляд, переход от феноменологии сознания и герменевтики существования к аналитике фактичности (как ноологии) совершается в поле начинаний Хайдеггера, но при сохранении основополагающей радикальной установки Гуссерля. Поэтому Субири выходит на уровень *фактичности* (формальности реальности в восприятии), не сдавая своих позиций перед фактом герменевтического поворота и его следствием — разрушением оснований.

Хесус Кониль

---

<sup>45</sup> P. Laín, *Cuerpo, alma, persona*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp. 115–116; 201–202.

## Предисловие к русскому изданию

Эта книга впервые представляет российскому читателю главный труд испанского философа Хавьера Субири (1898–1983) «Чувствующий интеллект», три тома которого автор последовательно публиковал с 1980 до 1983 г. — последнего года своей жизни. Произведение Субири состоит из трех частей: «Интеллект и реальность», «Интеллект и логос» и, наконец, «Интеллект и разум». «Трилогия», как ее часто называют, — наиболее зрелая работа Субири; она имеет ключевое значение для понимания и истолкования более ранней философии испанского мыслителя, взятой во всей ее глубине.

Российский читатель держит в руках книгу, мало известную за пределами испаноязычных стран. В этом повинны трудности перевода; но это не умаляет ее значения как работы, в которой радикально по-новому ставятся важнейшие проблемы, занимавшие философское мышление на протяжении всей его истории, вплоть до настоящего времени: проблемы «познания» и «реальности». Это «сложная и трудная» работа, суть которой сам автор кратко сформулировал в одной фразе из «Введения» к первому тому: «Человеческое постижение формально представляет собой чистую актуализацию реального в чувствующем интеллекте».

Аристотель в книге, дошедшей до нас под названием «Метафизики», называет ее предмет  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$   $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$  (первой философией). Этим именем он обозначает высшую форму мудрости ( $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ ), ибо она имеет дело с тем, что по отношению к вещам является наивысшим и радикальным. Цель первой философии состоит в достижении некоего прочного основания, и в этом смысле речь идет о *мудрости*, которая является *искомой*: о  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ , любомудрии, от которого можно было бы прийти к строгому знанию ( $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\iota}\mu\eta$ ) всех вещей в том, в чем они совпадают как целое, то есть в «бытии». Вот почему первая фи-

лософия является именно исследованием всех вещей постольку, поскольку они «суть» (ὄν), вещей как «сущих» и в отношении именно их сущести (ὄν ἢ ὄν). Исследуемое здесь есть то, что открывается взору ума (νοῦς); и предстоящее перед этим взором есть не что иное, как начала (ἀρχαί) самой вещи. В течение столетий считалось, что достижения Аристотеля в области первой философии утверждены раз и навсегда, и что в лучшем случае оставалось лишь развивать и углублять их с новой точки зрения, в свете христианства. Однако в начале XIV в. мысль Уильяма Оккама пробила брешь в здании средневековой философии и в конце концов, извилистым путем, проследивать который здесь нет необходимости, привела к рождению философии Нового времени, связанному с именем Рене Декарта.

С Декартом мы в новых условиях, в контексте неуверенности и сомнений, непосредственно возвращаемся к поискам некоей новой первой философии (prima philosophia), способной служить прочным основанием и придать новую направленность человеческой жизни. Хотя достижения Аристотеля были подлинными, простых ссылок на его подтвержденный предыдущими веками авторитет оказалось уже недостаточно. Требовалось подвергнуть их единственному суду, способному вынести окончательный приговор: суду *разума*. Речь шла о новом начале (ἀρχή). Нужно было методично, шаг за шагом, продвигаться от исходной точки, от абсолютно надежного в своей несокрушимости основания, чтобы с уверенностью обрести «совершенное знание всего, что может познать человек; это же знание, которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах» («Первоначала философии»<sup>46</sup>). Поэтому перед лицом неуверенности необходимо приобрести *твердость*, перед лицом сомнения приобрести *достоверность*. Именно эти свойства, как мы знаем, французский философ обнаруживает в исходном пункте и краеугольном камне своей первой философии: в *cogito ergo sum* (я мыслю, следовательно, существую). Аристотелевское бытие отождествляется с мышлением, истинное знание — с рациональной достоверностью. Так «первая философия» принимает иной смысл, отличный от аристотелевского. Речь идет уже не о радикальных «началах» самой вещи, а о радикальном «начале» философствования.

<sup>46</sup> Декарт, *Сочинения*, М., Мысль, 1989, с. 301.

Отсюда начинает развиваться философия Нового времени, признавая за картезианским *cogito* первенство, отданное ему Декартом. Новое время станет временем упрочения того, что Хайдеггер назовет «метафизикой субъективности». Своей кульминации она достигнет у Гегеля. Даже непримиримые противники этой философии, вроде Маркса, остаются в ее орбите, несмотря на острую критику. Этому не препятствует тот факт, что Маркс перенес центр тяжести с субъективности на объективность, изменив знак гегелевской диалектики Духа на противоположный и в определенной мере встав на точку зрения позитивизма, с его возвеличиванием науки как парадигмы всякого истинного знания и всякой реальности. Оставалось в силе фундаментальное допущение, которое лежит в основе нововременного мира: исходная и непреодолимая двойственность субъекта и объекта, каковы бы ни были отношения между ними.

Как хорошо известно, эта двойственность привела к последующему расхождению метафизических позиций, прошедших через всю историю философии: позиций реализма и идеализма. Первая настаивает на том, что объекты предъявляются нам как обладающие собственным весом и побуждают нас к их нормативному полаганию, трансцендентному по отношению к субъекту. Вторая настаивает на том, что объект всегда есть объект сознания, поскольку являет себя сознанию. Эта позиция приводит к признанию имманентности объектов и к нормативному полаганию субъекта.

В этом контексте заявляет о себе одна из знаковых фигур философии XX в.: Эдмунд Гуссерль. В то время, когда философия, казалось, свелась к философии науки, мыслимой как истинное знание истинной реальности и в конечном счете означавшей подчинение человека научным требованиям, Гуссерль попытался заново обосновать философию как «строгую науку». Как таковая, она полагает основание самому научному знанию, и в первую очередь психологии, претендовавшей на роль первоосновы всякого познания. Это означало утвердить заново безусловные основоположения, свободные от закоренелых предрассудков и способные выполнять функцию начала и основы мышления; другими, словами, это означало переформулировать *первую философию* в духе преемственности с началом Декарта. В рамках традиции Нового времени Гуссерль находит такое начало в том же опорном пункте, в котором его уже высветил

Декарт: в сознании. Однако эта очевидная преемственность с классической нововременной философией идет рука об руку с глубокими преобразованиями. Хотя сознание и остается главным отправным пунктом, оно перестает быть замкнутым континентом и превращается в *интенциональное сознание*. Это значит, что сознание конститутивно *открыто для*. Для чего же? Для чего-то *другого*, нежели само сознание в его собственном сознательном переживании (*Erlebnis*): для объекта. Речь идет о некоей конститутивной соотнесенности с чем-то, или *соответствии чему-то*, что делает сознание *сознанием чего-то*. Стало быть, объект некоторым образом превосходит конкретные содержания переживания, в котором он «дан». Это не означает, что речь идет об объекте, трансцендентном по отношению «к» сознанию; речь идет об объекте, который трансцендентен «в» самом переживании. Благодаря такой само-данности объекта (*Selbstgegebenheit*) становится возможным выполнить феноменологическую редукцию (*ἐπιπέδησις*), то есть заключить в скобки (*Einklammerung*) проблему «реальности» объекта, а также все допущения и верования в рамках естественной установки, которой мы придерживаемся в повседневной жизни, и представить объект в его *чистой явленности для сознания* — *таким, каким он в ней себя являет, поскольку он себя являет и в тех пределах, в которых он себя являет*. Иными словами, становится возможной редукция объекта к чистому феномену.

Тем самым Гуссерль открывает ту фундаментальную область, в которой возможно подступиться к «вещам» в их изначальной явленности, прежде любого теоретизирования о них и прежде любой первичной двойственности объекта и необходимо соотнесенного с ним субъекта. Гуссерль попытался реализовать заявленную им феноменологическую программу «возврата к самим вещам» (*zu den Sachen selbst*) и выдвинул требование строгого *описания* интенциональных переживаний, как основы любых последующих теоретических *объяснений*. Такое описание должно идти далее чисто психологического уровня, на котором остановился учитель Гуссерля Brentano. Ибо феноменологическая редукция подразумевала преодоление чисто эмпирического плана, плана реальности, и открывала доступ к самому *эйдосу* — к самой сущности, объективному *смыслу* эмпирических вещей.

Следуя этому требованию «строгого описания» интенциональ-

ных переживаний, Гуссерль приходит к *трансцендентальной редукции* как средству их радикального обоснования. Феномен являет себя только в редуцированном акте сознания; иначе говоря, феномен являет себя только для сознания, и поэтому сознание конституируется как область любой возможной феноменологической явления, любой возможной «данности». Таким образом, речь идет о трансцендентальной субъективности, поскольку она составляет условие возможности всякой данности и определяет модус проявления данности сообразно ее интенциональности. «Вещи» даны по-разному, в зависимости от того, идет ли речь об актах восприятия, припоминания, любви, и. т. д. Другими словами, условием их возможности в качестве именно таких объектов (*ноэм*) выступает интенциональное сознание (*ноэсис*). Для Гуссерля это означает, что именно ноэсис открывает и делает возможной область смысла (*Sinn*) ноэмы, и, как таковой, он есть *Sinngebender Akt* (акт придания смысла). На втором шаге, говорит философ, на это конституирование объективного смысла накладывается «темпоральность», как и на само конституирование интенционального сознания. Так «время» становится сферой конституирования ноэсиса и ноэмы.

Сказанного достаточно, чтобы заметить, что гуссерлевский проект *первой философии* оставляет нас в радикальной области субъективности, которая темпорально конституирует себя в интенциональных переживаниях и одновременно конституирует свой мир, как коррелят объективных смыслов. Мир, который, как таковой, является миром моих переживаний, есть «мой мир». Исходя из этого, философ по необходимости сталкивается с проблемой «интерсубъективности» мира и доступа от моего эго к существованию других эго. Весь вопрос в том, что, хотя гуссерлевский проект, несомненно, ломает классическую схему идеализма, его отправным пунктом и глубинным основанием остается не «сознание» вообще, но акт сознания. Неудивительно, что сам Гуссерль называет свою философию «трансцендентальным идеализмом». Многие из последователей Гуссерля, которых вначале вдохновила открытая феноменологией возможность размышлять о вещах вне теоретических допущений, сохраняют открытость горизонта и откажутся принять трансцендентальную редукцию, вновь замыкающую нас в конститутивной субъективности.

В эту линию встраивается мысль другого крупнейшего философа XX в., Мартина Хайдеггера. Для Хайдеггера вопрос заключался в том, действительно ли акт сознания представляет собой радикальный исходный пункт, свободный от допущений, как это предполагал Гуссерль; и действительно ли первая философия должна располагаться на этом уровне; или же интенциональное сознание имеет основанием более радикальный феноменальный план. Ведь, в конце концов, феноменологическая редукция, с ее заключением в скобки повседневной жизни, была лишь одной из многих других возможностей этой самой жизни. Самое главное — в том, что интенциональное сознание, сознание как сознание чего-то, — лишь один из моментов жизни, которая вся есть жизнь «чего-то». Другими словами, жизнь никогда не бывает закрытой, замкнутой; она не может быть тем, что она есть, но открыта за пределы самой себя. Это жизнь «из», «ex», то есть *ex-sistentia*, человеческая экзистенция. Она радикально открыта — для чего? Для самой себя. Человек как экзистенция должен жить, в обращенности к вещам черпая возможности бытия. В силу этого такой выход, *ex*, во время становится радикальной открытостью навстречу вещам. Но этот выход совершается не каким угодно образом: вещи постигаются в такой открытости как *сущее*. Отсюда — изначальный феномен: постижение собственного бытия как открытого бытию вещей, то есть *узнавание бытия* в том, что составляет человеческую экзистенцию. Это не означает возвращения к аристотелевской *πρώτη φιλοσοφία*, рассматривающей вещи как *сущие*. Это означает проявление (*ἀλήθεια*) самого основания первой философии, прямое вопрошание о *смысле* бытия как такового, *независимо* от сущих; то есть означает *онтологическое различие*. Человеческая экзистенция есть область *Da* («здесь»), где бытие (*Sein*) возвещает и являет себя: она есть *Da* самого присутствия бытия. В силу этого бытие человека, его *эк-зистенция*, есть *Dasein* («здесь-бытие»). И поэтому *prima philosophia* должна заключаться в строгом анализе — феноменологии — этого узнавания, этого *Dasein*, и в этом смысле должна быть *фундаментальной онтологией*. А поскольку речь идет о феноменологии узнавания, в которой возвещает о себе бытие — бытие как таковое и бытие вещей, — речь идет о достижении подлинного *смысла* возвещаемого таким образом бытия и о достижении фундаментальных структур самого бытия.

Иными словами, здесь возможен только метод истолкования (*Auslegung*), метод герменевтики — ἑρμηνεύειν. Феноменология *Dasein* — это герменевтическая феноменология. Она развивается в главном труде Хайдеггера: «Бытие и время».

Сказанного достаточно, чтобы представить себе те интеллектуальные границы, в которых разворачивается мышление Хавьера Субири и в которые встраивается эта книга. Мы говорим: «границы», потому что философия Субири, испытавшая немало влияний<sup>47</sup>, прежде всего наследует философии Гуссерля и Хайдеггера. Мы имеем дело с первой философией: первой как потому, что речь идет о самом принципе философствования, о том радикальном начале, из которого надлежит исходить, так и потому, что она пытается достигнуть существа самих вещей, самого источника доступа к вещам, отправляясь от того, что «непосредственно дано» прежде любых теоретических, отстраненных разъяснений. И в этом смысле Субири принимает требование Гуссерля к философии — отталкиваться от прочного основания, свободного от предрассудков и допущений, и на этом уровне сосредоточиться на «строгом описании» «наличного». Это означает, что наш философ изначально помещает себя в область феноменологии как область *первой философии*. Это утверждение требует некоторых пояснений.

В прологе к английскому изданию одной из самых известных своих работ — «Природа, история, Бог» («Naturaleza, Historia, Dios») — Субири сам пытается обрисовать контекст, в котором движется его мысль. Он отмечает, что начатое Гуссерлем феноменологическое движение имеет на своем счету две большие заслуги. Первая заключается в требовании прежде любых теоретизирований о вещах вернуться самим вещам, под лозунгом: *Zu den Sachen selbst* («к самим вещам»); второе — в том, что для испанского философа является самым главным: в открытии нового, собственно философского поля, «свободного пространства философствования, противостоящего любым видам психологического или научного рабства». Фено-

---

<sup>47</sup> В настоящее время исследователи философии Субири в Испании анализируют влияние, оказанное на него другим иберийским философом, который одно время был его учителем, — Хосе Ортегой-и-Гассетом.

менология как бы открыла нам глаза на эту прозрачную и поэтому никогда не замечаемую область непосредственно наличного и непосредственно доступного: того, в чем мы уже находимся, движемся и пребываем. Именно эту область мы называем «областью феноменологии»: эту светоносную прозрачность, которую мы не видим, но которая позволяет нам видеть все остальное.

Но при всем том необходимо заявить, что мысль Субири — это не феноменология. Ведь что конкретно представляет собой область феноменологии? Для Гуссерля это акт сознания и его интенционально данные объективные корреляты. Таким образом, первичной областью будет та область, которая открывается в непосредственном единстве нозсиса и нозмы. Хайдеггер совершает еще один шаг и говорит: то, что феноменология должна дать нам увидеть — «то, что большей частью и непосредственно не кажется, остается сокрытым в непосредственно и большей частью себя кажущем, но в то же время сущностно принадлежит к непосредственно и большей частью себя кажущему, вплоть до того, что конституирует его смысл и основание», — это не то или другое сущее, но бытие, присутствующее в узнавании (*Da-sein*). Бытие, которое являет себя в узнавании. Стало быть, речь идет о чем-то предшествующем любому акту сознания как таковому, поскольку в нем *пребывает* объект интенции. Поэтому первичной областью будет та область, которая открывается в узнавании, являя собственное бытие и бытие всех вещей. Другими словами, речь идет о способе бытия человеческой экзистенции и о том, что раскрывается в ней и благодаря ей. Как следствие, для Хайдеггера раскрытие состоит не в «строгом описании» явленного сознанию, как для Гуссерля, а в герменевтическом выявлении того, что кажется себя в узнавании. С точки зрения Субири, оба мыслителя не доходят до существа дела: «Для феноменологии вещи были объективным и идеальным коррелятом сознания. Но мне всегда смутно казалось, что этого недостаточно. Вещи — не чистые объективности: они наделены собственной отнтической структурой» («Naturaleza Historia Dios» 14). Хайдеггер заметил это и положил начало тому, что испанский философ называет «третьей метафорой». Первая метафора возникла в классической философии, где человек мыслился как часть мира; вторая — в новоременной философии, для которой человек был прежде всего «субъектом», а человеческое знание заключало в

себе все то, чем является мир. В третий, хайдеггеровской метафоре человек предстает как «подлинный, истинный свет вещей. Поэтому то, что суть вещи, они суть лишь в свете человеческой экзистенции. Согласно этой третьей метафоре, в этом свете 'конституируются' не вещи, но их бытие: не сущее, а то, что оно есть. Но, с другой стороны, то, что этим светом освещается и полагается, есть бытие вещей, но не нашего 'я'; свет не делает их частями меня» («Naturaleza Historia Dios», 286). Тем не менее, в следующих строках Субири говорит: «Самое главное, однако, заключается в том, что любой свет нуждается в источнике света, и бытие света в итоге заключается именно в наличии источника света в освещенной вещи. Так где же берет начало, в чем состоит, в конечном счете, последнее основание человеческой экзистенции как света вещей?» («Naturaleza Historia Dios», 286). Уже сам факт постановки этого вопроса убеждает нас в том, что «главной проблемой философии, вернее, ее конечной проблемой является не греческое вопрошание о том, что такое бытие, но, по словам Платона, нечто запредельное бытию» («Naturaleza Historia Dios», 287).

И это ставит нас лицом к лицу с той книгой, которую читатель держит в руках. Область непосредственного — та область, в которой мы непосредственно находимся и к которой непосредственно имеем доступ: область того, что «запредельно бытию», — есть область не сознания или узнавания, а нашего *физического действия: чувствования* (αἴσθησις). Первая философия Субири есть радикально эстетическая философия.

О чувствовании было немало сказано в философии. Но во всем, что так или иначе говорилось о нем, было упущено самое главное и решающее. Даже несмотря на то важное значение, которое, вопреки окказионализму платоновского «Мемнона», придавал чувствованию Аристотель и которое выразилось в чеканной формулировке средневековой философии: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* [в интеллекте нет ничего, чего прежде не было бы в чувстве], оно остается не более чем пассивным (παθής) впечатлением, доставляющим интеллекту материал для постижения. С точки зрения нововременной философии, это пассивное впечатление прежде всего есть «аффекция». Как таковое, оно «субъективно», представляет собой чистое аффицирование субъекта, и значит, ирреально. По словам Субири, сам Гуссерль полагал, что если мы отбросим от воспри-

ятия все его интенциональные моменты, то получим в остатке «чистое ощущение», которое есть всего лишь «материальный, или гилетический (ὑλη) момент перцептивного сознания» (ΝΙΗ)<sup>48</sup>. С другой стороны, для Хайдеггера ощущение — не более чем *«factum brutum»*. В таком философском горизонте и ставится вопрос: «Сводится ли чувственность к чистому остатку? не является ли она скорее самым главным и первичным, тем, в чем уже решилась проблема реальности?» (ΝΙΗ). Ответом на этот вопрос и должна была стать Трилогия.

Итак, речь пойдет не об очередной теории человеческого чувствования как одной из способностей, которой мы наделены наряду с другими — например, со способностью понимания, постижения или рассуждения. Речь пойдет не о психологическом, ни, тем более, о физионеврологическом изучении человеческого чувствования. Поэтому здесь не ставится задача исследовать ни механизмы нашего чувствования, ни внешние или внутренние факторы, формирующие чувствование и его содержание. Как разъясняет сам автор на первых страницах настоящего труда, речь пойдет прежде всего об *анализе фактов* — а значит, не об *описании* феноменов сознания и не о феноменологическом и герменевтическом *раскрытии* узнанного смысла бытия. Потому что предмет книги составляют не «феномены» в любом возможном смысле этого слова, но «факты», то есть нечто первичным образом совершаемое или выполняемое, а не что-либо «данное» или «узнанное»; а факты, как таковые, могут быть предметом общедоступного анализа. И по той же причине, во вторую очередь, речь пойдет о чувствовании как об *акте* (ἔργον) — конкретно, об акте *впечатления*. В этом смысле предметом книги будет не «наблюдение» или «истолкование», но «пребывание».

Очевидно, что этот акт впечатления, как убедится читатель, в своем единстве сложен, чрезвычайно богат и трансцендентален, ибо в нем мы *пребываем* необратимо погруженными в *реальность*. В силу этого акт чувствования в то же время представляет собой акт *постижения* (νόησις), поскольку постижение (νοῦς) есть не что иное,

<sup>48</sup> «*Notas sobre la Inteligencia Humana*» («Заметки о человеческом интеллекте»): статья Хавьера Субири 1967 г., опубликованная в «Asclepion». Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica, Madrid, XVIII-XIX (1967–1968), pp. 341–353.

как *чувствование реальности*. Стало быть, речь идет не просто о ноэтико-ноэзматическом единстве, а об ἔργον: деле, акте — чувствования реальности, о *ноэргии*. И поэтому анализ этого акта, говорит Субири в прологе к этой книге, есть не феноменология и не эпистемология, коль скоро *познание* (ἐπιστήμη) есть лишь один из модусов *постижения* (νοῦς). Он есть *ноология*.

Возможно, трудность этой книги заключается не столько в сложности самой темы, сколько в ее непосредственной простоте. Попытка пролить свет на эту прозрачную область, пользуясь словами и понятиями, которые сформировались в обращении с вещами, в невнимании к самой прозрачности, позволяющей увидеть вещи, ставит автора перед сложной задачей: использовать эти понятия — из коих некоторые имеют за собой долгую историческую традицию — применительно к области, для которой они не были созданы и к которой приспособляются, изменяя свои значения. Возьмем для примера такие ключевые понятия Трилогии, как понятия «реальности» или «актуальности». Очевидно, что в этой смене значений им следует придать оттенки, заимствованные, как правило, из обыденной речи, что затрудняет их адекватный перевод на другие языки. Конечно, эта проблема возникает в отношении любой философии, если она движется в области, которая была открыта феноменологией и о которой мы говорили выше. Хайдеггер в конце § 7 «Бытия и времени» прекрасно говорит об этом. Приведем это замечание, которое поможет нам благосклонно отнестись и к этой книге: «В отношении нескладности и 'некрасивости' выражения внутри нижеследующих анализов позволительно прибавить замечание: одно дело сообщать, повествуя о *сущем*, другое — схватить сущее в его *бытии*. Для второй из названных задач не хватает не только большей частью слов, но прежде всего 'грамматики'... И где силы существенно меньше, и вдобавок размыкаемая бытийная область онтологически гораздо сложнее, чем заданная грекам, трудность формирования понятий и тяжесть выражения будут возрастать»<sup>49</sup>.

Как заметит читатель, кажущаяся скромность начала, этой простой «формальности», в которой вещи пребывают в нашем чувство-

---

<sup>49</sup> М. Хайдеггер, *Бытие и время*, Ad marginem, М. 1997, с. 38–39 (пер. В.В. Бибихина).

вании, послужит нашему автору для того, чтобы радикально по-новому поставить многие темы и проблемы, занимавшие философскую мысль на протяжении веков и обсуждаемые в наше время. Многие из нас сознают, что мы живем в эпоху коренных преобразований в мире, которые нас смущают и тревожат. Это беспокойство, это постепенное затемнение смыслов и ценностей, питавших нашу жизнь, с удивительной силой выражено в «Книге тревоги» португальского поэта Фернанду Пессоа. Наше время — время глубоких разрывов, кризисов. Кажется, что древний хаос простирает свои черные крылья и раздирает грифоновым клювом старый космос. Под стоны смирившихся и бессильных мир погружается в пучину, в пропасть Ничто, где нет уже никаких оснований. В этой картине философия Хавьера Субири подобна пробившемуся лучу света, или тропе, которая, если последовать за всеми ее поворотами и ответвлениями, хотя и не приведет нас к готовому решению, но, может быть, выведет на те пути, высветит те возможности, которые позволят состарившемуся человечеству возродиться и обновиться. Эта философия ставит нас перед *реальностью*, которая побуждает, требует, подталкивает, поддерживает нас и позволяет нам постепенно преобразить ее в непрестанном и настойчивом усилии — «исторгнуть из нее хотя бы несколько малых осколков внутренней осмысленности». «Благодаря этому человек необратимо удерживается реальностью и в реальности: он пребывает в ней, ощущая ее на вкус. Ощущая что? Нечто — весьма немногое — из того, что является реальным. И, тем не менее, он конститутивно удерживается в реальности. Каким образом? В этом — большая человеческая проблема: уметь пребывать в реальности»<sup>50</sup>.

Эктор Гарса Сальдивар, SJ  
Гвадалахара, Мексика  
Ноябрь 2005

---

<sup>50</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial — Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983, pp. 351–352.

*Хавьер Субири*

# **Чувствующий интеллект**

## Пролог

Я публикую эту книгу об интеллекте спустя многие годы после того, как опубликовал книгу о сущности<sup>1</sup>. Это не просто хронологическая констатация. Напротив, она обладает внутренним смыслом, который будет не лишним прояснить. Что здесь означает «после»?

С точки зрения многих читателей, моя книга «О сущности» лишена основы, потому что они полагают, что знать, что такое реальность, невозможно без предварительного исследования того, что мы можем знать. Если говорить об отдельных конкретных проблемах, это действительно так. Но утверждать вообще, что это требование относится к знанию реальности как таковой, есть нечто иное. Такое утверждение выражает идею, которая в разных видах воодушевляла почти всю философию Нового времени, от Декарта до Канта: идею «критицизма». Фундаментом всякой философии служит критика: установление того, что возможно знать. Однако я думаю, что это утверждение неточно. Разумеется, исследование реальности вынуждено обращаться к определенным концептуализациям того, что такое знание. Но заключается ли в такой необходимости какое-либо предшествование? Не думаю, потому что не менее верно, что исследование возможностей знания неосуществимо и на самом деле никогда не осуществлялось без обращения к определенной концептуализации реальности. В работе «О сущности» содержится множество утверждений относительно возможности знания. Но, в свою очередь, не подлежит сомнению, что ис-

---

\* Цифры на полях обозначают номера страниц испанского издания. Именно на них даются ссылки в предметном указателе. (*Прим. перев.*)

<sup>1</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (1ª ed. 1962; 5ª ed. 1985).

следование знания и его возможностей подразумевает множество понятий о реальности. Дело в том, что ни внутреннее первенство знания перед реальностью, ни первенство реальности перед знанием невозможны. Знание и реальность по самым своим корням тесно и строго сродни друг другу. Нет никакого первенства одного перед другим. И это так не просто в силу фактических условий нашей исследовательской работы, но в силу внутреннего и формального условия самой идеи реальности и знания. Реальность есть та формальная характеристика — та формальность, — сообразно которой постигнутое есть нечто «в собственном смысле» (*en proprio*), некое «само по себе» (*de suo*). И знать означает схватывать нечто в соответствии с этой формальностью. Очень скоро я вернусь к этим идеям. Так что предполагаемое критическое предшествование знания по отношению к реальности, то есть к известному, представляет собой, по сути, не что иное, как опасливое колебание перед самым начинанием философствования. Это подобно тому, как если бы некто, желая открыть дверь, в течение долгих часов изучал движение мышц своей руки: скорее всего, он никогда так и не откроет двери. По сути, эта критическая идея предшествования сама по себе никогда не приводила к знанию реальности, а когда ей удавалось это сделать, она, как правило, была этим обязана собственной неверности по отношению к критике. Это и не могло быть иначе: ведь знание и реальность сродни друг другу по своим корням. Поэтому опубликовать эту книгу об интеллекте после того, как было опубликовано исследование о сущности, не значит заполнять пустоту, утолять неудовлетворенную потребность. Напротив, это значит на деле показать, что исследование знания не предшествует исследованию реальности. Так что «после», о котором я выше говорил, — не просто фактическая констатация, но активная демонстрация обдуманно негативного отношения к любой критике знания как предварительной основе изучения реального.

Но это еще не все. Я использую термин «знание» с намеренной неопределенностью. Дело в том, что философия Нового времени начинает не просто со знания, но с той разновидности знания, которая именуется «познанием». Таким образом, критика означает критику познания, ἐπιστήμη, — или, как обычно говорят, она

представляет собой «эпистемологию», науку о познании. Я же думаю, что это влечет за собой роковые последствия. Ибо познание не есть нечто, что основывается на самом себе. Говоря это, я имею в виду не детерминирующие познание психологические, социологические или исторические факторы. Разумеется, психология, социология и историчность познания существенно важны, однако не в первую очередь. Потому что в первую очередь для познания важно то, что оно представляет собой разновидность постижения. Поэтому любая эпистемология предполагает изучение того, чем структурно и формально является интеллект, *voûs*: изучение «гномологии». Смутная идея «знания» первичным образом конкретизируется не в познании, а в постижении как таковом. Речь идет не о психологии интеллектуальной деятельности и не о логике, а о формальной структуре умопостижения.

Так что же значит «постигать»? На протяжении своей истории философия внимательно исследовала акты постижения (концепирование, суждение и т. д.) и противопоставляла их разного рода реальным данным, которые поставляются чувствами. Одно дело, говорят нам, — чувствовать, другое — постигать умом. По существу, за таким подходом к проблеме интеллекта стоит следующее утверждение: постижение следует за чувствованием, и эта вторичность следования подразумевает оппозицию. Таков был исходный тезис философии, начиная с Парменида; и он неизменно, в тысяче вариантов, оказывал давление на всю европейскую философию.

[12]

Но это утверждение, прежде всего, страдает вопиющей неточностью, потому что ничего не сообщает о том, в чем же формально заключается постижение как таковое. В лучшем случае нам говорят, что чувства предъявляют интеллекту реальные чувственно воспринятые вещи, чтобы интеллект образовал о них понятия и суждения. Но нам не говорят, ни что означает, с формальной точки зрения, чувствовать, ни — в первую очередь — что означает, с формальной точки зрения, постигать. Так вот, я думаю, что постижение формально состоит в схватывании реального именно как реального, а чувствование состоит в схватывании реального во впечатлении. «Реальное» означает здесь, что те характеристики, которыми схваченное обладает в самом схватывании, принадлежат

ему «в собственном смысле», «самому по себе», а не только, например, в зависимости от свойственной живому ответной реакции. Речь идет о реальной вещи не в смысле вещи, находящейся по ту сторону схватывания, но о самом схваченном в схватывании, однако постольку, поскольку оно схвачено как нечто «в собственном смысле». Это и есть то, что я называю формальностью реальности. Именно поэтому исследование постижения и реальности сродни друг другу. И это имеет решающее значение. В самом деле, так как чувства дают нам, в нашем человеческом чувствовании, реальные вещи — со всеми их ограничениями, но реальные вещи, — оказывается, что это схватывание реальных вещей как чувственно воспринятых есть чувствующее схватывание. Но их схватывание как схватывание реальностей есть постижение. Отсюда следует, что человеческое чувствование и постижение — не два численно различных акта, каждый из которых является полным актом в своем роде, но что они суть два момента одного и того же акта чувствующего схватывания реального: чувствующего постижения. Речь идет не о постижении, которое первичным образом обращено к чувственному, а о постижении и чувствовании в их собственной формальной структуре. Речь идет не о том, чтобы постигать чувственное и чувствовать мыслимое, а о том, что постижение и чувствование составляют структурно — если использовать здесь это не вполне адекватное слово и понятие — одну-единственную способность: чувствующий интеллект. Человеческое чувствование и постижение не только не противостоят друг другу, но в своем внутреннем и формальном единстве образуют единый цельный акт постижения. Поскольку это акт чувствования, он есть впечатление; поскольку это акт постижения, он есть схватывание реальности. Поэтому единый и цельный акт чувствующего постижения есть впечатление реальности. Для человека постижение — это модус чувствования, а чувствование — модус постижения.

Какова формальная природа этого акта? Она есть то, что я называю чистой актуальностью реального. Актуальность не есть, как думали латиняне, бытие чего-либо в акте. Быть собакой в акте значит быть формальной полнотой того, в чем заключается бытие собакой. Поэтому такое свойство я называю скорее актностью. На-

против, актуальность есть не характеристика чего-либо находящегося в акте, а характеристика того, что является актуальным: две весьма разные вещи. Вирусы обладали актностью еще миллионы лет назад, но только теперь они приобрели актуальность, которой раньше не имели. Но актуальность не обязательно, как это имеет место с вирусами, означает нечто внешнее по отношению к актности реального. Она может быть и чем-то внутренним для реальных вещей. Когда человек присутствует потому, что именно он делает себя присутствующим, мы говорим, что этот человек актуален в том, в чем он делает себя присутствующим. Актуальность есть пребывание, но пребывание в качестве присутствующего из самого себя, из своей собственной реальности. Поэтому актуальность принадлежит к самой реальности актуального, но не добавляет к ней, не отнимает у нее, не модифицирует в ней ни одну из ее реальных черт. Таким образом, с формальной точки зрения человеческое постижение есть чистая актуализация реального в чувствующем интеллекте.

Вот та идея, единственная идея, которая проводится в этой книге на протяжении сотен страниц. Все ее страницы — не более чем развертывание этой единственной идеи. Такой анализ подразумевает не концептуальные рассуждения, а анализ фактов постижения. Разумеется, этот анализ сложен и нелегок; поэтому неизбежны повторы, порой монотонные. И тем не менее это всего лишь анализ. [14]

Итак, постижение имеет разные модусы; иными словами, имеются разные модусы чистой актуализации реального. Есть первичный и радикальный модус: схватывание реального, которое актуализировано в самом себе, как таковом; я называю его первичным схватыванием реального. Поэтому его исследование представляет собой строгий анализ идей реальности и постижения. Но есть и другие модусы актуализации. Это модусы, в соответствии с которыми реальное актуализируется не просто в самом себе, как таковом, но и как находящееся среди других вещей, как реальное в мире. Я говорю не о «другой актуализации», а о развертывании первичной актуализации; а значит, о ре-актуализации. Поскольку первичное постижение является чувствующим, постольку и эти

реактуализации тоже будут чувствующими. Их две — логос и разум: чувствующий логос и чувствующий разум. Познание — всего лишь кульминация логоса и разума. Было бы излишним говорить здесь о том, что такое логос и разум; я сделаю это по ходу дела.

Таким образом, наше исследование состоит из трех частей.

Первая часть: Интеллект и реальность.

Вторая часть: Логос.

Третья часть: Разум.

Постигая, мы уже с необходимостью помещены в реальность. Логосу и разуму нет нужды добираться до реальности: они уже рождаются из реальности и находятся в ней.

- [15] Невозможно отрицать, что сегодня нас во всем мире захлестывает огромная волна софистики. Как во времена Платона и Аристотеля, сегодня нас тоже смывают, словно потоп, многоречивость и пропаганда. Однако истина заключается в том, что мы хотя и незаметно, но неизбежно помещены в реальность. Поэтому сегодня более чем когда-либо необходимо сделать усилие и окунуться в то реальное, в котором мы уже находимся, чтобы решительно вырвать у его реальности хотя бы несколько жалких осколков ее внутренней осмысленности.

## Часть первая

# Интеллект и реальность

### Глава первая

### *Постижение как акт: схватывание*

В этой первой части книги я намерен исследовать то, что мы называем постижением. С самого своего рождения философия [19] противопоставляла друг другу «постигать» и «чувствовать». Постигание и чувственное восприятие считались двумя формами, в значительной мере противоположными... чего? Греческая и средневековая философия видела в постижении и чувствовании акты двух сущностно различных *способностей*. Противопоставление постижения и чувствования понималось как противопоставление двух способностей. Чтобы упростить обсуждение, я буду называть то, что постигается и чувствуется, «вещью». Говоря о вещи, я подразумеваю не то, что сегодня означает слово «вещь», когда говорят о «вещизме» и когда вещь противопоставляется чему-либо обладающему, так сказать, «не-вещным» способом бытия: например, человеческой жизни и т. п. Здесь я употребляю термин «вещь» в самом тривиальном смысле: как простой синоним слова «нечто». Итак, греческая и средневековая философия усматривала в постижении и чувствовании акты двух способностей, каждая из которых определялась воздействием вещей. Но такая концепция, истинна она или нет, не может, конечно, служить для нас позитивной основой — именно потому, что в ней речь идет о способностях. Способность раскрывается в своих актах; поэтому основное внимание [20]

надлежит сосредоточить не на способностях, а на самом способе постижения и чувствования. Другими словами, мое исследование будет сосредоточено на актах постижения и чувствования, взятых именно в качестве актов (*καθ' ἐνέργειαν*), а не в качестве способностей (*κατὰ δύναμιν*). В таком случае акты берутся не в качестве актов некоторой способности, а в качестве актов самих по себе, как таковых. Следовательно, во всей этой книге я буду говорить о «постижении» как таковом, а не о способности постигать, то есть не об интеллекте. Если порой я говорю об «интеллекте», этот термин означает не способность, а только абстрактный характер самого постижения. Стало быть, речь пойдет не о метафизике интеллекта, а о внутренней структуре акта постижения. Любая метафизика интеллекта предполагает анализ постижения. Конечно, в некоторых пунктах я вынужден был прибегать к метафизическим концептуализациям, которые считал важными. Но при этом я тщательно следил за тем, чтобы предупредить: в эти пункты речь идет о метафизике, а не просто о постижении как об акте. Итак, речь идет об анализе самих актов. Они представляют собой легко констатируемые *факты*, и мы должны принимать их такими, каковы они сами по себе, а не с точки зрения некоей теории, какого бы рода она ни была.

Но именно здесь вкрадывается вторая двусмысленность. Греческая и средневековая философия соскользнула от акта к способности. В современной же философии, начиная с Декарта, происходит сползание в другом направлении: сползание внутри самого акта постижения. В самом деле, считалось, что постижение и чувствование представляют собой два разных способа отдавать себе отчет о вещах. «Постигать» и «чувствовать» принимали за два способа осознания, то есть два *модуса сознания*. Оставим пока чувствование в стороне. Нам говорят, что постижение — это сознание; стало быть, постижение, взятое в качестве акта, есть акт сознания. Эта идея проходит сквозь всю философию Нового времени и достигает кульминации в феноменологии Гуссерля. Философия Гуссерля претендует быть анализом сознания и его актов.

Однако такое толкование проходит мимо сути постижения, взятого в качестве акта. Отбросив представление об акте способности,

философия проделала не что иное, как субстантивировала «осознать», превратив постижение в акт сознания. Но это подразумевает две идеи: 1) сознание есть нечто, что совершает акты; 2) формальной конституентой акта постижения служит «осознание». Так вот, ни одно из этих двух утверждений не является точным, потому что ни одно из них не соответствует фактам.

Во-первых, сознание не обладает никакой субстантивностью и поэтому не есть нечто способное совершать акты. Сознание есть не что иное, как субстантивация самого «осознать». Но единственное, что мы имеем как факт, — это не «осознание» как таковое, или «сознание» как таковое, а сознательные акты самого разного толка. Под предлогом упразднения апелляции к «способности» была произведена субстантивация характера некоторых наших актов, и тогда они превратились в акты своеобразной «сверх-способности», то есть сознания. Но это — не факт, а только массивная теория.

Во-вторых, неверно, что постижение конституируется осознанием. Потому что осознание всегда есть осознание «чего-то», что предъявлено сознанию. И эта предъявленность не детерминирована осознанием. Вещь не потому предъявлена, что я осознаю, но я осознаю потому, что она уже предъявлена. Конечно, речь идет о предъявленности в постижении, где я осознаю предъявленное; но предъявленность вещи не есть момент, формально тождественный осознанию как таковому, и не основывается на нем. Между тем философия Нового времени не разглядела внутри акта постижения эту предъявленность, сосредоточившись только на осознании. Но осознание само по себе, как таковое, не есть акт: оно есть только момент акта постижения. Таково громадное заблуждение нововременной философии в том, что касается анализа постижения.

Тогда мы спрашиваем себя: каков собственный характер постижения, взятого в качестве акта? Несомненно, постижение есть осознание, но осознание чего-то, что уже предъявлено. Именно в нераздельном единстве этих двух моментов состоит постижение. Греческая и средневековая философия пыталась толковать предъявленность как актуализирующее воздействие вещи на способность постижения. Философия Нового времени связывает постижение с осознанием. Между тем следует брать акт постижения во

внутреннем единстве двух его моментов — но только как его моментов, а не как детерминаций вещей или сознания. В постижении передо мной «пребывает» предъявленным нечто, относительно чего я «пребываю» в состоянии осознания. Стало быть, нераздельное единство этих двух моментов заключается в «пребывании». «Пребывание» — это физическая, а не просто интенциональная характеристика постижения. «Физический» — древнее слово, исходно означавшее нечто не просто мыслимое, но реальное. Поэтому оно противостоит чисто интенциональному, то есть тому, что существует только в качестве термина осознания. Осознание есть «осознание чего-то»; именно этот момент, «чего-то», и есть интенциональность. «Пребывание», в котором физически заключается акт постижения, — это «пребывание», в котором я пребываю «с» вещью и «в» вещи (а не «относительно» вещи), и в котором вещь «пребывает» в постижении. Формально постижение, взятое в качестве акта, не интенционально. Оно есть физическое «пребывание». Единство этого акта «пребывания», взятого в качестве акта, есть то, чем конституируется *схватывание*. Постижение не есть ни акт некоей способности, ни акт сознания: само по себе оно есть акт схватывания. Схватывание — это не теория, а факт: факт того, что я осознаю нечто мне предъявленное. Что касается момента «пребывания предъявленным», схватывание представляет собою акт улавливания того, что предъявлено: улавливания, в котором я осознаю уловленное. Это акт, в котором то, что мне предъявлено, отчетливо и формально схватывается именно потому, что оно мне предъявлено. Схватывание есть предъявляющий и сознательный акт. Именно в этом «и» заключена сама единая и физическая суть схватывания. Постигать нечто означает схватывать умом это нечто.

Итак, нам нужно проанализировать постижение как схватывание. Цель такого анализа — определить сущностный, то есть конститутивный, характер постижения как такового. Как я только что сказал, этот анализ должен быть сосредоточен на постижении как на схватывании. Но так как человек обладает многими формами постижения, анализ, который я намереваюсь предпринять, можно проводить самыми разными путями. Один путь состоял бы в подсчете всех многообразных типов постижения, дабы путем сравне-

ния можно было установить, что именно в этих типах, как таковых и самих по себе, содержится от постижения. Это индуктивный путь. Но он не имеет большого значения для нашей проблемы, ибо то, к чему он привел бы нас, есть *общее понятие* постижения. Мы же ищем не этого. То, то мы ищем, есть конститутивный, то есть сущностный, характер постижения как такового. Индукция [24] дала бы нам всего лишь понятие, тогда как то, что мы ищем, есть «физическая» природа постижения, то есть природа акта схватывания, которым конституируется постижение как таковое. Общее понятие не дает нам самой физической реальности постижения. Это тем более так, что подсчитать акты постижения следовало бы исчерпывающим образом, а в этом мы никогда не сможем быть уверены. Значит, нужно пойти другим путем. Различные виды постижения — не просто разные «типы». Как мы увидим в своем месте, речь идет о «модусах» умного схватывания. Поэтому анализ должен привести нас к первичному модусу умного схватывания и к определению так называемых типов постижения как модификаций этого первичного схватывания. То, чего мы достигаем таким путем, есть не *общее понятие* постижения, а установление конститутивного характера различных модусов умного схватывания. Но «конститутивный характер» постижения есть именно его *физический сущностный характер*. Поэтому проблема сущностного характера постижения, то есть проблема того, что значит постигать, есть не что иное, как проблема определения первичного модуса постижения. Именно ее я пытаюсь рассмотреть в первой части этой книги.

Для этого вернемся теперь к той идее, которую я уже наметил в начале этой главы, но в тот момент намеренно оставил в стороне. С самого своего рождения философия изначально противопоставила то, что мы называем постижением, тому, что мы называем чувствованием. Но, как это ни странно, философия не задалась вопросом о том, что же такое постижение с формальной точки зрения. Она ограничилась исследованием различных интеллектуальных актов, но не сказала нам, что есть постижение. Удивительно, но то же самое приключилось в философии с чувствованием. Исследовались различные чувствования, в соответствии с различны [25]

ми «чувствами», которыми обладает человек. Но если спросить, в чем заключается формальный характер чувствования, то есть что представляет собой чувствование как таковое, мы обнаружим, что, по существу, сам это вопрос даже не ставился. Отсюда проистекает одно следствие — на мой взгляд, весьма тяжкое: так как не было определено, что же представляют собой постижение и чувствование как таковые, оказывается, что их предполагаемая оппозиция остается висеть в воздухе. Чему и в чем противопоставляется постижение и чувствование, если нам прежде не говорят, в чем формально состоит то и другое?

Я не буду вдаваться в своего рода софистический спор о понятиях, а ограничусь фактами как таковыми. Именно они поведут нас за руку при рассмотрении этого вопроса.

Итак, я говорил о том, что постижение есть акт схватывания. Так вот, этот схватывающий по своему характеру акт принадлежит также чувствованию. Поэтому различие постижения и чувствования и их сущностная природа должны корениться в самом схватывании как таковом. Речь идет не о том, чтобы выработать общее понятие схватывания, а о том, чтобы подвергнуть анализу саму по себе, как таковую, природу чувственного восприятия и природу умного схватывания. И возможно это потому, что чувственное восприятие и умное схватывание, как было неоднократно замечено, часто имеют один и тот же предмет. Я чувственно воспринимаю цвет и в то же время понимаю, что такое этот цвет. В данном случае эти два аспекта различаются не как типы, а как разные модулы схватывания. Стало быть, чтобы определить конститутивный характер постижения, нужно в первую очередь проанализировать различие между постижением и чувствованием как модальное различие *внутри* схватывания одного и того же объекта: например, цвета.

- [26] Для определения конститутивной структуры акта умного постижения если не необходимо, то, по крайней мере, весьма полезно для начала сформулировать, что представляет собой чувственное восприятие как таковое. Разумеется, это, в свою очередь, можно сделать разными способами. Один способ состоит в том, чтобы подвергнуть анализу модальное различие между этими двумя

схватываниями в постижении одного и того же объекта. Но дабы облегчить себе труд, полезнее будет обратить взор на чувственное восприятие в нем самом, как таковом; иначе говоря, задаться вопросом о том, что такое чувствование. Так как чувственное восприятие является общим для человека и животного, может показаться, что давать определение умному схватыванию, отталкиваясь от чувственного восприятия, означает отталкиваться от животного как от основы человеческого постижения. Речь идет, однако, не о том, чтобы отталкиваться от животного как от основы, а лишь о прояснении того, что же представляет собой человеческое постижение, через его контрастное сопоставление с «чистым» животным чувствованием.

В конечном счете, постижение, взятое в качестве акта, есть акт схватывания, а это схватывание, в свою очередь, есть модус самого чувственного восприятия. Поэтому мы должны спросить себя:

Глава 1: что такое чувственное восприятие?

Глава 2: каковы модусы чувственного восприятия?

Глава 3: в чем, с формальной точки зрения, состоит умное схватывание?

Только после этого мы сможем приступить к углубленному анализу самого постижения.

## *Глава вторая*

### ***Чувственное восприятие***

Мы спрашиваем себя, что такое чувственное восприятие. Как я [27] только что сказал, чувственное восприятие является общим для человека и животного. Вот почему, говоря в этой главе о чувственном восприятии, я буду без различия подразумевать то человека, то животное, в зависимости от каждого конкретного случая.

Чувственное восприятие есть то, чем конституируется чувствование. Поэтому, прежде всего, мы должны четко сформулировать, что значит чувствовать. Только после этого мы сможем задаться вопросом о том, чем же конституируется чувственное восприятие как момент чувствования.

## § 1. Чувствование

[28] Взятое в первом приближении, чувствование есть процесс: процесс чувствования. В чувствовании как процессе выделяются три существенных момента.

1. В живом существе (и в человеке, и не в человеке) процесс чувствования имеет в одних случаях экзогенный, в других — эндогенный характер. Это *момент пробуждения* [suscitación]. Я называю его именно так, чтобы не ограничиваться тем, что обычно называют возбуждением [excitación]. Возбуждение — обычный термин в психофизиологии живого; поэтому по своему характеру он является почти исключительно биохимическим. Говоря приблизительно, он обозначает пусковой механизм физиологического процесса. Но я имею в виду не физиологическую деятельность в строгом смысле. Чувствование как процесс — не просто физиологическая деятельность, но процесс, в некотором смысле составляющий всецелую жизнь живого существа. Испытывая одни и те же возбуждения, живое существо совершает предельно различные действия. И эти действия определяются не одной только физиологической деятельностью, но всем тем, что живое существо воспринимает по способу чувствования: например, добычей и т. д. И этот момент восприятия и есть то, что вызывает пробуждение. Пробуждение — это все то, чем запускается действие живого существа. В своих лекционных курсах я обычно всегда проводил различие между функцией и действием в живом существе. Функцией будет, например, мышечное сокращение. Субъектом — назовем его так — функции выступает определенная анатомофизиологическая структура: например, мышечная фасция. Действие же представля-

[29] ет собой нечто, субъектом чего выступает не структура, а живое существо в целом. Например, бегство, нападение и т. д. суть действия. Используя одни и те же функции, живое существо совершает на протяжении своей жизни самые разнообразные действия. Итак, возбуждение есть момент функции, пробуждение — момент действия. Этим не исключается та возможность, что в некоторых случаях действие состоит в запуске некоего функционального акта. Но тогда очевидно, что возбуждение — это лишь особый мо-

дус пробуждения. Пробуждение есть запуск некоторого процесса деятельности живого существа, каким бы способом он ни совершался.

2. Пробуждение воздействует на то состояние, в котором находится живое существо. Во всякий момент живое существо обладает определенным жизненным тоном. Пробуждение модифицирует этот тонус. Таков второй момент процесса чувствования: *модификация тонуса*. Модификация определяется пробуждением; но это не означает, что модификация есть второй момент в смысле временной последовательности. Такое толкование означало бы не что иное, как очередное смешение пробуждения и возбуждения. Пробуждение может зависеть от эндогенного фактора, некоторым образом соприродного живому существу. Тогда то, что в той или иной форме предшествует пробуждению, есть тонус живого существа. Это имеет место, например, в случае некоторых инстинктивных действий. Но даже в этом случае одно дело — момент пробуждения, и другое дело — момент модификации тонуса.

3. Живое существо реагирует на вызванную таким образом модификацию тонуса. Это *момент ответа*. Не следует путать ответ с реакцией так называемых эффекторов<sup>2</sup>. Эффекция всегда остается не более чем функциональным моментом, ответ же есть момент действия. При одних и тех же эффекторах ответ может быть самым разным. Например, схватывание добычи определяет собою ответ в виде нападения. Речь идет не просто об игре эффекторов. Итак, ответ может быть самым разным. Он может заключаться даже в том, чтобы не делать ничего. Отсутствие действия — не покой, то есть не акт эффекторов, а своего рода ответ.

[30]

Таким образом, чувствование — это процесс. Процесс чувствования *строго един*. Он состоит во внутреннем и радикальном единстве, нерасторжимом единстве трех моментов: пробуждения, модификации тонуса и ответа. Было бы ошибкой думать, будто чувствование заключается лишь в пробуждении, а два других момента — не более чем его следствия. Совсем наоборот: именно в

---

<sup>2</sup> Эффектор — орган, тем или иным образом реагирующий на раздражение (*прим. перев.*).

своим сущностным и нерасторжимым единстве эти три момента образуют чувствование в строгом смысле. Как мы увидим в одной и последующих глав, это единство играет решающую роль в нашей проблеме. Оно представляет собой специфическую характеристику живого.

Я ставлю пред собой задачу исследовать не *протекание этого процесса*, а саму его *процессуальную структуру*. Эта процессуальная структура зависит от момента, формально конституирующего чувствование как таковое; а чувствование, в силу самой этой формальной структуры, есть то, чем в определенной мере определяется структура процесса чувствования. Рассмотрим эти два пункта.

## § 2. Формальная структура чувствования

- [31] Процессуальное единство чувствования определяется формальной структурой пробуждения. То, чем пробуждается процесс чувствования, есть восприятие пробуждающего. И поскольку определяемое этим восприятием есть процесс чувствования, отсюда следует, что само восприятие, его пробуждающее, должно называться в строгом смысле чувственным восприятием. Таким образом, чувственное восприятие имеет две стороны. С одной стороны, оно определяет собой процесс чувствования, взятый в аспекте модификации и ответа: это — чувственное восприятие как восприятие пробуждающее. С другой стороны, чувственное восприятие обладает собственной формальной структурой, в силу которой оно запускает процесс чувствования. В настоящий момент наша проблема концентрируется вокруг формальной структуры чувственного восприятия. В следующем параграфе мы увидим, каким образом эта формальная структура определяет процессуальную структуру чувствования.

Так как формальная структура восприятия есть то, чем определяется процесс чувствования, будет справедливым назвать это восприятие «чувствованием как таковым». Поэтому, говоря в этой книге о чувствовании без дополнительных определений, я буду иметь в виду чувствование как формальную структуру чувствующего восприятия.

Итак, мы спрашиваем себя: в чем состоит структура чувственного восприятия, выделенным и формальным образом взятая в качестве чувственной? Чувственное восприятие формально состоит в том, что оно есть схватывание во впечатлении. Вот то, чем формально конституируется чувство: *впечатление*. Философия — как древняя, так и новая — либо не обращала внимания на эту способность принимать впечатления, либо (преимущественно) обращала на нее внимание, но не проводила анализ ее формальной структуры, ограничиваясь описанием различных впечатлений. Между тем совершенно необходимо строгое постижение того, что такое впечатление, то есть в чем заключается впечатлительность [impresividad]. Только тогда мы сможем говорить о чувствовании в его изначальном смысле.

[32]

Со точки зрения структуры, во впечатлении различаются три конститутивных момента.

1. Прежде всего, впечатление есть *аффекция* чувствующего чувствуемым. Цвета, звуки, внутренняя температура живого существа, и т. д., — все это аффицирует чувствующего. Здесь аффекция означает вовсе не то, что обычно называют как бы моментом чувствования: не аффект. Впечатление есть аффекция, но не аффект. Из-за этого аффицирующего момента мы говорим, что чувствующий «претерпевает» впечатление. По этой причине философия со времени своего зарождения в Греции квалифицировала впечатления как *παθήματα* [страсти]. Таким образом, они противопоставлялись мыслям, присущим не ведающему *πάθος* [страсти] интеллекту; умное постижение представлялось *ἀπαθής*, бесстрастным. Здесь эти определения, используемые без дополнительных объяснений, функционируют как описание (большой частью неточное), но не как строгие формулировки того, что есть впечатление. Можно сказать, что и философия Нового времени в целом, подобно античной философии, не усматривала во впечатлении почти ничего, кроме аффекции. Но этого недостаточно.

2. Впечатление — не просто аффекция, не просто *πάθος* [претерпевание] того, кто чувствует. Эта аффекция существенным и конститутивным образом имеет свойство предъяслять нам то, чем производится впечатление. Это *момент инаковости*. Впечатление

[33] есть предъявление в аффекции чего-то иного: это инаковость в аффекции. Такое «иное» я называл и буду называть *метой* [*nota*]. Здесь «мета» подразумевает не разновидность указующего знака, как этимологически обозначало его в латыни существительное *nota*. Скорее это причастие: то, что известно (*gnoto*), в противоположность тому, что неизвестно [*ignoto*]. Тем самым устраняется всякий намек как на процесс познания (скорее это было бы слово *cognitum* — [«познанное»]), так и на само знание (то, что породило слова «*posi6n*» и «*noticia*» — [«понятие, содержание понятия»]). Внимание сосредоточивается только на том, что замечено. Так, для крота не существует цветовой меты; но для наделенных зрением животных цвет есть нечто замечаемое. Можно было бы назвать это качеством; однако мета не всегда имеет качественный характер. Когда я вижу три точки, «три» — это не качество, но это мета. Однако и здесь нужно избегать той мысли, будто мета с необходимостью есть мета «чего-либо»: например, что цвет есть цвет какой-либо вещи. Если я просто вижу цвет, это не цвет «какой-то» вещи. Цвет как таковой и есть сама вещь: цвет сам по себе есть мета. Правда, я множество раз называю метами качества, но это в широком смысле. В узком смысле мета — не качество, а просто нечто замеченное: в простом и чистом смысле это есть нечто предъявленное в моем впечатлении. Греки и схоласты наметили эту идею другими словами. Но только наметили. Необходимо зацепиться мыслью за инаковость как таковую. Но прежде чем это сделать, укажем третью — на мой взгляд, существенную — характеристику впечатления.

3. Присутствующая в аффекции мета воздействует на чувствующего посредством *силы воздействия* [*fuerza de imposici6n*]. Именно ею возбуждается сам процесс чувствования. Как правило, речь идет скорее о совокупности мет, чем об изолированной мете. Например, согласно пословице, «ошпаренный кот бежит от холодной воды»<sup>3</sup>. Вода, прочувствованная во впечатлении, «воздействует» на животное. Эта сила воздействия весьма разнообразна. Одна и та же инаковость впечатления может воздействовать самым раз-

<sup>3</sup> Аналог русской пословицы: «Обжегшись на молоке, дуешь на воду».

ным образом. Сила воздействия не имеет ничего общего с силой в смысле интенсивности аффекции. Очень сильная аффекция может обладать очень слабой силой воздействия. И наоборот: слабая аффекция может иметь большую силу воздействия.

[34]

Внутреннее единство этих трех моментов есть то, чем конституируется впечатление. Философия — как древняя, так нововременная — обращала внимание почти исключительно на аффекцию. Она указала, да и то довольно смутно, на то, что я назвал инаковостью, но не сосредоточилась на инаковости как таковой. С другой стороны, она также не обратила внимания на силу воздействия. Эти три момента существенно важны, и, как мы увидим в следующей главе, единство этих трех моментов имеет решающее значение. Следовательно, нужно более подробно рассмотреть инаковость и силу воздействия, тем более что разные модусы чувственного восприятия обретают свою специфику именно от разных модусов инаковости.

*Анализ инаковости.* — Этот анализ раскроет нам, во-первых, собственную структуру инаковости и, во-вторых, единство этой структуры.

А) Инаковость [*alteridad*] — не просто абстрактное свойство быть *alter* [иным]. Потому что инаковость заключается не в том, что аффекция предьявляет нам нечто как просто «иное» — например, этот звук или этот зеленый цвет, — но в том, что это «иное» она предьявляет нам в определенной форме: постольку, «поскольку оно — иное».

Это «иное», то есть эта мета, прежде всего, обладает собственным содержанием: этот цвет, эта твердость, эта температура, и т. д. Именно на этот факт всегда указывала греческая и средневековая философия. Однако, на мой взгляд, такого указания абсолютно недостаточно. Потому что это содержание, эта мета, не просто фактически есть нечто иное, но и предьявляется как иное. Именно это я имею в виду, говоря, что перед тем, кто чувствует, содержание «пребывает» как нечто иное. Здесь перед нами не просто понятийная тонкость, но, как мы увидим, существенный физический момент инаковости. В этом своем аспекте — как «иная» — мета

[35]

обладает не только содержанием, но и модусом «пребывания» во впечатлении.

Что это за модус? Это именно модус бытия иным: аспект независимости содержания от того, кто чувствует. Содержание меты «пребывает» и, как «пребывающее», оно независимо от чувствующего, в чьем впечатлении «пребывает». Здесь независимость означает не какую-то «отдельную» от моего впечатления вещь (как думали греки и средневековые схоласты). Она означает, что само предьявленное в восприятии содержание предьявлено в нем как нечто «автономное» по отношению к тому, кто чувствует. Цвет, звук обладают собственной автономией в зрительной и слуховой аффекции. «Пребывать» означает быть предьявленным в качестве автономного. Этот автономный характер не тождествен содержанию, потому что, как мы увидим в следующей главе, одно и то же содержание может иметь разные формы пребывания, разные формы независимости, разные автономии. Итак, автономизация есть форма пребывания. Поэтому я скажу, что «иное» — мета, присутствующая во впечатлении, — помимо содержания, имеет собственную форму автономии. Вот почему я называю этот момент *формальностью*. Речь идет не о метафизическом понятии, как это было в Средние века, а о чем-то абсолютно другом: о моменте чувствования, имеющем описательный характер.

[36] Как содержание, так и формальность в значительной мере зависят от разновидности живого существа. Воспринятая в чувствовании мета всегда будет «иной» по отношению к живому существу; но каково ее содержание — это в каждом случае зависит от самого живого существа, потому что содержание зависит от системы рецепторов, присущей живому существу: крот не имеет цветowych впечатлений. Но, кроме того, при одних и тех же рецепторах, а значит, при одном и том же содержании, это содержание способно «пребывать» в разных формах. «Пребывание» зависит не от рецепторов как таковых, а от модуса их состояния в чувствующем в момент чувствования. Такой модус «состояния» следует называть *расположенностью* [habitud]. Позднее я поясню это. Расположенность — не привычка или навык, а модус состояния. Привычки и навыки являются расположенностями именно потому, что они суть

модусы своих состояний. Но обратное неверно: не всякий модус состояния есть привычка или навык. Привычка и навык — частные случаи расположенности. Так вот, конечным объектом для рецептора является содержание, а конечным объектом для расположенности — формальность. Поэтому — постольку, поскольку формальность определяется расположенностью, — я скажу, что форма независимости, форма автономии, будучи определена формой расположенности в чувствующем, должна называться *формализацией*. Формализация есть модуляция формальности, то есть модуляция независимости, модуляция автономии. Инаковость предъявляет нам не просто мету, а мету, которая «пребывает» в той или иной форме.

Философия никогда не обращала внимания ни на что, кроме содержания впечатления; она всегда проходила мимо формальности. И это очень серьезное упущение, потому что, как мы увидим в следующей главе, именно формальность определяет специфику различных модусов впечатления. Чувственные восприятия существенно различаются модусами, сообразно которым содержание предъявляется и автономизируется, то есть пребывает независимо от того, кто чувствует.

[37]

Б) *Структурное единство инаковости*. — Содержание и формальность — два момента, не чуждые друг другу; между ними прослеживается сущностное единство: формальность связана с содержанием как таковым, а содержание, в свою очередь, связано с модусом формализации. Таким образом, этим двум моментам, содержанию и формальности, присуще радикальное внутреннее единство: модализация инаковости.

а) Формальность модулирует содержание. В самом деле, живое существо воспринимает меты, которые можно назвать элементарными: например, цвет, звук, запах, вкус и т. д. Конечно, они не элементарны в строгом смысле, потому что всякая мета обладает, по меньшей мере, интенсивностью и качеством. Но не будем входить в эти детали: с точки зрения занимающего нас вопроса, эти меты элементарны. Восприятие таких элементарных мет обычно называют «ощущением». Но именно потому, что меты автоном-

ны, то есть формализованы, они независимы. Причем независимы не только по отношению к тому, кто чувствует, но и по отношению к другим метам. «Единство» воспринятого в ощущении содержания конституируется именно формальностью. В таком случае, эти разнообразные меты могут иметь определенные очертания, своего рода замыкающую линию. Замкнутые таким образом единства могут иметь характер автономных единств. Тогда они представляют собой автономные комплексы. Их схватывание будет уже не простым ощущением, а «перцепцией». Элементарные меты ощущаются; комплексы мет перцепируются. Животное воспринимает не просто звуки, запахи и т. д., но воспринимает, например, «добычу». Одни и те же элементарные меты способны образовывать разные перцептивные комплексы, то есть разные типы единообразного содержания, в зависимости от разновидности животного. Например, краб, вообще говоря, воспринимает комплекс «скала-добыча». Но во многих случаях он не воспринимает добычу как таковую (согласно опытам Каца). Если добыча подвешена на нити, краб не воспринимает ее, пока не свыкнется с новым комплексом: «нить-добыча». Добыча, скала и нить сами по себе не обладают для краба формальной независимостью. Напротив, для собаки всегда существуют три независимых комплекса: добыча, скала, нить. Дело в том, что собаке и крабу свойственны разные модусы формализации. Следовательно, формализация, или автономизация содержания, подразумевает, что независимое единство принадлежит комплексу как таковому, а не одной или нескольким произвольно выбранным метам. Так формализация осуществила модуляцию содержания: из элементарного оно превратилось в тем или иным образом замкнутую целостность. Как станет ясно из следующей главы, это обстоятельство имеет решающее значение.

б) Но содержание, в свою очередь, модулирует саму формальность. Как я говорил, формализация — это независимость, автономизация. Имеется в виду не абстрактная независимость, а нечто совершенно конкретное. Грубо говоря, независимость означает, что содержание более или менее «отлеплено» от самого воспринимающего животного, причем содержание модулирует сам способ

этой отлепленности. Отлепленность цвета и отлепленность теплоты — не одно и то же. Способ восприятия света у насекомого и у высших живых организмов — не одно и то же, как не одно и то же — способ «отлепленности», присущий комплексу мет, и способ отлепленности, присущий элементарной мете. Несколько огрубляя, можно сказать, что для шимпанзе дерево или коробка гораздо более богаты независимостью, чем для собаки.

[39]

Всем этим конституируется структурное единство инаковости, и это единство, как видно из приведенных примеров, зависит от разновидности живого существа. Нет сомнения в том, что тот или другой цвет по-разному воспринимается в своей независимости сетчаткой шимпанзе и сетчаткой насекомого. Стало быть, инаковость, в ее внутреннем единстве, допускает различие степеней, которое прежде всего обнаруживает себя в степени формализации. Чем выше степень формализации, тем полнее независимость содержания.

В конечном счете, чувственное впечатление — это впечатление, которое аффицирует чувствующего; при этом оно предъявляет ему то, что впечатляет, — иначе говоря, мету — в формальности независимости, как наделенную собственным содержанием: элементарным (единственная мета) и сложным (комплекс мет). Эти независимые меты в самой своей инаковости воздействуют на того, кто чувствует, с разной силой. Воздействуя таким образом, впечатление определяет собою процесс чувствования: пробуждение, модификацию тонуса и ответ. Именно к этому мы должны теперь обратиться.

### § 3. Структура процесса чувствования

Чувственное восприятие не только схватывает нечто во впечатлении. В зависимости от того, к какой разновидности принадлежит схваченное как независимое от воспринимающего, варьируется также разновидность самого процесса чувствования, определяемого восприятием.

[40]

А) Чтобы убедиться в этом, начнем с одного существенного замечания: формализация затрагивает не только момент схватыва-

ния, но целостный процесс чувствования как таковой. Каждый из его трех моментов модализируется формализацией.

Прежде всего, ясно, что формализация затрагивает момент ответа. Это проявляется в различных нарушениях процесса чувствования. Не иметь возможности координировать движения и не иметь возможности двигаться — разные вещи. Способность к координации движений есть формализация. Травма любого характера, которая вызывает у высших животных — например, у человека — нарушения координации, не приводит к параличу. Не все животные обладают одинаковой структурой двигательной формализации. Показательный пример — способность подброшенной в воздух кошки вновь обретать равновесие при падении.

Сам жизненный тонус приобретает через формализацию различные оттенки. Общее благополучие или неблагополучие принимают, исключительно посредством формализации, своеобразные оттенки: отупелость или живость чувств, отупелость в одном направлении, но не в других, радостный настрой, и т. д. И все это [41] проявляется сообразно различным качествам, в разных степенях и формах.

Таким образом, формализация затрагивает чувствование в целом: пробуждение, модификацию жизненного тонуса и ответ.

Б) Отсюда мы видим, что благодаря формализации одинаковые по своему содержанию впечатления являют все богатство процесса чувствования, которым порождается богатство жизни живого существа. Амплитуда формализации в восприятии открывает перед живым существом амплитуду возможных ответов. Это означает, что радикальный эффект формализации, взятой с точки зрения процесса, заключается в относительной взаимной автономности каждого из трех моментов процесса чувствования: момента схватывания, момента тонуса и момента ответа. Именно это позволяет говорить о каждом из этих трех моментов в отдельности. Но такая автономность всего лишь относительна: она никогда не разрушает структурного единства процесса чувствования. В следующей главе мы увидим, что это замечание влечет за собой важные следствия. В свою очередь, внутри каждого из таким образом автономизи-

рованных моментов формализация последовательно определяет собственные различные стороны и оттенки. Тот факт, что я ограничиваюсь рассмотрением формализующего аспекта схватывания, объясняется темой этой книги.

Итак, мы, во-первых, подвергли анализу моменты процесса чувствования; во-вторых, рассмотрели формальную структуру чувствования. Наконец, в-третьих, мы указали на тот факт, что структура процесса чувствования определяется формализацией.

Именно формализация определяет специфику различных модулов чувственного восприятия.

#### Приложение первое

### Соображения о формализации

Чтобы не прерывать нить анализа чувственного восприятия, я вынес в это приложение некоторые соображения, которые считаю важными, но которые во многих отношениях, пожалуй, выходят за рамки простого анализа чувственного восприятия. [43]

Для начала следует разъяснить употребление самого термина «формализация». «Формализация» может означать мозговую структуру, посредством которой мы схватываем содержание в аспекте его собственной формальности. В этом смысле формализация есть психобиологическое действие. Но «формализация» может означать и тот факт, что некоторое содержание пребывает в своей собственной формальности. Тогда она представляет собой не действие, а простое «пребывание»: единство содержания и формальности. Именно этот смысл я имею в виду, когда говорю здесь о формализации. Что же касается мозговых структур, их я не касаюсь, за исключением тех случаев, когда речь непосредственно идет о формализации как о действии.

1. Приняв это в качестве предпосылки, необходимо отграничить это понятие формализации от двух расхожих идей: одной — в философии, другой — в психологии.

Во-первых, формализацию нельзя смешивать с кантовским по-

нятием чувственной формы. С точки зрения Канта, чувственное содержание есть нечто неоформленное, в том смысле, что оно лишено пространственно-временной структуры. Собственная функция чувственной формы заключается в том, чтобы «оформлять» (в аристотелевском смысле слова) чувственную материю, то есть содержание. Такое оформление совершается субъективной формой (пространством и временем), которую чувственность прилагает к содержанию. Так вот, формализация не есть оформление. Верно или неверно представление Канта о пространстве и времени (нас это сейчас не занимает), главное состоит в том, чтобы подчеркнуть: формализация предшествует любому пространственно-временному оформлению. Формализация означает независимость, то есть тот способ, каким впечатления, с коими имеет дело живое существо, пребывают в определенной формальности. Только в той мере, в какой существует формальность и существует независимость, можно говорить о пространственно-временной упорядоченности. Формализация связана с этой независимостью, с этой инаковостью. Независимость — это формальность, в которой содержание «пребывает» перед тем, кто воспринимает. Формализация означает способ «пребывания», а не способ «оформления» в аристотелевско-кантовском смысле. Лишь в силу того, что содержание независимо, мы можем говорить о том, что оно обладает или не обладает, или должно обладать оформленностью. Кантовская форма продуцирует «оформление»; но формализация — не продуцирование, а прямо наоборот: чистое «пребывание».

Во-вторых, формализация не совпадает и с тем, что имеют в виду в психологии, когда говорят о гештальт-психологии (психологии формы). В этой психологии форма есть целостная конфигурация воспринятого, в противоположность тому, что представляли собой элементарные ощущения в психологии XIX в. Но формализация — это не гештальт. Во-первых, потому, что сами элементарные ощущения суть нечто формализованное: их содержание, мета, схватывается как независимое и, следовательно, формализовано.

[45] Во-вторых, даже в случае комплексов мет формализация связана в первую очередь не с конфигурацией, а с автономностью. Конфигурация — лишь результат автономизации. Только потому, что

существует независимость, может существовать и существует конфигурация. Формализация — это независимость: она конституирует единство содержания как содержания независимого, будь это содержание элементарным или комплексным.

Таким образом, формализация означает не оформление и не конфигурацию, но автономность: то, каким образом «пребывает» содержание. Формальность не производится чувствующим субъектом (Кант) и не представляет собой первичную конфигурацию (гештальт). Она есть простой и чистый способ «пребывания».

2. С другой стороны, формализация может претерпевать патологические искажения в самом восприятии. Бывают случаи, когда в человеческой перцепции происходит регрессивный распад. Тогда имеет место разрушение (Abbau) перцепции. Такое разрушение, несомненно, выражается в том, что происходят смещения или нарушения связанности в содержании восприятия: например, объемы могут казаться находящимися за цветовой пеленой и на некотором расстоянии от нее, и т. д. Думаю, однако, что «одновременно» с этим постепенно утрачивается ощущение независимости той реальности, которая присуща воспринятому. Думаю, что перцептивная деградация означает утрату контуров перцептивного содержания и «заодно» утрату независимости. Сама утрата заключается в большем или меньшем регрессе обоих аспектов. Это означает регресс формализации. Формализация, повторяю, представляет собой автономизацию содержания и «заодно» автономизацию воспринятого по отношению к воспринимающему живому существу.

3. Наконец, хочу подчеркнуть, что формализация — это, прежде всего, не разновидность умозрительного понятия: на мой взгляд, она является моментом восприятия, укорененным в структурности самого живого организма. На предыдущих страницах я уже упоминал о нарушениях координации движения у человека. Хорошо известно, что вызывающие их травмы локализируются в экстрапирамидных путях. Помимо других функций, эти пути выполняют функцию формализации движений.

Но это еще не все. В качестве гипотезы предположу, что мозг —

это в первую очередь не орган синтеза (Шеррингтон) и не орган означивания (Брикнер), но — в перспективе нашей проблемы — орган формализации: той формализации, которая достигает высшей точки в корковых процессах. Достаточно упомянуть, например, о сервомеханизмах или о некоторых особых корковых зонах — скажем, об определенных лобных зонах. Формализация представляет собой, строго говоря, анатомофизиологическую структуру.

Анатомофизиологическая организация нервной системы обладает относительно однородным и универсальным строением, или схемой, начиная с самых отдаленных этапов филогенеза. Например, эта схема уже присутствует в мозге саламандры. На мой взгляд, у такой схемы есть два направления: первое — это спецификация: если можно так выразиться, явление преимущественно региональное; второе — формализация, обладающая более тонкой структурой.

Но ничто из этого не имеет отношения к нашей философской проблеме. Тем не менее, мне не хотелось отказаться от изложения этих соображений, уже опубликованных в другом месте. Но я вынес их в приложение, потому что, как было сказано, здесь моей задачей является только строгий и точный анализ чувственного восприятия как факта.

### *Глава третья*

#### ***Модусы чувственного восприятия***

- [47] Как было сказано в конце предыдущей главы, модусы чувственного восприятия различаются модусами формализации. Речь идет о разных «модусах» восприятия, а не просто о «типах». И чтобы понять это, необходимо и достаточно проанализировать, как одни и те же меты могут по-разному восприниматься в своей независимости. Чувственные восприятия в первую очередь различаются между собой в модальном отношении. Есть два основных модуса. Я вскоре объясню это утверждение; пока же скажу, что есть модус

чувствующего восприятия, который я называю — по причинам, которые разьясню — *чувствованием как раздражимостью*. Но есть и другой модус восприятия в чувствовании, который я называю *чувствованием реальности*. Нам следует приступить к доскональному анализу этих модусов.

### § 1. Восприятие как раздражимость

Чувственное восприятие, то есть впечатление, определяет собою разновидность процесса чувствования. Когда впечатление таково, что его характер состоит исключительно в определении процесса, тогда мы имеем дело с первым модусом чувственного восприятия. Так как в любом восприятии различаются три момента (аффекция, инаковость, сила воздействия), мы должны спросить себя, в чем заключается, с точки зрения этих трех моментов, структурный характер впечатления. Иначе говоря, мы должны сказать: 1) что представляет собой это впечатление как впечатление аффицирующее; 2) какова его собственная формальность; 3) какова сила его воздействия.

[48]

1. Впечатление всегда включает в себе момент аффекции. Так вот, впечатление, которое состоит в том, что посредством аффекции определяется процесс ответной реакции, мы называем *раздражителем* [стимулом]. В понятии раздражителя имеются два существенных момента. Первый момент наиболее очевиден: раздражитель пробуждает ответную реакцию. Но этого недостаточно: ведь можно воспринять по отдельности этот пробуждающий характер раздражителя и раздражитель как таковой; при этом воспринятое уже не будет раздражителем для воспринимающего. Например, можно воспринимать зубную боль таким образом, что эта боль не будет болеть у воспринимающего. Испытывать раздражение, быть аффицированным со стороны раздражителя, — второй существенный момент. Только в этом случае имеется раздражитель в собственном и формальном смысле слова. Таким образом, когда эта аффекция раздражения является «чисто» раздражительной, то есть когда она состоит только в том, чтобы вызывать пробуждение, тогда эта аффекция представляет собой то, что я буду называть

[49]

аффецией чистого раздражителя как такового. Именно это я называю восприятием раздражителя *по типу раздражения*. Тепло, воспринятое в тепловой аффеции, причем воспринятое исключительно как аффеция, определяющая собою ответную реакцию (бежать, устроиться возле тепла и т. д.), есть то, что мы на свой человеческий манер выражаем в словах: *тепло греет*. Когда тепло воспринимается *исключительно* как нечто согревающее, мы будем говорить, что тепло воспринято как чистый раздражитель, то есть как нечто, что представляет собой только тепловую детерминанту некоторой ответной реакции. Разные качества разных раздражителей — всего лишь соответствующие качественные модусы чистого пробуждения ответных реакций при аффеции. «Чистое» означает не просто абстрактное описание понятия раздражения, но его позитивный физический аспект: быть «только» раздражением.

2. Но впечатление — не только аффеция, оно также есть инаковость. В чем заключается инаковость впечатления как чистого раздражителя? В аффеции чистого раздражения предъявлена воспринятая мета — но предъявлена как «иная» по отношению к самой аффеции: предъявлена ее собственная формальность. Теперь самое главное состоит в том, чтобы правильно понять формальность этой инаковости раздражителя, взятого в качестве чистого раздражителя. Я буду называть ее *формальностью раздражимости*. В чем она заключается? Мета, схваченная в качестве «иной», но постольку, поскольку ее инаковость состоит исключительно в пробуждении определенной ответной реакции, образует то, что я называю *знаком*. Формальность раздражимости заключается именно в *формальности знаковости*.

[50] Что такое знак? Знак — это не «сигнал». Сигнал есть нечто, чье содержание воспринимается само по себе, а «заодно», внешним образом, оно о чем-то «сигнализирует». К примеру, таковы так называемые знаки дорожного движения. Напротив, знак в собственном смысле есть сама воспринятая мета. Знаковость принадлежит ей внутренним и формальным образом, а не в силу внешней атрибуции. Мета не обладает формой сигнала; она внутренним и формальным образом есть «мета-знак». Дело обстоит не так, чтобы тепло сначала воспринималось само по себе, а затем, «заодно»,

оно воспринималось бы как сигнал ответа; но сама форма воспринятого тепла есть формальное бытие в качестве «знакового тепла», или, если угодно, «теплового знака».

Эта внутренняя принадлежность не есть «значение». В строгом смысле слова, значение присуще только речи. В ней значение присоединяется (в любой форме, сейчас не время углубляться в проблему) к некоторым звукам (не ко всем). Но знак не присоединен ни к чему: оно есть мета в модусе ее предъявленности в качестве именно такой меты.

Таким образом, собственная функция знака — не в том, чтобы сигнализировать или означать. Собственная функция знака — в том, чтобы просто и чисто «значить». С самого начала классическая философия не проводила различия между этими тремя понятиями и, как правило, почти всегда ограничивалась сигналом, превращая, таким образом, знак в *σημείον*. На мой взгляд, этого недостаточно. Я думаю, что «знак» и «значить» — отдельное понятие, которое следует формально противопоставить «сигналу» и «значению». Эти три понятия не просто различны, но и отделимы друг от друга. Только животное имеет знаки, и только человек имеет значения; но и животное, и человек — оба имеют сигналы, хотя они различны по своему характеру. Животное обладает знаковыми сигналами, то есть может использовать «меты-знаки» в качестве сигналов. Например, именно на этом основано всякое возможное научение. Когда эти знаки — звуковые, они порой способны образовывать то, что абсолютно ошибочно называют речью животных.

Так называемая речь животных — не речь, потому что животное не обладает значениями; оно обладает или может обладать только знаковыми звуковыми сигналами. У человека используемые в качестве сигналов меты имеют, как будет показано в дальнейшем, иной характер: они представляют собой сигнализирующие реальности. Но в обоих случаях меты суть сигналы в силу некоторой функции, которая внешним образом присоединяется к ним: это меты в функции сигналов. Поэтому мы возвращаемся к исходному вопросу: что такое знак?

Средневековая философия не делала различия между сигналом, значением и знаком. Она всё называла знаком и дала ему определе-

[51]

ние: то, познание чего приводит к познанию чего-то другого. Здесь берет начало ее классическая дистинкция между естественными знаками (дым как знак огня) и знаками искусственными. Но этого недостаточно, и, кроме того, здесь кроется вопиющая неточность. Потому что проблема не том, что знак ведет к познанию чего-то другого. Главная проблема в том, чтобы показать, «как именно» он к нему ведет. Он мог бы вести посредством простого сигнализирования (как в случае с дымом) или же посредством означивания; и ни в одном из этих случаев он не был бы знаком. Он был бы им только в том случае, если бы приводил к познанию чего-то другого благодаря тому, что «значил».

Что такое знак и что такое значить? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно в первую очередь со всей решительностью провести различие между знаком и сигналом. Если то, к чему приводит знак, есть ответная реакция живого существа, мы имеем дело со знаком как таковым, а не просто с сигналом. Знак состоит в том, что он есть модус формальности содержания: формальности, определяющей ответную реакцию. И «значить» состоит в простой знаковой детерминации этого ответа. Но, кроме того, во вторую очередь, нужно говорить не о «познании», а о «чувствовании», о схватывании во впечатлении: о том, чтобы чувственно воспринимать нечто как значащее.

Таким образом, знак есть формальность инаковости чистого раздражителя, вызывающего ответную реакцию. Это модус, в котором чувственно воспринятое пребывает просто как пробуждающее. Это и есть знаковость. Формализация, как мы видели, представляет собой независимость, автономность: воспринятое по способу чистого раздражения независимо от живого существа, но только в качестве знака. Эта независимость и, стало быть, эта формализация обусловлена исключительно раздражимостью. Различные чувственно воспринятые качества в роли чистых раздражителей представляют собой различные знаки ответных реакций. Всякий знак есть «знак чего-то». Это «что-то» есть ответная реакция, и это же «что-то» формально принадлежит к способу пребывания того, что знаковым образом воспринято. Так, тепло есть тепловой знак ответной реакции, свет — световой знак ответа, и т. д.

Итак, «значить» подразумевает внутренним и формальным образом определять в чувствовании ответную реакцию. Схватывать нечто в чисто знаковой, или значащей, инаковости — в этом и заключается схватывание как раздражимость.

3. Но всякое впечатление включает в себе и третий момент: силу воздействия воспринятого на воспринимающего. Поскольку знак имеет форму независимости, форму знаковой автономии, оказывается, что его чисто знаковая независимость и есть то, что в строгом смысле надлежит называть *объективным знаком*. «Объективный» означает здесь чистую знаковую инаковость по отношению к воспринимающему, поскольку эта инаковость воздействует на воспринимающего. Поэтому я говорю, что детерминация ответа всегда имеет характер объективного воздействия. Знак как таковой имеет своим основанием сам себя (это называется формальностью раздражения), и поэтому он воздействует на живое существо как объективный знак. Именно от этой объективности знак получает силу воздействия.

Впечатления животного суть простые *объективные знаки* ответной реакции. Их восприятие, как таковых, я называю *чистым ощущением*. Чистое ощущение состоит в том, чтобы воспринимать нечто исключительно как объект, пробуждающий процесс чувствования. Таким образом, в чистом ощущении чувственное впечатление есть *впечатление в раздражимости*. Хотя мета в нем представляет собой *иное*, сама ее инаковость заключается в том, чтобы знаково принадлежать к процессу чувствования и, следовательно, угаснуть в нем. Нет нужды настаивать на том, что модификации тонуса тоже знаково определены. Именно в этом и выражен структурный характер всякой животной жизни: она есть жизнь в объективных знаках. Естественно, такая знаковость может иметь разные степени; но в нашу задачу не входит рассматривать их здесь.

[53]

## § 2. Схватывание реальности

Помимо чувственного восприятия по типу чистой раздражимости, свойственного животным, человеку, с его так называемыми «чувствами», присущ и другой модус восприятия. В этом случае чело-

[54]

век схватывает воспринятое особым образом, доступным только ему. Иначе говоря, те же самые меты, которые воспринимаются животным по типу раздражимости, в человеке представляют формальность, отличную от раздражимости. Разумеется, речь идет о чувственном восприятии; следовательно, мы по-прежнему говорим о схватывании во впечатлении. Но это другой модус впечатления. Отличие имеет строго модальный характер и модифицирует все три момента впечатления. Поэтому для того, чтобы строго концептуализировать этот новый модус впечатления, мы должны последовательно рассмотреть три пункта:

- 1) новую формальность воспринятого;
- 2) модификацию трех моментов впечатления;
- 3) единообразный характер этого модуса восприятия.

1. *Новая формальность воспринятого.* Содержание — этот цвет, этот звук, этот вкус и т. д. — воспринимается животным только как детерминанта модификации тонуса и ответной реакции. Животное воспринимает тепло как греющее, и только как греющее. Мы выражаем это словами: тепло греет. Здесь «греет» — не глагол действия, а глагол объективного переживания: «согревает». [55] Формальность тепла состоит в том, что тепло есть только то, что я чувствую в переживании тепла. Таким образом, речь идет не о чем-то чисто «субъективном», а об «объективном»; однако его объективность заключается в том, что оно определяет собою переживание животного. Позже мы увидим это. Следовательно, воспринятое таким образом тепло, несомненно, отлично от воспринимающего, однако в самом своем отличии это согревающее тепло формально принадлежит воспринимающему: оно существует в процессе чувствования и для процесса чувствования. Тепло «пребывает» как момент «иного», но иного такой инаковостью, которая формально принадлежит к самому процессу чувствования. Напротив, в новом способе восприятия тепло схватывается как мета, чьи тепловые характеристики принадлежат ей «в собственном смысле».

Речь идет не о том, что эти характеристики суть «собственные свойства» тепла, а о том, что они принадлежат ему в собственном смысле, причем не являются характеристиками некоего субъекта

по имени «тепло» (что вовсе не дано изначально), а именно и есть само «собственно тепло». Всякое свойство принадлежит чему-то как собственное, но не все, что принадлежит чему-то как собственное, есть его свойство. Ясно, что слово «собственность» не всегда берется в этом узком смысле — как свойство, проистекающее из существа вещи: например, как тяжесть, которая, проистекая из некоторой вещи, представляет собой ее свойство. Слово «собственность» может быть взято также в широком смысле, и тогда оно в действительности означает собственно принадлежность чего-либо чему-либо: например, принадлежность тепловых характеристик теплу. Здесь, говоря о «собственном», я имею в виду не собственное свойство, а «собственное» в широком смысле: принадлежность чему-либо. Но после того как сделано это разъяснение, ничто не мешает нам говорить о принадлежащем «в собственном смысле» как о свойстве, подобно тому как я могу назвать качеством любую мету, как было сказано несколькими страницами ранее. «Мета», «качество», «собственное», будучи взяты в широком смысле, могут использоваться как синонимичные термины, что я и делаю. И, [56] однако, если брать их строго формально, они обозначают три разных аспекта реального — того, что есть «в собственном смысле»: «мета» есть замеченное как таковое, «качество» всегда и везде есть только качество «принадлежности» реальному, «собственное» есть мета как характеристика (какой бы формой она ни обладала), проистекающая из существа вещи.

Итак, в схватывании реальности мета есть «в собственном смысле» то, что она есть. В раздражимости же тепло и все тепловые характеристики — лишь знаки ответной реакции. Именно это выразилось в словах «тепло греет». Теперь же, напротив, это характеристики, принадлежащие самому теплу, которое, не переставая согревать точно так же, как согревало при предыдущем модусе восприятия, отныне пребывает в ином модусе. Оно «пребывает» уже не просто как принадлежащее к процессу чувствования, но «пребывает» само по себе, как тепло «в собственном смысле». Именно это мы выражаем в словах: «Тепло есть греющее». Здесь «есть» не означает «бытия» в сущностном смысле, тем более что реальность никогда не заключается в бытии. Просто у нас нет возможности

обойтись без уже созданного языка, и тогда порой приходится использовать глагол «есть», чтобы обозначить нечто принадлежащее чему-либо «в собственном смысле». То же самое имело место в философии Парменида, где произносится «есть», когда говорится, что «бытие» едино, неподвижно, нерожденно и т. д. В этих фразах дважды употребляется глагол «быть»: сначала — как выражение постигнутого, потом — как само постигнутое. Главное заключено в этом втором значении. Когда мы говорим, что тепло «есть греющее», глагол «есть» означает только то, что постигнутое, то есть тепло, обладает характеристиками, которые принадлежат ему «в собственном смысле». (То мнение, что это «в собственном смысле» заключается в бытии, в действительности является ложным и отжившим). Речь о тепле идет уже не как о чистой инаковости, знаково принадлежащей процессу чувствования, а как об инаковости, которая, как таковая, принадлежит только теплу самому по себе. Отныне воспринятое тепло формально есть уже не знак ответной реакции: оно есть греющее «само по себе». Именно этим и конституируется реальность. Именно это и есть новая формальность: *формальность вещиности* [reidad], или *реальности* [realidad]. Я сейчас объясню этот неологизм «вещность», который считаю необходимым ввести в описание формальности человеческого восприятия. Если учесть, что термин «реальность» способен иметь совершенно разный смысл в обыденном и в философском языке, а именно, способен означать реальность за пределами всякого схватывания, термин «вещность» может послужить для того, чтобы избежать смешений. Но, разяснив это, я буду использовать оба термина без различия: вещьность означает здесь просто реальность, просто бытие «самим собой». Характеристики тепла воспринимаются во впечатлении как «сами по себе», то есть как принадлежащие самому теплу и постольку, поскольку они принадлежат ему «самому по себе». В отличие от чисто животного чувствования, в котором меты воспринимаются *по типу раздражимости*, и только так, в человеческом чувствовании эти же характеристики воспринимаются как характеристики тепла «как такового»: тепло схватывается *реально*. Знаковая независимость обратилась в независимость реальности. Реальность формально есть «само по себе» чувственно

воспринятого: она есть формальность реальности, или, если угодно, реальность как формальность.

Теперь необходимо определить, пусть всего лишь в первом приближении, это общее понятие реальности. Во-первых, нужно отграничить его от такой идеи реальности, при которой реальность мыслилась бы как реальность «в себе», в смысле реальной вещи в мире, независимой от моего восприятия. В таком случае реальность была бы тем, что понималось под реальностью в старом реализме — в том, что потом стали называть наивным реализмом. [58] Но здесь речь идет не об этом. Речь идет не о том, чтобы идти за пределы схваченного в восприятии, а о модусе, каким воспринятое «преживает» в самом восприятии. Вот почему я думаю порой, что лучше было бы назвать эту формальность не реальностью, а «вещностью». Речь идет о «самом по себе», которое предъявлено в восприятии. Это модус предъявленности самой вещи в реальном, физическом предъявлении. Здесь реальность не есть нечто дедуцированное: точно так же, как раздражимость, она есть модус непосредственно предъявленного в восприятии. Иначе говоря, подобно предъявленному исключительно в раздражимости, реальность тоже есть формальность непосредственно предъявленного: модус «пробытия» меты в качестве предъявленной. В этом модусе тепло, если придерживаться это примера, предъявлено мне как греющее «само по себе», то есть как сущее греющим. Это и есть формальность реальности.

Во избежание путаницы скажем уже сейчас:

а) Реальность — это прежде всего формальность;  
б) эта формальность принадлежит самой вещи, схваченной в восприятии. Сразу же скажу: формальность реальности есть нечто такое, в силу чего содержание предшествует его собственному схватыванию. Это вещь, которая реальна и поэтому предъявлена как реальная. Реальность — это «само по себе».

с) Эта формальность не есть взятая с формальной точки зрения реальность по ту сторону схватывания. Но столь же энергично следует заявить и о том, что она не является также чисто имманентной — если пользоваться старой и в буквальном смысле неадекватной терминологией. Во-первых, формальность есть модус

пребывания в схватывании, но, с другой стороны, она есть модус пребывания «в собственном смысле», способ быть «самим по себе». Именно эта структура побуждает меня говорить не только о моем восприятии реального, но о самой реальности схваченного в восприятии. Речь идет не о скачке от воспринятого к реальному, а о самой реальности в ее двух лицах: как воспринятого и как пребывающего в собственном смысле, самого по себе. В свое время мы увидим, в чем формально состоит единство этих двух моментов.

d) Таким образом, эта формальность реальности есть то, что приводит от воспринятой реальности к реальности по ту сторону восприятия. Это «приведение», как я только что сказал, означает не приведение от нереального и чисто имманентного к реальному по ту сторону перцепции, а приведение от воспринятой реальности к реальности не воспринятой. Речь идет о движении внутри самой реальности реального.

Во-вторых, нужно разметить это «само по себе» в другом направлении. В самом деле, что мы, люди, формально схватываем в чувственном восприятии? Нам говорят (Гуссерль, Хайдеггер и т. д.), что формально схваченное нами в перцепции — это, например, стены, столы, двери и т. д. Так вот, это радикальным образом неверно. В схватывании впечатления мне никогда не доводится постигнуть умом или воспринять чувствами стол. То, что я схватываю, есть некий комплекс мет, который функционирует в моей жизни как стол. То, что я схватываю, есть не стол, а комплекс, состоящий из вот такого размера, такой формы, тяжести, цвета и т. д., который в моей жизни обладает функцией или смыслом стола. Так что когда мы воспринимаем то, что называем «столом», то «само по себе», «собственно» схваченное в восприятии не есть стол как таковой. Стол есть стол лишь постольку, поскольку именуемая таким образом реальная вещь составляет часть человеческой жизни. Вещи как моменты, или части, моей жизни представляют собой то, что я назвал «вещью-смыслом». Но никакое «само по себе» не является вещью-смыслом. Реальная вещь, схваченная как некое «само по себе», — это не «вещь-смысл», а то, что я назвал «вещью-реальностью». Именно это я обычно подразумевал в другом проблемном контексте, когда говорил, что реальна та вещь,

которая воздействует на другие вещи или на саму себя формально в силу тех мет, которыми она обладает «сама по себе» (*Sobre la esencia*, p. 104). И стол тоже воздействует на другие вещи не как стол, а как нечто тяжелое, и т. д. Стол — это не вещь-реальность, а вещь-смысл.

В той же мере формальность вещиности, или реальность, есть формальность «самого по себе» как модуса пребывания в схватывании.

2. *Модификация моментов схватывания.* — Это «само по себе» есть формальность: формальность чувственного впечатления. И эта формальность моделирует три момента впечатления:

а) Прежде всего, она моделирует сам момент *аффекции*. У животного аффекция протекает исключительно по типу раздражимости: животное ощущает стимул исключительно как свой стимул. Например, когда собака воспринимает по типу раздражимости холод, мы говорим, что она «ощущает холод». В человеке, напротив, аффекция запускает иной по своему характеру процесс чувствования: человеку «холодно». Его аффекция — не аффекция по типу раздражимости: человек чувствует, что он аффицирован в действительности, реально аффицирован — именно потому, что аффицирующее схватывается им не как чистый стимул, но как реальность: стимулирующая реальность. И эта схваченная в восприятии реальность не только не воспринимается по типу раздражимости, но ее реальность может вовсе не иметь характера раздражителя. Всякий раздражитель воспринимается человеком как реальность, но не всякая воспринятая реальность — непременно раздражитель: пейзаж не обязательно является раздражителем, и единичный звук — тоже.

Итак, когда человек аффицируется чем-то, что есть «само по себе», сама аффекция есть реальная аффекция. Человек не просто ощущает холод, но реально чувствует себя замерзшим. Это местоимение «себя» — помимо других измерений имеющейся здесь проблемы — выражает именно реальность аффекции. Аффекция чувствуется во впечатлении как реальная аффекция, а не просто раздражитель. Мы не просто ощущаем аффицирующие меты (теп-

ло, свет, звук, запах и т. д.), но чувствуем себя реально аффицируемыми с их стороны. Это — *реальная аффекция*.

- b) В реальной аффекции нам предъявлено нечто «иное»: *инаковость*. Эта инаковость обладает собственным содержанием, в конечном счете общим у нашего восприятия с восприятием у животных. Но что существенно отличается, так это способ, каким формальность схватывания «пребывает» во впечатлении. Мы только что разъяснили это. Содержание «пребывает» как нечто «само по себе», а не просто как «значащее». Это «само по себе» имеет существенный и абсолютно решающий характер. Тепло есть греющее, и это — отнюдь не словесная тавтология. «Есть греющее» означает, что тепло и все его тепловые характеристики чувствуются как «его» характеристики. Таким образом, тепло есть тепло
- [61] в самом себе, как таковом. Именно поэтому оно есть мета, пребывающая настолько «сама по себе», что ей даже не принадлежит включенность в процесс чувствования. Некоторым образом тепло включено в этот процесс — но лишь потому, что оно *уже есть тепло*. Стало быть, тепло как некое «само» предшествует своей предъявленности в чувствовании. Речь идет не о временном предшествовании — например, предшествовании схваченного в восприятии по отношению к ответной реакции, которую оно пробудит. Такое предшествование имеет место в любом восприятии, в том числе в чисто животном. Животное воспринимает знак как объект раньше, чем среагирует на него. Различие проходит в ином
- [62] пункте и имеет сущностный характер. В животном схватывании знак, несомненно, является объектом, но только как знак — иначе говоря, только в его соотнесенности с самим животным. Животное никогда не воспринимает знак как нечто «значащее»: знак для него присутствует, знача, — и не более того. Он представляет собой, так сказать, просто сигнитивный факт. И как раз поэтому он может автономизироваться в восприятии: его объективность в том и состоит, чтобы значить. В приведенном примере объективность тепла как знака состоит в том, чтобы греть. Для человека, напротив, мета присутствует как реальная: само ее присутствие есть нечто такое, что схватывается как предшествующее по отношению к ее предъявленности. Это не предшествование относительно ответной реак-

ции, а предшествование относительно самого схватывания. В знаке-объекте его объективность имеет место только по отношению к определяемой ею ответной реакции. Мета, напротив, реальна сама по себе; в этом и состоит ее формальное предшествование относительно собственной предъявленности. Это не временное предшествование, а предшествование чистой формальности.

Таким образом, речь идет о совершенно элементарном, но решающем предшествовании: тепло греет, потому что оно «уже» есть греющее. Именно этот момент «уже» и заключает в себе то предшествование, о котором я говорю. Этот момент предшествования я обычно называю моментом *prius*<sup>4</sup>: *prius* не в процессуальном порядке, а в порядке самого схватывания: тепло греет, «будучи» греющим. «Быть греющим» — не то же самое, что «греть». В самом схваченном в восприятии тепле «быть» греющим представляет собою *prius* по отношению к «греет»: это «свое» тепло, тепло, как оно есть «само по себе». Именно это «само по себе» я называю *prius*. Мета «пребывает», будучи по своей форме такой метой, что ее содержание «пребывает» опирающимся в своей реальности само на себя и формально служит основанием собственной схваченности в восприятии. Но тогда, в соответствии с таким характером меты, почувствованное во впечатлении помещено в самую реальность воспринятого. Тем самым перед человеком открывается путь к реальности в самой себе, как таковой. Воспринятое, как таковое, помещает нас в формальность реальности. Формализация есть автономизация. Причем, когда речь идет о человеке, мы имеем дело с тем, что я называю *гиперформализацией*: автономизированная мета настолько автономна, что представляет собой нечто большее, чем знак: автономную реальность. Это не автономность знаковости, а автономность реальности, инаковость реальности, *altera realitas*<sup>5</sup>.

[63]

с) Этой инаковости присуща собственная *сила воздействия*. Отныне инаковость — уже не просто объективность, не просто объективная независимость, как в случае с животным. Чем совершеннее животное, тем более совершенным образом оно объектив-

<sup>4</sup> «Раньше» (лат.).

<sup>5</sup> «Иная реальность» (лат.).

но. Однако это — не реальность. Реальность — не объективная независимость, а бытие «самим по себе». В таком случае воспринятое утверждает себя по отношению ко мне с новой силой: это уже не *сила раздражимости*, а *сила реальности*. Богатство животной жизни есть богатство объективных знаков, богатство человеческой жизни есть богатство реальностей.

Эти три момента — аффекция, инаковость и сила воздействия — составляют три момента впечатления. Впечатление всегда представляет собой именно чувственное впечатление постольку, поскольку в нем нечто схватывается по способу отпечатлевания. Так вот, когда в восприятии схватывается не что иное, как реальность, тогда чувственное впечатление будет в точном и формальном смысле тем, что я называю впечатлением реальности. Впечатление животного есть *впечатление в раздражимости*, человек же схватывает во впечатлении саму формальность реальности.

Поскольку философия не различала содержания и формальности, она назвала впечатлением чувственно воспринятые свойства, то есть содержание. В таком случае говорить о впечатлении реальности означало наводить на мысль, будто ко впечатлению красного или теплого добавляется еще одно впечатление — впечатление реальности. Но это абсурдно. Чувственное впечатление всегда представляет собой исключительно содержание в некоторой формальности. Чувственное впечатление реальности есть одно-единственное впечатление, в котором имеются содержание и формальность реальности. Речь идет не о двух впечатлениях, из которых одно было бы впечатлением содержания, а другое — впечатлением реальности, а об одном-единственном впечатлении — впечатлении чувственно воспринятой реальности, то есть о реальности во впечатлении. Но так как существо нашей проблемы заключается в формальности, я буду в более общем смысле называть впечатлением реальности момент формальности, взятый в его чувственной схваченности. Я поступаю так для упрощения формулировки, но прежде всего для того, чтобы решительнее противопоставить эту концепцию общепринятой в философии интерпретации впечатления. Отсюда очевидно, что, стало быть, само это название имеет приблизительный характер.

3. *Унитарный характер схватывания реальности.* — Внутреннее единство реальной аффекции, инаковость и сила реальности образуют единство схватывания реальности. Это единство есть единство акта восприятия. Как будет сказано ниже, это не просто ноэтико-ноэматическое единство сознания, но первичное и радикальное единство схватывания. В таком схватывании — именно потому, что оно есть схватывание — мы находимся в гуще воспринятого. Таким образом, речь идет о «пребывании». Поэтому схватывание — это некоторое действие, *ergon*, которое, как я полагаю, можно было бы назвать *ноэргией*. Позже я разьясню, каким образом «пребывание предьявленным», взятое в аспекте «пребывания», составляет самую суть «актуальности». В восприятии схваченное «актуализируется» для нас. Актуальность, как мы увидим, противопоставляется здесь «актности». Ноэма и ноэсис — не первичные моменты постижения. Самое важное заключается в становлении «актуальности» — становлении, которое не является ни ноэтическим, ни ноэматическим, а ноэргийным. Эту тему мы будем вновь обсуждать в главе пятой.

Итак, при таком восприятии мы схватываем во впечатлении реальность реального. Поэтому я называю его *первичным схватыванием реальности*. В нем формальность реальности воспринимается *прямо*, а не через посредство репрезентаций или тому подобных вещей. Она схватывается *непосредственно*, а не в силу других актов схватывания или рассуждений любого толка. Она схватывается *унитарно*: иначе говоря, при том, что реальное способно обладать и, как это обычно случается, действительно обладает значительным богатством и даже изменчивостью содержания, это содержание тем не менее схватывается единообразно — скажем так: схватывается как формальность реальности в ее неделимости. Об этом содержании я буду говорить позже; теперь же я затрагиваю только саму формальность реальности. Именно в единстве этих трех аспектов (прямо, непосредственно, унитарно) и заключается тот факт, что в восприятии формальность реального схватывается *в самой себе, как таковой*.

В первичном схватывании реальности реальное воспринимается в себе самом, как таковом. Поскольку оно есть схватывание,

в нем мы «пребываем» в реальности. А первичном оно будет потому, что любое другое схватывание реальности конститутивно основывается на этом изначальном схватывании и формально заключает его в себе. Первичное схватывание — это впечатление, которое первичным и конститутивным образом помещает нас в реальность. И это самое главное. Дело обстоит не так, чтобы наряду с первичным схватыванием мы имели еще и другое, и т. д.; дело обстоит так, что мы имеем первичное схватывание, которое, в свою очередь, различным образом модализируется. Реальное, воспринимаемое в себе самом, как таковом, всегда есть начало и сущностное ядро любого восприятия реальности. Именно это подразумевается в выражении «первичное схватывание реальности».

Три момента впечатления (аффекция, инаковость, сила воздействия) сместились в современной философии. И это смещение [66] искажает характер впечатления реальности, характер первичного схватывания реальности.

Если рассматривать впечатление исключительно как чистую аффекцию, то первичное схватывание окажется просто *моей репрезентацией* реального. Но это не так, потому что впечатление — не только аффекция того, кто чувствует: оно обладает неким внутренним моментом инаковости (как в отношении содержания, так и в отношении формальности). Поэтому то, что обычно называют репрезентацией, — всего лишь момент аффекции во впечатлении, из которого как бы вынули заключенный в нем момент инаковости. Именно таким образом впечатление реальности деформировалось в чисто мое впечатление. Нужно вернуть впечатлению его момент инаковости.

Если устранить из впечатления реальности такой момент, как сила воздействия его содержания сообразно его формальности, то можно подумать, будто первичное схватывание реальности есть *суждение*: сколь угодно элементарное, но суждение. Однако это не так. Суждение лишь утверждает то, что в этой первичной силе воздействия реальности повелительно дано мне посредством впечатления и что понуждает меня вынести суждение. Необходимо вернуть впечатлению реальности его напечатлевающий момент — силу воздействия.

Если во впечатлении реальности абстрагировать момент инаковости как таковой, то можно подумать, что первичное схватывание реальности есть *просто* схватывание. Потому что в просто схватывании определение «просто» классически означает, что реальность схваченного отнюдь не утверждается, что схваченное сводится к чистой инаковости. В просто схватывании инаковость была бы чем-то таким, что опирается само на себя; она не сочеталась бы с аффекцией и силой воздействия реальности. Необходимо, напротив, вписать момент инаковости как таковой во впечатление реальности, взятое в качестве аффекции и в качестве силы воздействия. И тогда речь пойдет уже не о просто схватывании, а о том, что я столько раз называл *простым схватыванием* реальности и что теперь называю ее первичным схватыванием. Я отказался от первого термина именно для того, чтобы избежать смешения с просто схватыванием.

[67]

Та мысль, что первичное схватывание реальности — это моя репрезентация, утверждение, просто схватывание, явилась результатом смещения, которому подверглось первичное единство впечатления. Между тем впечатление внутренним и формальным образом включает в себе единство этих трех моментов: аффекции, инаковости и силы воздействия.

Наконец, повторим, что, если первичное схватывание берется как чистый акт сознания, то можно подумать, будто первичное схватывание реальности есть непосредственное и прямое сознание чего-либо, то есть *интуиция*. Но это невозможно. Как было показано в первой главе, речь идет о восприятии, а не о чистом сознании. Впечатление, как я уже сказал, есть в первую очередь не поэтико-ноэватическое единство сознания, но акт схватывания, ноэргия, эргон.

Итак, это первичное схватывание совершается во впечатлении реальности. Поэтому, если мы хотим подвергнуть анализу характер такого схватывания, мы должны проанализировать структуру впечатления реальности.

## Приложение второе

**Формализация и гиперформализация**

[69] Я уже говорил о том, что все богатство животной жизни раскрывается именно через формализацию. Чем сильнее формализовано впечатление раздражимости, тем богаче внутреннее единство раздражителя. Само содержание «цвета» выступает для краба знаком добычи. Но тот же цвет, схваченный в более богатых сочетаниях, составляет великое многообразие объективных знаков. Шимпанзе воспринимает гораздо более разнообразное богатство «вещей», нежели морская звезда. В результате перечень адекватных ответных реакций на раздражение высокой степени формализованности может быть гораздо разнообразнее, чем в случае менее формализованного животного. Поэтому животному приходится «селекционировать» свои ответы. Тем не менее единство пробуждения, модификации тонуса и ответа, при всем его богатстве и разнообразии, изначально обеспечивается структурами соответствующего животного — естественно, в рамках его возможностей. Но эти рамки строго определены филогенетически. Они совпадают с границами между человеком как живым существом и другими животными.

В ходе зоологической эволюции животное, благодаря формализации, ощущает свои раздражители как «меты-знаки» все более независимыми от себя самого: иначе говоря, оно ощущает раздражитель как нечто такое, что все более отделено от воспринимающего. Но эта формализация доходит, так сказать, до крайней точки. Раздражитель постепенно предстает как нечто настолько независимое, настолько удаленное от животного, что в конечном счете начинает «пребывать» абсолютно отлепленным от него: формализация превращается в *гиперформализацию*. Человек и есть такое гиперформализованное живое существо. Приставка «гипер-» имеет здесь совершенно точный смысл: она означает, как я только что сказал, что независимость наконец представила раздражитель как нечто совершенно отделенное от человеческого живого существа. И тогда положение человека как животного полностью изменилось.

а) Во-первых, очевидно, что, когда отделение заходит так да-

леко, сам раздражитель утрачивает чисто знаковый характер. По своему содержанию он формально уже не является знаком ответной реакции. Он был таковым, пока значил: быть знаком — это и есть быть чем-то, что знаково сопряжено с животным. Поэтому после отделения раздражитель формально уже не является знаком. Формальность его содержания уже не заключается в раздражимости. Это уже не «мета-знак». В этом состоит фундаментальный характер «гипер-», принимаемый в формализации: независимость вплоть до полной «отлепленности», до полной отстраненности. Человек есть отстраненное живое существо. Присущая ему гиперформализация определяет его к тому, чтобы чувствовать и поэтому некоторым образом пребывать в чувствуемом, но пребывать на расстоянии. Такая отстраненность составляет существенный момент гиперформализации. Отстраненность — не удаленность: это было бы невозможным. Речь идет не об удаленности «от» вещей, а об отстраненности «в» вещах. «Отстраненность» есть способ находиться в вещах. Поэтому с человеком может случиться то, чего никогда не случается с животным: человек способен почувствовать себя затерявшимся в вещах. В знаковости животное способно затеряться среди множества ответных реакций; более того, эта «затерянность» может специально воспроизводиться с целью вызвать экспериментальным путем невроз у животного. Но эта «затерянность» — не затерянность среди вещей, а скорее дезориентация в ответах: иначе говоря, это не затерянность в строгом смысле, а беспорядочность в ответных реакциях. Только человек способен без всякого нарушения упорядоченности оказаться затерянным в самих вещах — а значит, затерянным не столько в беспорядочности своих ответных реакций, сколько в отстраненности от чувствуемого.

[71]

б) Во-вторых, сам отделенный таким образом раздражитель уже не обладает единством. Он утратил его в самом содержании: у него больше нет собственного единства как «одного» знака. Но помимо этого, он утратил свое формальное единство независимости. Сделавшись столь независимым, столь гиперформализованным, раздражитель уже не имеет собственного единства раздражимости, которое имел раньше, потому что уже не имеет значащей независимости ответа. Стало быть, с точки зрения раздражимости

единство раздражителя оказалось сломленным. Оно обратилось в нечто открытое: в «гипер-». Гиперформализация взломала замкнутость раздражителей по отношению к формальности, которая чужда раздражимости.

с) В-третьих, это подразумевает, что, перестав быть воспринимаемым по типу раздражимости, сделавшись абсолютно независимым и поэтому полностью отстранившись от воспринимающего, раздражитель предстает в иной формальности: слом знаковости означает присутствие чего-то «самого по себе». Я называю это вещностью [reidad]. Новая формальность — уже не объективная независимость, а вещьность. Сам раздражитель — уже не «мета-знак», а «мета-реальность». Различие здесь не в степени, а в сути. Гиперформализация есть шаг от объективной независимости к вещьности. Тем самым «гипер-» чувственного впечатления утверждается в качестве впечатления реальности. Стало быть, «единство знака» оказалось утраченным; на смену ему пришло «единство реальности».

d) Такое единство уже не обеспечивает человеческому существу адекватных ответных реакций: не обеспечивает именно потому, что у человека нет «знаков». Человек — это «гипер-знаковое» животное. Поэтому, если он хочет быть жизнеспособным, ему необходимо воспринимать раздражения не как объективные знаки, но как реальности. Гиперформализованное живое существо не способно выжить без схватывания реальности. Конечно, это не значит, что такое живое существо «с необходимостью» нуждается в этом схватывании; отнюдь. Я хочу сказать, что оно нуждается в нем, «если» хочет быть жизнеспособным. Оно могло бы и не быть таковым. Но тогда гиперформализованное живое существо оказалось бы лишь одним из множества биологических «проектов» индивидов вне рамок вида, которые запускала биологическая эволюция. Я хочу сказать, что вид, чувствованию которого была бы присуща гиперформализация человеческого чувствования, но который не обладал бы схватыванием реальности, не был бы жизнеспособен.

е) В таком случае человеческое существо, чтобы адекватно реагировать, не может ограничиться биологической «селекцией» ответных реакций, подобно другим животным: человек должен «вы-

бирать» или даже выдумывать их под воздействием реальности. Животные знаки означивают ответную реакцию или реакции; и из этого перечня означенных ответов животное *биологически отбирает* ту реакцию, которая будет его ответом. Но человек не располагает знаками для отбора. Поэтому он вынужден определять свою ответную реакцию в зависимости от самой реальности раздражителя, от воспринятого и от своего собственного реального схватывания. Человек *умно выбирает* свой ответ. Выбирать означает определять свой ответ в реальности и сообразно реальности: это, если угодно, не «знаковый», а «реальный» выбор. Гиперформализация — не способ адаптации, а структурный принцип. Речь идет о структурах, которые формально присущи живым существам, о которых мы говорим. Иначе говоря, мы занимаемся здесь структурным анализом реальности, в одних случаях формализованной и в других случаях гиперформализованной, а не анализом эволюционных механизмов. Животные структуры «прилажены» друг к другу с точки зрения их способности к формализации. Остается нерешенным — и мы не будем в это входить — вопрос о том, является ли эта прилаженность детерминирующим фактором эволюции (ламаркизм) или ее следствием (дарвинизм).

[73]

Речь идет не просто о концептуализациях, а о «физической» структуре схватывания реальности. Это структура, присущая человеку, и, как таковая, она обладает органическим аспектом. Как мы видели, у животного формализация представляет собой присущую ему структуру, которая детерминирована анатомически и физиологически. В самом деле, структурный регресс мозга, к примеру, постепенно приводит к регрессу в области гиперформализации, сводит ее до уровня простой формализации. Кахаль<sup>6</sup> отмечал, что человеческий мозг гораздо богаче нейронами с короткими аксонами, чем мозг любого другого животного. Следует ли полагать, что структурированный таким образом мозг есть именно гиперформализованный мозг?

---

<sup>6</sup> Сантьяго Рамон-и-Кахаль (Ramón y Cajal, 1852-1934) — испанский нейроанатом и гистолог, лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине 1906 г. (Прим. перев.).

Итак, гиперформализация представляет собой структурную характеристику. Несомненно, она является результатом некоего процесса. Но это не процесс чувствования, а нечто абсолютно иное и предшествующее чувствованию: *процесс морфогенеза*.

[74] Этот процесс не конституирует схватывания реальности, но он внутренне и формально открывает сферу такого схватывания. Гиперформализованное таким образом схватывание — не что иное, как впечатление реальности.

Эти идеи выходят за рамки простого анализа схватывания реальности; поэтому я суммарно представил их в виде приложения.

#### *Глава четвертая*

### ***Структура восприятия реальности: чувствующее постижение***

[75] В предыдущей главе мы рассмотрели, что такое чувственное восприятие и каковы его модусы: восприятие раздражения и схватывание реальности. Первый модус конституирует чистое ощущение, свойственное животному. Второй модус конституирует человеческое чувствование. Человеческое чувствование сущностно и формально есть впечатление реальности. Теперь необходимо внимательно исследовать формальную структуру восприятия реальности. Таков третий вопрос, сформулированный в конце первой главы.

Поскольку человеческое чувствование, по сути дела, есть впечатление реальности, анализировать схватывание реальности означает анализировать само впечатление реальности. Мы будем проводить такой анализ в два этапа:

1. Что такое впечатление реальности?
2. Какова структура впечатления реальности?

#### *§ 1. Впечатление реальности*

[76] Впечатление реальности всегда возникает в акте схватывания, и только в нем. Это схватывание, как схватывание впечатления,

представляет собой акт *чувствования*. В самом деле, чувствовать формально означает схватывать нечто во впечатлении. Это мы уже видели. Таков первый момент впечатления реальности. Но помимо того, что это — впечатление, оно есть впечатление *реальности*. Таков второй момент. Поэтому необходимо:

прояснить каждый из этих двух моментов в самих по себе, как таковых;

проанализировать единство этих двух моментов, то есть формальную природу впечатления реальности.

1. *Моменты впечатления реальности*. Мы уже подробно разъяснили, что такое впечатление: это момент чувствования. Стало быть, теперь нам остается проанализировать другой момент — чувственно воспринятую реальность. Так вот, подобно тому как первый момент — впечатление — определяет акт схватывания как акт *чувствования*, второй момент — реальность — определяет этот акт схватывания особым образом: будучи схватыванием реальности, он формально есть то, что мы называем *постижением*. Именно это мы должны теперь прояснить.

Классическая философия не задавалась вопросом о том, в чем формально состоит акт постижения. Она описывала некоторые интеллектуальные акты, но не говорила нам, в чем же состоит постижение как таковое. Я же думаю, что постижение формально состоит в схватывании чего-либо как реального.

[77]

В самом деле, схватывание реального есть, во-первых, *акт*, свойственный *исключительно* интеллекту. Воспринятые интеллектом раздражения воспринимаются не как раздражения, а как реальности. Но раздражимость и реальность — две разные формальности, и различие между ними — не в степени, а в сути. Сплетение раздражений, сколь бы формализованными они ни были, всегда есть лишь знак ответной реакции. Оно никогда не может быть чем-то «в собственном смысле», «самим по себе», — другими словами, никогда формально не может быть реальностью. Следовательно, схватывание реальности по своей сути есть акт исключительно интеллекта.

Во-вторых, схватывание чего-либо как реального есть *элементарный акт* интеллекта. Любые другие умные акты конститу-

тивно и сущностно основываются на акте схватывания реального как реального. Любые другие умные акты — такие, как идеация, конципирование, суждение и т. д., — суть способы схватывания реальности. Так, конципировать означает представлять себе, каким было бы реальное; судить означает утверждать, какова вещь в реальности, и т. д. В любых интеллектуальных актах всегда возникает этот момент обращения к реальности. Поэтому схватывание реальности есть элементарный акт интеллекта. Классическая философия хорошо ли, плохо ли (не будем сейчас вдаваться в этот вопрос) описывала некоторые из таких умных актов, но поскольку на этом моменте схватывания вещи как реальности, на этом элементарном акте.

[78] Наконец, в-третьих, схватывание реальности — не только исключительный и элементарный акт интеллекта, но и *радикальный акт*. Человек есть гиперформализованное живое существо. Автономизация, в которой и состоит формализация, превратилась в человеке в гиперавтономизацию, то есть из знака превратилась в реальность. В результате перечень возможных адекватных ответов на раздражение так велик, что ответ остается практически неопределенным. Это означает, что в человеке структуры чувствования уже не обеспечивают адекватной ответной реакции. Другими словами, единство пробуждения, модификации тонуса и ответной реакции оказалось бы разрушенным, если бы человек не обладал способностью воспринимать раздражители по-новому. Когда их недостаточно, чтобы вызвать адекватный ответ, человек как бы приостанавливает ответную реакцию и, не отвлекаясь от раздражителя, но скорее удерживая его, схватывает его как нечто в собственном смысле, «само по себе», как стимулирующую реальность. Иначе говоря, он воспринимает раздражитель, но не по типу раздражимости. Таково радикальное начало постижения. Постигание формально возникает именно в момент преодоления раздражимости, в момент, когда приостанавливается чистое ощущение и нечто схватывается как реальное.

Таким образом, схватывание реальности есть исключительный, элементарный, радикальный и первичный акт постижения. Другими словами, схватывание реальности есть то, чем формально конституируется собственный характер постижения.

Итак, впечатление реальности представляет собой формальность «единого» акта схватывания. Впечатление, поскольку оно — впечатление, есть акт чувствования. Но поскольку оно — впечатление реальности, оно есть акт постижения. Это означает, что чувствование и постижение суть не что иное, как два момента чего-то единого и цельного: два момента впечатления реальности. Именно это мы и должны теперь рассмотреть: единство впечатления реальности.

2. *Единство впечатления реальности.* Прежде всего, следует описать единство впечатления реальности. Это даст нам представление о постижении, вернее, о чувствующем постижении. Кроме того, не будет лишним еще раз проговорить полученные результаты, чтобы точнее сопоставить их с общепринятым представлением о постижении. [79]

А) *Формальное единство впечатления реальности: чувствующее постижение.* Чувствовать — не то же самое, что постигать. Но является ли это различие оппозицией? Классическая философия всегда противопоставляла постижение чувствованию. Даже когда она однажды — в лице Канта — попыталась объединить их, речь неизменно шла об «объединении», а не о формальном структурном «единстве». Все дело в том, что в классической философии так и не было осмыслено, что же формально представляет собой чувствование, подобно тому как не было осмыслено, что же формально представляет собой постижение. По этой причине вопрос о предполагаемой оппозиции, как было сказано, остался висеть в воздухе. Мы уже видели, что значит постигать: это значит схватывать нечто как реальное, то есть воспринимать в формальности реальности. Что значит чувствовать? Здесь кроется путаница, которую надлежит прояснить. Тот факт, что это не было принято во внимание, имел тяжкие последствия для философии. В самом деле, чувствовать означает схватывать нечто во впечатлении. Но чувствовать может означать и «только ощущать». «Только» — не чисто негативное понятийное уточнение, а позитивный модус, присущий чувствованию как впечатлению: он есть то, что я назвал чистым ощущением. Чувствование схватывает нечто во впечатлении. Чистое ощущение схватывает это нечто, вызывающее

впечатление, в формальности раздражимости. Таким образом, чувство формально не тождественно чистому ощущению. Чистое ощущение — всего лишь модус чувствования как такового. Отсюда возникает необходимость тщательно различать эти два аспекта в том, что мы называем одним словом «чувствовать»: чувство как чувство и чувство как чистое ощущение. Повторяю: тот факт, что это не было принято во внимание, имел тяжкие последствия. Первое и основное — представление об оппозиции между постижением и чувствованием. Но оппозиция имеет место не здесь. Постижение и чувствование не противостоят друг другу. Противостоят друг другу чистое ощущение и постижение. Чистое ощущение чувствует то, что воспринято, в формальности раздражимости; постижение схватывает постигнутое в формальности реальности. Если угодно говорить о способностях, то следует сказать, что чистое ощущение — это способность к раздражимости, а постижение — способность к реальности. Несомненно, это выражение — «способность к реальности» — как мы вскоре увидим, абсолютно неточно; но в данный момент нам удобно им воспользоваться. Тогда становится очевидным, что чистое ощущение и постижение — всего лишь два модуса чувственного восприятия. Следовательно, они оба вписываются в чувствование. Чистому ощущению соответствует другой модус чувствования, а именно (как я сейчас объясню), умное чувствование. Именно такая точная оппозиция: чистое ощущение и умное чувствование. Но и то, и другое суть два модуса чувствования.

Классическая философия спутала чувствование и чистое ощущение и в результате пришла к тому мнению, будто между чувствованием и постижением имеется оппозиция. Это не так. Подтверждение тому — наличие впечатления реальности. Впечатление реальности, поскольку оно является впечатлением, есть чувствование. Но поскольку оно является впечатлением реальности, оно есть постижение. Впечатление реальности формально представляет собой чувствование и постижение. Во впечатлении реальности чувствование и постижение суть не что иное, как два его момента. Это означает радикальное и сущностное преодоление дуализма между чувствованием и постижением. От Парменида до

Платона и Аристотеля философия выстраивалась в перспективе дуализма, согласно которому вещь есть нечто «воспринимаемое» и в то же время нечто «сущее». Посреди всех этих споров о дуализме или отсутствии дуализма в вещах остался незатронутым дуализм этих двух актов: акта чувствования и акта постижения. Так вот, я думаю, что в человеке чувствование и постижение представляют собой не два акта, каждый из которых в своем ряду является полным актом, но два момента одного акта, единого и единственного впечатления — впечатления реальности. Теперь надлежит определить это внутреннее и формальное единство.

[81]

Во впечатлении реальности, как я сказал, речь идет о единственном полном акте. Думать, будто здесь присутствуют два акта, — все равно что думать, будто в чистом ощущении присутствуют два акта: один — акт чувствования, а другой — акт схватывания раздражимости. Момент «чистоты» чувствования только один: это момент единственного акта чистого ощущения. Аналогичным образом есть только один акт впечатления реальности. Постижение и чувствование — лишь два момента одного акта. Разумеется, с точки зрения филогенеза эти два момента могут быть разделены. Но это не значит, что разделение заключается в разделении чувствования и постижения. Если отделить постижение, то оставшимся термином будет не «чувствование», а «чистое ощущение». Мы никогда не получим отдельного чувствования без его собственной формальности. Не обладая формальностью реальности (коль скоро мы отделили чувствование от постижения), чувствование обладает формальностью раздражимости. Следовательно, имеются в наличии не два акта, а два момента единого акта. Момент чувствования — «впечатление», момент постижения — «реальности». Единство обоих моментов — впечатление реальности. Что́ есть это единство?

Это единство — не синтез, как мог бы подумать Кант. Ибо речь идет не о том, что акты соответствуют одному объекту. Единство, о котором идет речь, — не *объективный синтез*, а *формально-структурное единство*. Важно подчеркнуть это: именно чувствование чувственно воспринимает реальность; именно постижение постигает во впечатлении реальное.

[82] Впечатление реальности, в его структурном единстве, представляет собою некий факт. И этот факт, как я говорил, состоит в преодолении классического дуализма между чувствованием и постижением, неизменно тяготевшего над философией на всем протяжении ее истории. Стало быть, для того, чтобы преодолеть этот дуализм, нужны не концептуальные усилия, а усилие по сосредоточению внимания на самом факте впечатления реальности.

В концепции двух актов (одного акта — чувствования, а другого — постижения) считается, что воспринятое чувствованием «дано интеллекту» для того, чтобы тот его мыслил. Таким образом, постигать якобы означает вновь схватывать то, что было дано интеллекту чувствами. Следовательно, первичным объектом интеллекта якобы является чувственное, и поэтому интеллект есть то, что я называю *чувственным интеллектом*. Но дело обстоит иначе: впечатление реальности есть один цельный акт — акт первичного схватывания реальности. В чем он формально состоит?

Такой акт можно описать двумя способами — теми способами, какими описывается впечатление реальности. Во впечатлении реальности мы можем исходить из самого впечатления. Тогда «во» впечатлении заключается момент реальности. Поскольку впечатление есть то, чем формально конституируется чувствование, а реальность есть то, чем формально конституируется постижение, то сказать, что момент реальности заключен «во» впечатлении, значит сказать, что постижение структурно заключено «в» чувствовании: впечатление реальности есть умное чувствование. Поэтому когда мы, например, воспринимаем тепло, мы воспринимаем его как реальное тепло. Животное воспринимает тепло только как термический знак ответной реакции: таково чистое ощущение. Человек, напротив, чувствует тепло как нечто «в собственном смысле», некое «само по себе»: тепло — это реальное тепло. Но мы также можем описывать впечатление реальности, исходя из момента реальности. Тогда момент впечатления окажется структурно заключен «в» моменте реальности. Если обратиться к нашему примеру, то мы воспринимаем реальное как теплое. Таким образом, чувствование заключено «в» постижении. В силу этого такое постижение есть *чувствующее постижение*. Во впечатлении реальности я

чувствую реальное тепло (умное чувствование), чувствую теплую реальность (чувствующее постижение). Итак, впечатление реальности есть умное чувствование или чувствующее постижение. Обе формулы идентичны; поэтому я буду пользоваться ими без различия. Но чтобы отчетливее противопоставить расхожему представлению об интеллекте, я предпочитаю говорить о чувствующем интеллекте, понимая под этим как умное чувствование, так и чувствующее постижение. Итак, я буду говорить, что схватывание реальности во впечатлении есть акт чувствующего интеллекта.

Стало быть, схватывание реальности структурно есть единственный акт. Такое структурное единство выражено в предлоге «в». Напротив того, классическая философия полагает, что есть два акта: акт чувствования дает интеллекту то, что он будет постигать. Это не так. Есть существенная разница между быть «в» и давать «чему-то». Эта разница выражает различие между двумя понятиями об интеллекте. Утверждать, что чувства «дают интеллекту» предмет для постижения, значит предполагать, что интеллект имеет первичным и адекватным предметом «данное ему» чувствами. В силу этого интеллект был бы тем, что я называю *чувственным интеллектом*. Чувственный интеллект есть интеллект, чье постижение — «о» чувственном. Напротив, сказать, что чувства воспринимают почувствованное «в» интеллекте, не означает, будто первичным и адекватным объектом интеллекта является чувственное. Это означает нечто большее: означает, что сам способ постижения есть чувствование реальности. Стало быть, это такое чувствование, которое, как таковое, является умным чувствованием. Но тогда *постигание является чувствующим*. Чувствующее постижение состоит в том, что само постижение — не более чем момент впечатления: момент формальности его инаковости. Чувствовать нечто как реальное формально означает чувствовать по типу постижения. Постигание — это не постижение «о» чувственном, а постижение «в» самом чувствовании. Но тогда, очевидно, чувствовать означает постигать: это — умное чувствование. Стало быть, постижение — всего лишь иной модус чувствования (отличный от чистого ощущения). Этот «иной модус» затрагивает формальность почувствованного. Единство постижения и чув-

ствования есть само единство содержания и формальности, присущих реальности. Чувствующее постижение есть схватывание во впечатлении некоего содержания в формальности реальности: это есть именно впечатление реальности. Повторяю: формальный акт чувствующего постижения есть схватывание реальности во впечатлении. Чувства не «дают» почувствованное интеллекту, но чувствуют умно. Нет предмета, данного «для» умопостижения, но есть предмет, данный «в» самом умном постижении. Чувствование само по себе есть модус постижения, а постижение само по себе есть модус чувствования. Таким образом, реальность схватывается во впечатлении реальности. Это — чувствующее постижение. То, что мы называем постижением и чувствованием, — все это, повторяю, не более чем два модуса единого акта чувствующего восприятия реального. Как содержание всегда сопряжено с формальностью, а формальность — с содержанием, так и здесь может быть лишь один акт: акт умного чувствования или чувствующего ума: чувствующее схватывание реального. Стало быть, речь идет, повторяю, о внутренне и структурно «едином» акте: акте впечатления реальности. Чувствующее постижение, таким образом, есть просто и только впечатление реальности. В таком впечатлении постижение есть просто модус чувствования.

[85] Классическая философия прошла мимо впечатления реальности. Но именно это впечатление представляет собой первичное постижение, а не комбинации, в том числе избирательные, тех актов, которые обычно называют животным интеллектом. Еще менее здесь можно говорить, как это нередко случается сегодня, об искусственном интеллекте. Как в одном, так и в другом случае то, что выполняется животным или электронным механизмом, не есть постижение, потому что касается только содержания впечатления, но не присущей ему формы реальности. Это — впечатления содержания реальности, но не ее формальности. Именно поэтому они — не постижение.

Таким образом, постижение в самом себе, как таковом, конститутивно и структурно является чувствующим. И наоборот: в человеке чувствование в самом себе, как таковом, конститутивно и структурно является умным. Поэтому способность к чувствова-

нию — не своего рода «гилетический» осадок сознания, как говорит Гуссерль, и не *factum brutum* [грубый факт], как называют ее Хайдеггер и Сартр, а внутренний и формальный момент самого постижения.

Впечатление реальности есть факт, который необходимо подчеркнуть в противовес классическому дуализму. Чувствующее постижение — это факт. Дуализм постижения и чувствования, напротив, — это метафизическая концептуализация, которая, помимо прочего, искажает факты.

Не будет лишним еще раз повторить сказанное, чтобы отчетливее сопоставить его с таким представлением о конципирующем интеллекте.

В) *Чувствующий интеллект и конципирующий интеллект.*

1. *Чувствующий интеллект.*

a) Имеет собственный объект, не только *первичный и адекватный*, но и *формальный*: реальность.

b) Этот формальный объект дан чувствами не «для» интеллекта, а «в» интеллекте. [86]

c) Собственный формальный акт постижения заключается не в конципировании и суждении, а в том, чтобы «схватывать» свой объект — реальность.

d) Схваченное во впечатлении, то есть воспринятое в чувствовании, воспринимается во впечатлении реальности. Поэтому речь идет об одном-единственном акте: чувствующем восприятии реального именно как реального.

2. Классическая философия, напротив, всегда мыслила нечто совсем иное. С классической точки зрения, как я неоднократно повторял, постигать — значит повторно схватывать то, что дано чувствами интеллекту. Таким образом, первичным и адекватным объектом интеллекта оказывается чувственное. Так вот, такой интеллект, из-за его адекватного объекта, был бы тем, что я называю *чувственным интеллектом*. Нам не говорят, в чем формально заключается постижение. Единственное, что нам говорят с самого возникновения философии, — это что мышление подразумевает

конципирование и суждение о том, что дано чувствами. Тем самым постижение все более превращалось в выражение того, что есть вещь, — иными словами, постижение все более отождествлялось с предикативным логосом. Таково было великое открытие Платона в «Софисте». Оно достигло кульминации у Аристотеля, для которого сам логос есть *ἄλφανσις* [выражение] того, что есть вещь. Я называю этот процесс *логизацией интеллекта*.

По справедливости объединяя конципирование и суждение в одном именовании, я бы сказал, что такой интеллект, будучи чувственным в силу своего собственного объекта, был бы в силу своего акта *конципирующим интеллектом*.

Конципирующий интеллект:

а) есть интеллект, первичным объектом которого является чувственное;

[87] б) этот объект дан чувствами интеллекту;

с) Собственный акт такого интеллекта состоит в том, чтобы конципировать то, что ему дано, и судить о нем. Такой интеллект будет конципирующим не потому, что конципирует и судит, а потому, что конципирует по типу конципирования, то есть конципирует то, что дано чувствами интеллекту.

Отказ от конципирующего постижения не означает отказа от конципирования реального: это было бы просто абсурдным. Он означает, что конципирование, оставаясь неотъемлемой интеллектуальной функцией, как мы увидим из других частей этой книги, не является, однако, первичной и радикальной характеристикой постижения, потому что постижение в первичном и радикальном смысле есть чувствующее схватывание реального как такового. Конципирование — это всего лишь мысленное развертывание впечатления реальности, и поэтому речь идет не об отказе от конципирования. Речь идет о том, чтобы концепты в первую очередь соответствовали не вещам, которые даны чувствами «для» постижения, а модусам, в которых осуществляется умное чувствование реального, данного «в» постижении. Концепты необходимы, но они должны быть концептами чувствующего, а не конципирующего интеллекта.

Итак, вот оно, единство впечатления реальности: это чувствующее постижение. Какова структура этого единства? Или, что то же самое: какова структура впечатления реальности?

Приложение третье

### Чувствующий интеллект как способность

Дуализм актов чувствования и постижения привел к концептуализации дуализма двух способностей: способности чувствовать и способности постигать. Но эта концептуализация не просто не является фактом: она искажает факты. Если мы хотим прийти к концептуализации, которая соответствовала бы фактам, нужно следовать, на мой взгляд, другим путем. Я укажу его, не пытаясь уклониться от вопроса. Но только укажу, потому что наша нынешняя проблема — это анализ фактов, а не теоретические концепции, метафизические или даже научные. [89]

В связи с этой концептуализацией встают два существенных вопроса: что такое чувствующий интеллект как способность и что представляет собой эта способность в рамках структур человеческой реальности.

1. *Чувствующий интеллект как способность.* Человек может чувствовать, а может постигать. Эту идею — «мочь» — выражает греческое слово  $\deltaύναμις$ . Но  $\deltaύναμις$  — весьма многозначное понятие, различные аспекты которого не были очерчены с концептуальной строгостью.

а) С одной стороны, уже со времен Аристотеля  $\deltaύναμις$  означает потенцию: то,сообразно чему нечто может переходить в акт или само приводить в акт, причем не только что-либо отличное от себя, но и себя как действующее — однако постольку, поскольку оно отлично от собственной актуации.

б) С другой стороны, латиняне перевели слово  $\deltaύναμις$  как *potentia seu facultas* — возможность или способность. [90]

Так вот, с моей точки зрения, такое тождество неприемлемо. Не всякая потенция есть способность только потому, что она есть по-

тенция. Чтобы суметь реализовать свои акты, для потенции недостаточно быть потенцией: она еще нуждается в том, чтобы «обрести способность» для их осуществления. Конечно, есть потенции, которые сами по себе обладают способностью к продуцированию своих актов. Тогда потенции являются также способностями. Но есть случаи, когда это не так. Тогда потенция не может продуцировать свой акт, если внутренне и структурно не «соединена» с другой потенцией, если не «едина» с нею. Иначе говоря, тогда потенция обладает способностью к продуцированию своего акта не сама по себе, но только в структурном единстве с другой потенцией. Тогда две потенции структурно образуют одну-единственную способность, и эта способность осуществляет единый акт. Ни одна из этих двух потенций не действует сама по себе, внося свой вклад в совершение целостного акта; иначе говоря, дело обстоит не так, чтобы каждая из этих двух потенций производила некоторую часть целого акта. Напротив, обе потенции действуют лишь в структурном единстве; они не действуют сами по себе — ни целиком, ни отчасти, — но производят акт лишь совместно. Обе потенции «со-определяют» себя как способность. Они являются не совпадающими по своей направленности, а со-определяющими, и только в таком со-определении, только через него они производят единый акт. Реальный акт заключен только в этом «со-» со-определении. В одном и том же акте обе потенции структурно составляют «одно». Обе потенции составляют два *момента* единой способности и единого акта.

Именно так обстоит дело в отношении чувствующего интеллекта. Несомненно, имеются две потенции: потенция чувствования и потенция постижения. Как потенции, они сущностно различны. [91] Как потенция, интеллект сущностно не сводим к чистому ощущению, потому что из знаковой формальности никогда не получить формальность реальности. Но эта потенция постижения сама по себе не обладает способностью к совершению своего акта. Она может совершить его, только будучи внутренне и формально единой с потенцией чувствования: они представляют собой то единство, в силу которого, и только в силу которого, потенция постижения принимает характер способности. Равным образом чувствование

не может быть человеческим чувствованием, то есть не может совершить акт впечатления реальности, если внутренним и формальным образом не составляет «одно» со способностью постижения. Такое единство есть чувствующий интеллект. Напротив, чистое ощущение уже наделено способностью: это «потенция-способность». Чувствующий интеллект — не потенция, а способность. Эта способность не только внутренне, но и — это существенно важно — структурно состоит из двух потенций: потенции чувствования и потенции постижения. Поэтому эти две потенции не сочетают свои действия в одном объекте (таково было классическое представление до Канта) и не сочетают свои действия как частичные акты в целостном акте (такова была идея объективного синтеза у Канта). Речь идет не о сочетании действий, а о со-определении: они со-определяют себя в едином акте чувствующего постижения, в акте схватывания по типу впечатления, то есть чувствующего схватывания — схватывания реальности. Интеллект как способность является чувствующим, а человеческое чувствование как способность является интеллектуальным. Поэтому единство впечатления реальности есть единство акта, производимого единой способностью.

Эта концептуализация — не факт: я уже предупреждал об этом. Однако, на мой взгляд, это единственная концептуализация, которая позволяет нам отдать себе отчет в факте впечатления реальности. Впечатление реальности — это факт, и поэтому фактом является также умное чувствование, или чувствующее постижение. Повторяю: концептуализация способности, структурно состоящей из потенций чувствования и постижения, — это, на мой взгляд, единственная научная концептуализация факта впечатления реальности.

[92]

Мне остается лишь заметить, что потенция и способность не исчерпывают собою родового понятия «мочь». Есть, по крайней мере, еще третий смысл «мочь», отличный от «потенции» и «способности к действию»: вмещающая способность. Но он не имеет отношения к занимающему нас вопросу.

Итак, вот что такое чувствующий интеллект как способность: он есть способность структур, конституирующих человеческую

реальность. Но тогда нужно сказать, хотя бы очень кратко, в чем состоит эта способность как структурный момент человеческой реальности.

2. *Способность чувствующего интеллекта и человеческая реальность.* — Этот вопрос тем более оправдан, что до сих пор мы говорили о чувствующем интеллекте как о расположенности, как о состоянии вещей. Следовательно, если мы хотим концептуализировать способность чувствующего интеллекта посредством того, что назвали расположенностью, нам нужно вернуться к самой идее расположенности.

Во всяком живом существе нужно рассматривать жизнь на трех разных уровнях.

А) Прежде всего, это наиболее наглядный уровень: отправление жизненных актов. Такова структура «пробуждение-тоническая модификация-ответ», о которой мы говорили многими страницами выше. Подобные акты живое существо отправляет, находясь «среди» вещей, одни из которых — внешние, другие — внутренние по отношению к нему самому. Это «среди», в котором оказывается живое существо, имеет две стороны. Одна сторона — та, согласно которой живое существо помещено среди вещей: оно имеет свой определенный *locus* [место] среди них. Эта сторона существенно важна для живого существа, но в этом оно едино со всеми прочими, неживыми реальностями. Однако живое существо обладает собственной модальной характеристикой, присущей исключительно ему: будучи помещено среди вещей, оно определенным образом *располагается* среди них, имеет среди них свой *situs* [положение]. Категория положения не играла никакой роли в философии Аристотеля, потому что он считал ее высшим родом бытия. Однако, на мой взгляд, это не так. Это существенная метафизическая категория, но лишь в отношении к живому существу. Место и положение, взятые во всей своей широте, а не только в пространственном смысле, суть два коренных понятия для этого уровня бытия живого. Они не тождественны, но и не являются независимыми: одно и то же место дает простор самым разным положениям. Будучи таким образом помещенным и расположенным среди вещей, жи-

вое существо отправляет свой жизненный процесс. Но этот уровень — самый поверхностный.

В) Живое существо никогда не характеризуется однозначно тканью своего жизненного процесса. В жизненном процессе крота и слепой собаки мы никогда не встретим ситуации светового характера. Но различие существенно: крот не встречается посредством зрения с «противолежащими» вещами, а собака встречается. Так что за жизненным процессом во всяком живом существе стоит первичный способ иметь дело с вещами и самим собой: его *расположенность*. Расположенность есть основание возможности любого жизненного процесса. В самом деле, благодаря расположенности, благодаря способу иметь дело с вещами, эти вещи «пребывают» в определенном формальном отношении к живому существу: в *формальности*. В философии Аристотеля и во всей средневековой философии мы становимся свидетелями полного крушения этой категории. На мой взгляд, однако, это объясняется тем, что Аристотель рассматривал *habitus* как высший род бытия, по сути сводимый к качеству. Я же полагаю, что речь идет о радикальной метафизической категории живого существа. И, в отличие как от Аристотеля, так и от средневековых схоластов (для которых *habitus* был неким расположением, более или менее перманентно встроенным в субъект), я формально понимаю то, что называется расположенностью, как «способ иметь дело» с вещами. Вот почему эта категория принадлежит исключительно живому существу: ведь у неживых сущих нет способов иметь дела с вещами. И в качестве категории живого существа она радикально значима в нем.

[94]

*Situs* и *habitus* — две высшие категории в жизни живого существа. В одном и том же живом существе могут присутствовать самые разные расположенности. Но во всяком живом существе есть одна радикальная расположенность, от которой, в конечном счете, зависит вся его жизнь. Биографии всех собак различны, но все они суть именно собачьи биографии, потому что вписываются в одну и ту же расположенность. Итак, если сравнить все живые существа между собой, мы обнаружим три радикальных расположенности: способность питаться для поддержания своей жизни (в этимологи-

ческом значении трéфó: способствовать развитию того, что подлeжит росту); способность чувствовать, способность к чувствующему постижению. Сообразно этому вещи пребывают в трех разных формальностях: как трофические (трофе́мы), как раздражители, как реальности.

«Расположенность-по-отношению-к-формальному»: вот второй слой жизни во всяком живом существе.

Итак, у расположенности есть две стороны. С одной стороны, расположенность детерминирует тип жизненного процесса. С другой стороны, она есть нечто детерминированное самим характером структур живого существа. В результате способ иметь дело с вещами всегда представляет собой, если можно так сказать, нечто промежуточное между действием и структурой. Так, чувствующий интеллект есть расположенность, детерминирующая весь жизненный процесс в человеке; но и сама она, в свою очередь, детерминирована его структурами. Анализ фактов имеет дело с действиями и расположенностями, которые взяты сами по себе, как таковые; но эти расположенности приводят к тому, что является уже не актом, а завершением структурной концептуализации. Таков третий слой жизни во всяком живом существе.

С) Каждое животное обладает собственными структурами. Система структурных мет определяет собою расположенность. Так вот, эти структуры, поскольку они определяют расположенность, конституируют, на мой взгляд, то, что мы называет потенциями и способностями.

a) Во всяком живом существе вещи определяют собой жизненный процесс в качестве раздражителей. Любая клетка, растительная или животная, обладает раздражимостью и воспринимает раздражения. В этом смысле любое живое существо, в том числе растение, обладает тем, что я называю *восприимчивостью*.

b) Но есть живые существа, в которых восприимчивость обретает собственный смысл: это животные. Хотя любое живое существо обладает раздражимостью, животное — это такое живое существо, в котором раздражимость стала биологически автономной функцией. Именно такая автономизация раздражимости представ-

ляет собой то, чем, на мой взгляд, конституируется *чувствование*. Чувствование не создается животным. Это всего лишь автономизация некоторой функции, свойственной всякому живому существу: функции восприимчивости. Чувствование есть структурный момент животного. Эта структура заключается в том, что раздражители воздействуют во впечатлении как стимулы. Такая структура впечатления, поскольку она определяет расположенность чистой раздражимости, есть «потенция-способность» чистого ощущения.

Телесная структура, а значит, ее потенции и способности чувствования, принимает разные формы. У самых примитивных животных имеется своего рода рассеянное чувствование, которое я обычно называл *реагируемостью*. У более развитых животных мы обнаруживаем систематизированные структуры впечатления, организованного по типу раздражимости. Такая систематизация, на мой взгляд, есть собственная форма того, что мы вполне справедливо называем нервной «системой». Нервная система представляет собой систематизацию способности ко впечатлению. Такая способность превращает реагируемость в *чувствительность* в строгом смысле. Со своей стороны, систематизация обладает особым характером: централизованностью, благодаря которой нервная система выступает системным передатчиком стимулов. Эта систематизация постепенно возростала от первичных центров до головного мозга, а в нем — до развития коры, в которой формализация достигает своей высшей точки. Реагируемость, восприимчивость и чувствительность составляют три разные формы системы раздражимости.

с) В человеке присутствуют все три формы, но есть и нечто другое. Помимо биологической автономизации раздражений, он обладает потенцией к постижению, которая определяется гиперформализацией структур его чувственности. Эта потенция сама по себе еще не является способностью. Она становится таковой лишь в единстве — не только внутреннем, но и структурном — с потенцией чувствования. Структурное единство интеллекта и чувствования определяет собою расположенность к чувствующему постижению, чьим формальным актом выступает впечатление реальности. Будучи определяющей для такой расположенности, единая

структура «чувствование-интеллект» есть способность чувствующего постижения. Именно благодаря ей человек во впечатлении чувствует реальность. Стало быть, речь идет не просто о расположенности, а о структурах. Именно поэтому, повторяю, постижение есть акт чувствующего схватывания реального. Речь идет о постижении, которое в определенном смысле (однако не исключительно) может быть названо мозговым. Мозг есть орган чувствования, в силу своей гиперформализации с необходимостью требующий постижения, чтобы иметь возможность адекватным образом осуществлять ответную реакцию. Кроме того, мозг выполняет еще одну функцию: он поддерживает постижение в бодрствующем состоянии, порождает состояние бодрствования. Наконец, для того, чтобы быть чувствующей, мозговая деятельность внутренним и формальным образом модулирует само постижение, само впечатление реальности. В единстве этих трех моментов (требования гиперформализации, бодрствования и внутренней модуляции) заключается структурный момент чувствования, присущий чувствующему постижению.

Структуры, свойственные живому существу, определяют его расположенность к раздражимости. В ней оно пребывает открытым для *среды*. Среда — это окружение, формализованное в животном чувствовании. Структуры человека определяют его расположенность к реальности. В ней он пребывает открытым не только для среды, но также для *поля* и для *мира*: для поля реального и для мира реального. Человек, несомненно, имеет среду: эта среда, поскольку она воспринимается присущим человеку способом, есть поле реальности. Но поле реальности трансцендентально открыто миру. Таким образом, поле реальности, как мы увидим, есть мир, поскольку он воспринимается в постигающем чувствовании. Эту задачу выполняет чувствующий интеллект *как способность*.

Напротив того, интеллект как структурная мета:

а) не является комплексной метой раздражимости. В противовес любой мете раздражимости, интеллект сущностно отличен от любой знаковости, связанной с раздражимостью.

б) Не является интеллект и системной метой. Наоборот, речь идет о новом и в то же время элементарном моменте, которого

требуют гиперформализованные материальные структуры и который внутренним и формальным образом модулируется этими структурами.

## § 2. Структура впечатления реальности

Структура впечатления реальности есть не что иное, как структура чувствующего интеллекта. Эта структура присуща инаковости впечатления реальности, то есть формальности реальности. У нее есть два аспекта. Во-первых, инаковость реальности обладает разными модусами собственной данности во впечатлении. Во-вторых, инаковость реальности имеет свой отличительный признак: это трансцендентальная структура. Внутреннее единство этих двух аспектов составляет структуру впечатления реальности.

[99]

### 1. Модальная структура впечатления реальности

Как я только что сказал, чувствующее постижение состоит в том, чтобы воспринимать вещи во впечатлении реальности. Так вот, это впечатление реальности дается нам различными чувствами. Каждое из этих чувств отлично от других, и все вместе они образуют одно цельное чувствующее постижение реальности. Отсюда возникают два вопроса, которые мы рассмотрим: в чем состоит различие чувствований? В чем состоит их единство как модусов постижения реального?

1) *Различие чувствований.* — На первый взгляд кажется, что ответ на этот вопрос лежит на поверхности. Различие чувствований заключается в различии качеств, которые предлагаются нам чувствами: цвет, форма, звук, температура и т. д. В этом смысле чувства различаются между собой разной степенью богатства почувствованных качеств. Еще Аристотель говорил, что зрение — это чувство, поставляющее нам наиболее разнообразную информацию: *πολλὰς δηλοῖ διαφοράς*. Сегодня эти чувства специфицируются в зависимости от различия между органами-рецепторами. Их насчитывают одиннадцать: зрение, слух, обоняние, вкус, лабиринтная и вестибулярная чувствительность, тактильное ощущение

[100]

ние, тепло, холод, боль, кинестезия (включающая в себя мышечное чувство, чувство напряжения и артикуляцию) и синестезия, или висцеральное чувство. Я абстрагируюсь здесь от дискуссий о специфичности некоторых из названных рецепторов: это вопрос из области психофизиологии.

Однако, на мой взгляд, такое различие чувств не является радикальным в случае человеческого чувствования. Человеческие органы чувств чувствуют таким образом, что почувствованное воспринимается как реальность. Поскольку каждое из чувств предъявляет мне реальность в особой форме, оказывается, что есть разные модусы впечатления реальности. Так вот, радикальное различие чувствований коренится не в качествах, которые они нам предъявляют, не в содержании впечатления, а в той форме, в какой они представляют нам реальность. Философия прошла мимо этого пункта. В ней просто предполагалось, что почувствованная вещь всегда есть нечто, что находится «передо» мною. И это мнение не просто абсолютно неточно: оно лживо, потому что «быть передо мною» — лишь один из различных способов, какими предъявляется мне реальная вещь. Так как постижение формально конституируется тем фактом, что схватывание есть схватывание реальности, отсюда следует, что те модусы, в которых реальность предъявляется в человеческих чувствованиях, оказываются *eo ipso* различными модусами постижения. Чтобы лучше прояснить это, я последовательно рассмотрю модусы предъявления реальности в чувствовании: сначала — как модусы умного чувствования, затем — как модусы чувствующего постижения.

А) *Модусы предъявления реальности: умное чувствование.* Всего лишь несколько суммарных замечаний. Зрение воспринимает реальную вещь как нечто, что находится «перед»: скажем, «передо мною». Вещь находится передо мною сама, сообразно своей собственной конфигурации, своему *эйдосу*. Такого не происходит со слухом. Безусловно, звук воспринимается слухом так же непосредственно, как цвет — зрением. Но через звук звучащая вещь не присутствует в слушании: звук всего лишь отсылает нас к ней. Такая «отсылка» есть то, что я буду называть, в этимологическом значении слова, «вестью». Реальный момент звука

заключается в его особом модусе предьявления: в *возвещающем* предьявлении.

Обоняние воспринимает запах так же непосредственно, как воспринимаются цвет или звук. Но вещь тем самым не будет ни представленной, как в зрении, ни просто возвещенной, как в слухе. Посредством обоняния реальность предстает схваченной в иной форме: как *след*. Обоняние есть чувство, благодаря которому мы идем по следу. Во вкусовом схватывании, напротив, вещь предстает как реальность обладаемая, «рас-пробованная на вкус». Вкус есть нечто большее, чем весть или след: это сама реальность, предьявленная в своей *доступности для пользования*. Это сама реальность, которая в своей качественной определенности заключает формальный момент собственного использования. Что же касается осязания (в прикосновении и надавливании), вещь предстает в нем помимо своего вида или вкуса: речь идет о *голой предьявленности* реальности.

Но органы чувств предьявляют мне реальность и в другой форме. В кинестезии уже нет ни голой предьявленности реальности, ни ее вести, и т.д. В ней я обладаю реальностью только как некоей обращенностью «к». Это не обращенность «к» реальности, а сама реальность как обращенность «к». Речь идет о модусе пространственно ориентированной предьявленности. [102]

В этих последних строках мы говорили о почувствованных качествах и о вещи, которая ими обладает. Очевидно, что такое различение вещей и качеств не первично, а производно от организации наших перцепций. Но я прибегнул к нему не для того, чтобы обосновать с его помощью само различие между качеством и вещью, а для того, чтобы подчеркнуть главную мысль: с формальной точки зрения, качества реальны и предьявлены во впечатлении сообразно указанным выше модусам. Это не модусы отсылки к той или иной возможной вещи, а модусы, внутренне конституирующие каждое из самих этих качеств в их собственной формальной реальности. Например, звук есть качество, которому присущ определенный модус реальности: быть отсылающим. Отсылающим к чему? Это уже другой вопрос, который в данный момент нам совершенно безразличен. Могло бы вовсе не быть звучащей вещи, но звук от этого

не перестал бы быть отсылающим — либо к другому звуковому качеству, либо просто к пустоте. Кроме того, я должен отметить, что любое из этих качеств обладает в возможности также негативным модусом: например, вкус имеет своим противоположным качеством безвкусность, и т. д. Поэтому наименования качеств суть просто наименования *a potiori* [от сильнейшего].

[103] Но ни реальность, ни чувствование не исчерпываются названными типами чувствующего восприятия. Прежде всего, имеются тепло и холод: в них реальность впервые предъясвляется как *темперирующая*. Кроме того, имеется восприятие реальности не просто как темперирующей, но как *аффицирующей*: боль и удовольствие — первичные предъясвления такой аффекции. Реальность является темперирующей и аффицирующей. Но в восприятии реальности есть еще один момент: реальность как *положение*. Оно составляет собственный признак лабиринтной и вестибулярной чувствительности. С этой стороны реальность схватывается как нечто *центрированное*.

Но мы воспринимаем реальность и в другой форме. Для восприятия своей собственной реальности у нас есть внутренняя, или висцеральная чувствительность. У нее имеется много разных проявлений, но я буду обобщенно называть ее синестезией. Благодаря этому чувствованию человек воспринимает самого себя. Именно это мы называем интимностью. Интимность в прямом и простом смысле означает «моя реальность». Она есть модус предъясвления реального. Синестезия — это некое чувство «меня» как такового. Как мы тотчас увидим, остальные чувства представляют мне «меня» лишь постольку, поскольку покрываются синестезией.

Эйдетическое представление, весть, след, вкус, голая реальность, обращенность «к», темперирование, аффекция, положение, интимность — все они в первую очередь суть модусы предъясвления реальности, а значит, модусы впечатления реальности. Нельзя сказать, что «преимущественным» модусом предъясвления реальности служит зрение, а остальные модусы лишь восполняют зрение в случае его отсутствия. Дело обстоит как раз наоборот. Разумеется, не все модусы равноценны, но все они сами по себе, как таковые, суть полноценные модусы предъясвления реальности.

Преимущественное положение одних модусов перед другими объясняется не тем, что они восполняют зрение, а самим характером реальности. Например, есть реальности, которые не могут иметь другого модуса предьявленности, кроме тактильно воспринимаемой голой реальности. И в этих случаях может оказаться, что воспринятая таким образом реальность куда выше рангом, чем любая зрительно почувствованная реальность. Стало быть, во всех модусах предьявления реальности речь всегда идет об *умном чувствовании*.

Теперь мы должны обрисовать эту же единую структуру, исходя из постижения: всякое человеческое постижение первично и радикально есть *чувствующее постижение*.

[104]

В) *Модусы предьявления реальности: чувствующее постижение*. — В этом аспекте классическая философия, как мне кажется, впала в фундаментальные ошибки.

Во-первых, она совершила, можно сказать, глобальную ошибку, дуалистически противопоставив умное постижение и чувствование. Известен афоризм: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus* (нет ничего в интеллекте, чего прежде не было бы в чувстве, кроме самого интеллекта). Это радикально ложное утверждение. Ведь в нем говорится о *чувственном интеллекте*; между тем всякое постижение является не просто чувственным, но *чувствующим*. Постигание присутствует в чувствовании в качестве момента, которым детерминируется схватываемая в чувствовании формальность. Когда мы воспринимаем почувствованную реальность, интеллект не просто воспринимает почувствованное: он присутствует в самом чувствовании как его структурный момент. И это верно, как мы тотчас увидим, применительно к самому интеллекту. Сам интеллект, будучи постижением самого себя, первично и радикально есть чувствующее постижение: интеллект остается самим собой, только будучи чувствующим.

Во-вторых, было отдано настолько безоговорочное предпочтение предьявлению реального посредством зрения, что незримое *eo ipso* объявлялось непостижимым. А это абсурдно не только с философской, но и с научной точки зрения. В самом деле, элементарные частицы суть реальности, так как они составляют предмет

[105] превосходного математического описания в квантовой механике. Но они не поддаются визуализации, как поддаются ей волны или корпускулы. Их реальная структура такова, что они испускаются и поглощаются наподобие корпускул и распространяются наподобие волн. Но они не суть ни то, ни другое. Дело не в том, что мы фактически не видим элементарных частиц, а в том, что они сами по себе суть «не-визуализуемые» реальности. И, как тотчас станет ясным, отождествление зримого и умопостигаемого неверно с философской точки зрения. В самом деле, всякое постижение является чувствующим, и поэтому любой способ схватывания реальности, пусть даже не визуальный и не поддающийся визуализации, остается подлинным умопостижением, а схваченное в нем обладает собственной умопостигаемостью.

В самом деле, существуют разные модусы умного постижения и умопостигаемости. Если говорить о зрении, постижение обладает в нем таким характером схватывания эйдоса, который можно было бы назвать *видением*. Если говорить о слухе, то и в нем постижение обладает собственным, особенным характером: здесь «постигать» значит «выслушивать» (в этимологическом значении слова), умное постижение есть *выслушивание*. Если говорить о вкусе, постижение оказывается схватыванием *с точки зрения пользования* (и тогда, когда вкус приятен, и тогда, когда он неприятен). Речь идет не об использовании как о следствии умного постижения, а о самом использовании как способе постижения, как модусе схватывания реальности. Не забудем о том, что «знание» [saber] и «мудрость» [sabiduría] этимологически восходят к слову «вкус» [sabor]. Латиняне переводили σοφία как sapientia. В осязании умное постижение обладает особой формой: это пальпирование, или то, что, может быть, точнее называется *ощупыванием*, продвижением наощупь. В обонянии мы тоже обладаем особым модусом умного постижения: продвижением по *следу*. В это понятие я включаю как след в собственном смысле, так и колею. В кинестезии постижение принимает форму *динамической устремленности*. Это не устремленность к реальности, а сама реальность как устремленность, удерживающая нас в состоянии напряжения. Таков модус умного схватывания как обращенности «к».

Если взять другие формы предъявления реальности, в них постижение тоже обладает собственными модусами. Человек постигает реальное, *температурно адаптируясь* к реальности и *аффицируясь* ею. Темперирование и аффицирование суть модусы строгого схватывания реальности, строгого постижения. Когда реальность присутствует как централизованная реальность, постижение оказывается *ориентацией* в реальности. Наконец, есть модус постижения, присущий предъявлению реальности в синестезии: это постижение как установление интимности с реальным, как интимное проникновение в реальное. Установление интимности есть не следствие, а модус схватывания реальности.

[106]

Итак, все чувствования, будучи умными, и все постижения, будучи чувствующими, представляют собою структурные модусы впечатления реальности. Впечатление реальности — не пустое понятие, а нечто совершенно точно структурированное. Но все эти модусы — не более чем аспекты некоторого структурного единства. Отсюда неизбежно возникает вопрос о единстве чувствований и постижения.

2) *Единство чувствований и постижения.* — Поскольку сущностное различие чувствований берет начало в модусах предъявления реальности, а не в специфическом качественном содержании почувствованной меты, постольку оказывается, что единство чувствований обладает своими особыми характеристиками.

А) Прежде всего, различные чувства не просто рядоположены, но, напротив, полностью или частично перекрывают друг друга. Если бы речь шла о качественном содержании каждого чувства, такое перекрывание было бы невозможным. Так, было бы абсурдным полагать, будто можно почувствовать вкус огня или полярной звезды. Но речь идет о модусах предъявления реального. То, что перекрывается, суть эти модусы, а не качества. Хотя мы не воспринимаем собственное качество того или иного чувствования в отношении некоторой определенной вещи, когда схватываем реальное посредством других чувств, мы воспринимаем модус предъявления, свойственный этому чувству. Чтобы прояснить это, я ограничусь ссылкой на некоторые типичные и особо важные случаи.

[107]

Например, зрение дает мне реальность «передо» мною. Осязание дает мне «голую» реальность. Когда эти два модуса представления перекрываются, результат ясен: я имею «перед собою голую реальность». Здесь нет речи о видении эйдоса плюс осязании этого эйдоса, что было бы совершенно абсурдным. Речь идет о том, что реальное предстает «передо» мною как «голая» реальность. Быть «передо» мною есть модус, присущий предъявлению реального в зрении, а «голая» реальность есть модус предъявления реального в осязании. Эти два модуса предъявления перекрывают друг друга. Все модусы могут также перекрываться модусом предъявления, присущем вкусу. В самом деле, реальность не только есть нечто представленное передо мною, не только предъявленное в своей голой реальности, но и нечто принципиально «используемое» в качестве реальности и постольку, поскольку она есть реальность. Такая доступность для пользования имеет своим основанием тот модус, сообразно которому реальность предъявлена мне во вкусе. Зрение и осязание дают нам, повторяю, голую реальность перед нами, которая — добавлю теперь — должна быть доступной для пользования, чтобы быть реальностью. Зрение и осязание, перекрывая слух, предъявляют мне реальность, к которой отсылает слух: звучащая вещь воспринимается как нечто звучащее передо мною и в своей голой реальности. Тепло и холод порождают своеобразные восприятия: я могу почувствовать себя температурно приспособленным ко всей реальности, поскольку она есть реальность. С другой стороны, ориентация и чувство равновесия перекрываются другими модусами чувственного постижения реальности. Во всяком постижении присутствует ориентация, а всякая ориентация, чтобы быть реальностью, ориентируется на реальность, пусть даже просто возвещенную. В свою очередь, когда постижение интимности перекрывает собою любое постижение внешней реальности, оно превращает его, несмотря на его внешний характер, в попытку установления интимности с воспринятым.

Но есть один модус предъявления реального, который особенно важен: это модус схватывания реальности в ее обращенности «к», предъявление реального в его направленности. Перекрывая остальные чувствования, обращенность «к» определяет специ-

фические модусы постижения. Например, если она перекрывает эйдетическое представление реальности в зрении, то детерминирует в нем попытку проникнуть взглядом «вглубь». Перекрывая выслушивание вести, обращенность «к» детерминирует в нем извещение *посредством* вести, в направленности к возвышенному. Перекрывая все воспринятое во всех других формах, постижение в обращенности «к» вводит нас в реальное *за пределами* воспринятого.

Перекрывая синестезическую чувствительность, обращенность «к» детерминирует в ней в высшей степени важное постижение. Синестезия дает мне мою реальность как интимность; другими словами, я постигаю себя как находящегося в самом себе. Но, будучи перекрыто обращенностью «к», это пребывание в самом себе вбрасывает меня вглубь моего собственного пребывания в себе. Такое постижение моей собственной интимности в ее «внутренней глубине» означает постижение «меня» через «пребывание»: это и есть рефлексия.

Рефлексия считалась в философии первичным актом постижения (всякое постижение есть рефлексия); кроме того, рефлексия считалась непосредственным актом (всякое постижение уже само по себе есть рефлексия); и, наконец, она считалась актом исключительно интеллекта, чуждым чувствованию (чувства, говорят нам, не обращаются на самих себя). Но эта тройная концепция глубоко ошибочна. Во-первых, не всякое постижение есть рефлексия. Любая рефлексия предполагает предварительное «пребывание в себе»; только потому, что я уже пребываю в себе, существует рефлексия. Так как пребывание в себе есть акт чувствующего постижения, то есть постижения в узком смысле, отсюда следует, что рефлексия не является первичным актом интеллекта. Во-вторых, рефлексия не есть непосредственный акт; иначе говоря, она не есть такой акт, который формально уже представляет собой вхождение в себя. Вхождение интеллекта в самого себя есть такое вхождение, основанием которого служит обращенность «к» моей собственной интимности. Рефлексия не является непосредственным актом. И, наконец, она не есть чуждый чувствованию акт, потому что представляет собой акт чувствующего постижения. Нельзя войти в са-

мого себя, кроме как чувствуя себя. Я воспринимаю самого себя и обращаюсь «к» самому себе, и чувствую самого себя как реальность, обращенную к самой себе. Совместно эти три момента и образуют рефлексию.

Все названные формы перекрывания суть подлинное перекрывание; иными словами, каждый модус внутренне и формально заключается в других как структурный момент их всех. Ни один из модусов, включая зрительный, не занимает при этом привилегированного положения. Именно в такой разнообразии перекрывающих друг друга модусов и состоит безмерное богатство восприятия реальности. Разумеется, не всякая реальная вещь воспринимается сообразно всем ее модусам, но это не означает, что все они не перекрывают друг друга. Потому что те модусы, сообразно которым реальность нам не предьявлена, суть модусы, которых мы позитивным образом «лишены». Более того, если бы мы оказались радикально лишены некоторого чувства, то независимо от того, будем ли мы лишены тех качеств, которые схватываются этим чувством, мы лишимся модуса предьявления реального, который свойствен этому чувству. Слепой от рождения не только не видит цветá, но и со стороны других чувств не может обладать представлением реального как чего-то такого, что находится «перед ним». Он не только не видит визуальных качеств, но и лишен возможности воспринимать реальное как нечто находящееся «перед». Слепой от рождения тактильно воспринимает «голую» реальность чего-либо, но никогда не воспринимает это нечто как реальность, находящуюся «перед» ним.

Положение слепого, который когда-то был зрячим, иное. У такого слепца отсутствует актуальное видение цветов, но присутствует акт схватывания реального посредством всех остальных чувств как некоего реального «перед» ним. Таким образом, слепота в отношении цветовых качеств не тождественна слепоте в отношении модуса предьявления реального по типу «перед». Поэтому в любом первичном схватывании реального прослеживается строгое единство — но не чувственных качеств, а модусов предьявления реального, пусть даже порой в той особой форме, каковой является форма лишенности. Любой из этих модусов, взятый сам

по себе, — не более чем редуцированный и недостаточный модус первичного впечатления реальности, полноту которого образует исходное единство всех одиннадцати модусов. Но что, в таком случае, представляет собой это единство?

В) Можно было бы подумать, что различные чувства конституируют изначальную множественность, в силу чего то, что мы называем «схватыванием реальности во впечатлении», оказалось бы «синтезом»: интеллект был бы тем, чем синтезируется чувствование. На мой взгляд, это неверно, потому что противоречит фактам. Единство этих чувствований уже конституировано тем простым обстоятельством, что они суть чувствования «реальности», модусы схватывания реальности. Стало быть, единство чувствований — не синтез, а изначальное единство: физическое единство, состоящее в том, что они суть средства схватывания реальности. А поскольку схватывание реальности есть дело интеллекта, оказывается, что единство чувствований — в том, что они суть моменты одного и того же «чувствующего постижения». Так что схватывание реальности не есть синтез чувствований: напротив, чувствования в своей «совокупности» суть «анализаторы» схватывания реальности. С точки зрения качеств — единственной, на которой до сего дня стояла философия, — нетрудно прийти к мысли о синтезе. В схоластике такой синтез мыслился как «общее чувство». Различные качества, конституирующие воспринятую вещь, мыслились как подчиненные синтезу качеств. Но это неверно: такой синтез не изначален — изначально единство реальности. Именно это первичное единство реальности служит фундаментом для синтеза качеств. В самом деле, качества суть качества некоторой реальности. Чистое ощущение у животных тоже обладает единством, предшествующим возможному синтезу качеств. Чувства животных тоже служат анализаторами чистого ощущения. То единство, которое у животного предшествует чувствованиям, есть единство раздражимости, сообразно которому чувства животного представляют собой дифференциацию раздражимости.

Итак, существует единство раздражимости, которое предшествует множественности чувств. В человеке тоже обнаруживается единство чувствования, только не в форме единства раздражи-

[111]

сти, а в форме единства реальности. Единство раздражимости не сосуществует в человеке с единством реальности. Именно вытеснение единства раздражимости единством реальности формально конституирует и порождает чувствующий интеллект. Если бы эти два единства сосуществовали, человек обладал бы чувствами «и» интеллект, но не обладал бы чувствующим интеллект. Чувствующий интеллект есть выстраивание множественности чувств в умное единство реальности. Если бы человек обладал только единством раздражимости, это означало бы его тотальный регресс до уровня чистой животности.

[112] Стало быть, впечатление реальности имеет собственную жесткую структуру. Схватывать во впечатлении реальное как таковое означает схватывать вещь как находящуюся «передо мною», в ее «голой реальности», в ее «доступности для пользования», в ее «направленности», и т. д.

Речь идет не о последовательном схватывании одной и той же реальной вещи в этих модусах предъявления, потому что модусы уже представляют собой структурные моменты всякого цельного акта схватывания чего-либо как реального. Вот почему, за исключением случаев врожденного отсутствия некоторого чувства, все эти моменты нераздельно функционируют в акте чувствующего восприятия любой реальности, какими бы ни были то чувство или чувства, посредством которых воспринимаются качества этой реальности. И поэтому же в случае утраты какого-либо чувства структурный элемент, свойственный этому чувству, отнюдь не утрачивается — за исключением, повторяю, случаев врожденного отсутствия этого чувства. И наоборот: в чувствующем восприятии реальности то, что каждое чувство приносит с собою, есть не только чувственное качество, но и модус схватывания этого качества как реального. Все эти модусы суть именно «модусы» предъявления реального, которые в своем первичном и радикальном единстве представляют собой модальные элементы единой структуры, а значит, единого акта: впечатления реальности.

Такое первичное единство и есть чувствующий интеллект. Благодаря этому первичному единству может происходить и происходит перекрывание одних модусов другими. Перекрывание осно-

вано на первичном единстве чувствующего интеллекта; поэтому чувствующий интеллект — не более или менее смутное понятие, а, как было сказано, нечто наделенное собственной структурой. Таким образом, его различные модусы имеют своим источником структурное единство чувствующего интеллекта.

Это означает, что модусы чувственного предъявления реальности служат внутренними формальными ограничениями нашего постижения именно постольку, поскольку оно является чувствующим. Чувствующее постижение уже помещает нас в самую реальность, но ограниченность этого постижения есть корень всякого усилия, всякой возможности, но и всякой проблематичности дальнейшего постижения реальности. Однако не будем предвирать идей, которые нам предстоит подробно развернуть на страницах этой книги. Единственное, что сейчас важно подчеркнуть, — это тот факт, что реальность воспринимается нами как реальность и предъявляется нам как именно такая реальность, и что сама наша ограниченность — не какой-то разрыв внутри реальности, а позитивное начало ее предъявления и восприятия. [113]

Чувствующее постижение — это постижение модально структурированной реальности.

## 2. Трансцендентальная структура впечатления реальности

Все модальные моменты впечатления реальности обладают собственным, всегда резко специфичным качественным содержанием: этот цвет, этот звук, этот вес, эта температура, и т. д. Но чувствование конституируется не этим качественным многообразием, а именно единством предъявления реального, — иначе говоря, единством момента формальности, единством впечатления реальности. Так вот, с такой точки зрения впечатление реальности всегда, в отличие от своего содержания, остается конститутивно *неспецифичным*. Формальность не есть некое очередное качество. Но такое понимание чисто негативно; с позитивной же стороны впечатленье реальности неспецифично потому, что трансцендирует все эти содержания. Стало быть, оно обладает *трансцендентальной структурой*. Трансцендентальность — это позитивная сторона негативной неспецифичности. Она представляет собой структуру [114]

«как таковую», саму по себе, — другими словами, структуру, которая соотносится с реальностью как с реальностью, воспринятой во впечатлении.

Трансцендентальность — центральное понятие как старой, так и современной философии. Но эта философия (иначе и быть не могло) мыслила трансцендентальность, исходя из конципирующего интеллекта. Чувствующий интеллект приводит нас к другому понятию трансцендентальности. Чтобы подступиться к нему, нужно сначала прояснить, что такое трансцендентальность. Затем нужно будет строго продумать ее конститутивные моменты.

1. *Что такое трансцендентальность.* — Трансцендентальность есть структурный момент, в соответствии с которым нечто трансцендирует из самого себя.

Что такое это нечто? Что такое трансцендентальное? Трансцендентальное есть то, что составляет формальный объект интеллекта, — то есть реальность. И эта реальность предъявлена нам во впечатлении. Поэтому трансцендентальное есть реальность, предъявленная во впечатлении.

В чем состоит сама трансцендентальность? Что считать трансцендентальностью — это зависит от того, как мыслится само это «транс». Здесь «транс» не означает «быть по ту сторону» схватывания как такового. Если бы это было так, впечатление реальности оказалось бы *впечатлением трансцендентного*. Это означало бы, что чувствующее восприятие реального было бы *с формальной стороны*, то есть именно как восприятие, восприятием чего-то такого, что реально само по себе, за пределами восприятия. Это значило бы думать, будто момент инаковости подразумевает трансцендентность впечатления реальности. Так вот, верно или неверно, что это содержание трансцендентно, — это придется проверять в каждом отдельном случае. Но ложно то, что инаковость реальности формально трансцендентна. Это означало бы, что в самом факте восприятия чего-либо мы воспринимаем некую реальную вещь, которая была и остается реальной даже в отсутствие восприятия. И это, повторяю, *формально* является ложным. В восприятии мы воспринимаем нечто реальное «само по себе». Но то утверждение,

что «само по себе» подразумевает нечто реальное независимо от восприятия, во-первых, нуждается в обосновании. А во-вторых, такое обоснование должно опираться именно на трансцендентальность. Таким образом, предполагаемая трансцендентность опирается на трансцендентальность, а не наоборот.

«Транс» означает здесь нечто совершенно другое. Прежде всего, оно означает, что речь идет о некоторой характеристике формальности инаковости, а не о характеристике, трансцендентной или нет, самого содержания. Речь идет о характеристике, внутренне присущей воспринимаемому. Она не выталкивает нас из воспринимаемого, а погружает в саму реальность: это характеристика «самого по себе», «как такового». Именно эта реальность — способом, который тотчас нужно уточнить — выходит за пределы содержания, но выходит внутри самой формальности инаковости. Такой «выход за пределы» внутри самого восприятия и есть трансцендентальность. Впечатление реальности — это не *впечатление трансцендентного*, а *трансцендентальное впечатление*. Таким образом, «транс» означает не выход вовне, за пределы самого восприятия, но пребывание «в восприятии», однако «сверх» его конкретного содержания. Другими словами, воспринимаемое во впечатлении реальности, будучи реальным и поскольку оно есть реальность, представляет собой нечто «большее», нежели просто цветное, звуковое, теплое и т. д. Что такое это «большее»? Вот вопрос.

[116]

Для классической философии это «большее», то есть трансцендентальность, заключается в том моменте, в котором совпадают все вещи. Трансцендентальность для нее — это *всеобщность*. Хотя слово «трансцендентальность» — не греческого, а средневекового происхождения, обозначается им нечто греческое. В чем совпадают все вещи? В бытии. Парменид говорил, что постигать нечто — значит постигать, что оно «есть» (во всяком случае, в моей интерпретации). Всё совпадает в этом «есть». Платон называет такое совпадение *общностью*, κοινότης. Эта общность есть *причастность*. Например, ничто не есть «бытие», но все причастно к бытию. В свою очередь, такая причастность подразумевает прогрессирующую дифференциацию высшего *рода*, каковым является «бытие». Вещи подобны ветвям обще-

го ствола, «транс»: ветвям высшего рода — «бытия». Единство, причастность, род: вот, на мой взгляд, три момента, образующих у Платона первый набросок того, что мы зовем трансцендентальностью. Я оставляю в стороне то обстоятельство, что, с точки зрения Платона, эти три момента принадлежат не только бытию, но и другим четырем высшим родам: движению, покою, тождественному и иному. Вместе с бытием они составляют пять высших родов вещей. Они обладают общностью между собой — по крайней мере, частичной, — а на общности основывается причастность. Аристотель глубоко преобразует эту концепцию, но удерживается при этом на той же линии мышления. Для Аристотеля бытие — не род, а высшее универсальное сверхродовое понятие. Поэтому всеобщность — это не причастность, а всего лишь мысленная общность вещей. Трансцендентальность есть свойство понятия, мыслимое в котором обнаруживается во всех вещах. Бытие — наиболее универсальное понятие, общее всему. Остальные понятия — не трансцендентальные, а в лучшем случае родовые. Так думали на протяжении всего Средневековья. Трансцендентальность означает «быть транс-родовым понятием».

Философия Нового времени в лице Канта считала умопостигаемое «объектом» умного постижения. Поэтому все умопостигаемое состоит в том, чтобы «быть объектом». Трансцендентальность как таковая оказывается не характеристикой всех вещей, мыслимых в наиболее универсальном понятии, а характеристикой всех вещей как предъявленных интеллекту в качестве объектов. Трансцендентальность означает объектную всеобщность. В таком виде эта идея выжила во всех разновидностях идеализма.

Очевидно, что в любой из двух концепций — греческо-средневековой и кантианской — трансцендентальность радикально и формально составляет момент конципирования. Трансцендентальное есть то, в чем совпадает все схваченное в понятии (объект или бытие). Сама же трансцендентальность заключается в универсальной всеобщности постигнутого. Такая трансцендентальность мыслится, исходя из конципирующего интеллекта. Но чувствующий интеллект более радикален, чем конципирующий. Поэтому надлежит постигать трансцендентальность, исходя из чувствующего

интеллекта, то есть исходя из впечатления реальности. Тогда она оказывается не всеобщностью, а чем-то совсем другим. Во-первых, такое трансцендентальное есть нечто свойственное формальному термину постижения — не «бытию», а «реальности». В другой главе я вернусь к этой идее бытия и рассмотрю ее очень внимательно. Во-вторых, речь идет о чувствующем постижении. Поэтому реальное является трансцендентальным в силу своей реальности, оставляющей его собственную формальность: реальность — это формальность. В чем заключается трансцендентальность такой формальности, как реальность?

Будучи характеристикой формальности, трансцендентальность [118] означает не быть трансцендентальным по отношению «к» реальности, но быть трансцендентальным «в» реальности. Сама формальность реальности как раз и есть то, что трансцендентально в самом себе. И это «трансцендентально» следует постигать не в связи с тем, «к чему» совершается трансцендирование, а в связи с тем, «от чего» оно совершается. Это словно капля масла, растекающаяся из самой себя, из самого масла. Трансцендентальность есть нечто такое, что подобным образом распространяется от формальности реальности одной вещи к формальности реальности любой другой вещи. Таким образом, трансцендентальность есть не *общность*, а *общение*. Это общение не является причинным: здесь нет речи о том, чтобы реальность одной вещи продуцировала или порождала реальность другой вещи. Это было бы абсурдным. Речь идет о чисто формальном общении. Сама формальность реальности конститутивно и формально есть «экс-тенция», протяжение «из». Поэтому речь идет не о простой понятийной универсальности, а об экс-тенсивном реальном общении. «Транс» трансцендентальности — это «из»: «из» формальности реального. В чем состоит это «из»? Вот вопрос, который мы должны теперь рассмотреть.

2. *Формальный характер трансцендентальности.* — Речь идет не о том, чтобы конструировать понятия, приложимые к свойству трансцендентальности. Реальность есть формальность впечатления, а трансцендентальность — момент «из» в этой формальности. Стало быть, анализ этого «из» есть анализ самого впечатления

реальности. Это не теория. Впечатление реальности: вот где мы непосредственно обнаруживаем трансцендентальность в качестве «из».

Анализ показывает, что трансцендентальность заключает в себе четыре конститутивных момента.

[119]

а) Реальность — это формальность «самого по себе». Так вот, если по какой-либо причине содержание реальной вещи подвергается изменению, то эта реальная вещь не становится от этого с необходимостью другой реальностью. Она может оставаться той же самой реальной вещью, хотя и модифицированной. Что это за то-же-самость? Это не просто феномен перцептивного постоянства, но численная то-же-самость момента реальности. Содержание «самого по себе» изменилось, но не изменилось «само по себе» как таковое. Сама формальность реальности, в ее численной то-же-самости, «овеществляет» ее содержание, соединяясь с ним. Тогда вещь остается той же самой, но не тем же самым. То-же-самость, о которой мы говорим, не означает также понятийного тождества, простой общности. Она есть общение, овеществление. Дело не в том, что понятие реальности *одинаково* в различных реальностях, а в *нумерической то-же-самости*. Каждое новое схватывание реальности вписывается в численно ту же самую формальность реальности. Этим конституируется первый момент трансцендентальности: *открытость*. Сама по себе, как формальность «реальности», эта формальность есть нечто открытое. По крайней мере, по отношению к своему содержанию. Стало быть, формальность реальности есть «из». Именно в силу открытости этой формальности реальная вещь, как реальная, есть нечто «большее», чем ее актуальное содержание: она трансцендентальна, трансцендирует по отношению к своему содержанию. Таким образом, реальность не имеет характера *уже замкнутого содержания*, но представляет собой *открытую формальность*. Сказать «реальность» — значит всегда оставить в незавершенности фразу, которая сама по себе просит дополнения: «реальность чего-либо». Реальное, как таковое, открыто не в том смысле, что всякая реальная вещь воздействует своими свойствами на другие вещи. Речь идет не о воздействии, а об открытости самой формальности. Формальность реальности,

как таковая, есть сама открытость. Не открытость реального, а открытость реальности.

[120]

Именно в силу своей открытости формальность реальности способна быть самой собой в различных реальных вещах. Возможно, скажут, что в наших восприятиях мы схватываем много реальных вещей. Это правда. Но, во-первых, эта множественность касается содержания; а во-вторых, хотя речь идет о других реальностях, эти реальности не *конципируются* как «другие», но *формально чувствуются* как другие. *С точки зрения конципирования* множественные реальности скорее представляют собой частные случаи одного и того же понятия реальности. Но *с точки зрения чувствования* другие реальности — не частные случаи: они формально чувствуются как другие. И поэтому, когда мы чувствуем их как другие, мы выражаем именно вписывание различных реальных вещей в нумерическую ту-же-самость формальности реальности. Поэтому речь идет не о «другой реальности», а о «реальности в другом». Открытость: вот первый момент «из» применительно к трансцендентальности.

b) Так как реальность есть «открытая» формальность, она является реальностью только в соответствии тому, к чему она открыта. Такое соответствие — не отношение, потому что всякое отношение представляет собой отношение некоторой вещи или формы реальности к другой вещи или форме. Напротив, соответствие составляет конститутивный момент самой формальности реальности как таковой. Реальность есть «само по себе», и поэтому быть реальным — значит быть им в соответствии тому, что есть «само по себе». В силу своей открытости формальность реальности является соответственно трансцендентальной. Соответствие трансцендирует из самого себя. «Из» предстает здесь как *соответственность*. В самой реальности сама ее формальность есть то, что в качестве реальности формально представляет собой *соответственную открытость*. Быть реальным означает нечто большее, чем быть этим или тем; это означает быть реальным только в соответствии этому или тому. Соответственная открытость трансцендентальна. Таков второй момент трансцендентальности.

[121]

c) Чему открыта формальность реальности, чему она соответ-

ственно открыта? Прежде всего, она открыта содержанию. Как следствие, это содержание обладает определенным характером: это не содержание «вообще», в абстракции, а некоторое содержание, которое имеется «само по себе», «в собственном смысле». Поэтому содержание реально является «своим» содержанием вещи, оно для нее — «свое» содержание. Грамматическое подлежащее этого «своего» — формальность реальности. Будучи соответственно открытой, формальность реальности не только «овеществляет» содержание, но и делает его формально «своим»: она является, так сказать, «освояющей». Прежде чем быть одним из моментов содержания, своесть представляет собой момент самой формальности реальности. Стало быть, эта формальность реальности есть то, чем конституируется своесть как таковая. Как момент формальности реальности, своесть — это момент «из», она трансцендентальна. Таков третий момент трансцендентальности.

d) Однако открытость соответствует не только содержанию. Дело в том, что реальное содержание, таким образом овеществленное и освоенное, представляет собой не только свою реальность. Именно потому, что оно реально, оно, так сказать, является чисто и просто реальным в реальности «как таковой». Формальность реальности открыта бытию в качестве момента *мира*: это такая формальность, которая делает вещь чистой и простой реальностью и тем самым превращает «ее» реальность в момент реальности «как таковой», то есть мира.

Что такое мир? Это не совокупность реальных вещей, потому что такая совокупность предполагает нечто, что «совокупляло» бы [122] эти вещи. Так вот, это нечто, совокупляющее реальные вещи, — не общее понятие, по отношению к которому реальные вещи были бы просто частными случаями. Совокупляющей силой выступает некий физический момент самих реальных вещей. И этот момент есть момент чистой и простой реальности каждой из этих вещей. Будучи открытой, эта характеристика — быть чисто и просто реальным — формально конституирует то физическое единство, каковым является мир: это формальность реальности как открытость, как трансцендирование из реальной вещи и ее конституирование в качестве момента реальности «как таковой». Стало быть,

эта открытость радикально и формально подобает каждой реальной вещи в силу того факта, что она чисто и просто реальна. Поэтому даже если бы существовала только одна реальная вещь, она все равно была бы конститутивно и формально вещью мира. Всякая вещь «сама по себе» является вещью мира. В этом смысле всякая реальная вещь есть нечто большее, чем она сама: она именно трансцендентальна, обладает трансцендентальным единством как момент мира. Таким образом, формальность реальности является «обмирщающей»: таков четвертый момент трансцендентальности, момент «из».

Итак, во всякой реальной вещи, воспринятой во впечатлении реальности, присутствует трансцендентальная структура. Формальность реальности есть *соответственная открытость*, и поэтому она *овеществляет*. Эта ответственность включает в себе два момента: она является *освояющей* и *обмирщающей*. Иначе говоря, всякая вещь есть «эта» реальная вещь; далее, она есть «своя» (освояющая) реальность; еще далее, она есть чистая и простая (обмирщающая) реальность мира. Речь идет не о «стяжении» идеи реальности до каждой реальной вещи, а, наоборот, об «рас-тяжении», физической «экс-тенции» формальности реальности «из» каждой реальной вещи. Такова трансцендентальная структура «из»: бытие «само по себе» расширяется до бытия «своим» и, как таковое, расширяется до бытия «в мире».

Все это — не концептуальное построение: это анализ самого впечатления реальности. Мы чувствуем открытость, чувствуем ответственность, чувствуем своесть, чувствуем принадлежность миру. Все это есть полнота чувствования вещи в формальности реальности. Это значит, что само чувствование трансцендентально.

[123]

Вот как мыслится трансцендентальность в *чувствующем интеллекте*:

- a) Трансцендентальное — не «бытие», а «реальность».
- b) Трансцендентальность — это формальная и строгая соответственная открытость навстречу мирской своести.
- c) Само «транс» означает не концептуальность реальных вещей: речь идет, повторяю, не о понятии предельной универсальности. Что это за понятие — сложный вопрос, и ответ на него зависит

в том числе от тех языков, которые его используют. Кроме того, весьма проблематично, чтобы существовало понятие тотальной универсальности. Но как бы то ни было, трансцендентальность имеет не концептуальный, а физический характер. Это физический момент реальных вещей как почувствованных во впечатлении реальности. Трансцендентальность есть нечто физическое: не в том смысле, в каком физично ее содержание, но все же физическое. Это физическая сторона формальности, то есть физика «транс» как такового.

### 3. Структурное единство впечатления реальности

[124] Мы исследовали структуру впечатления реальности в двух аспектах — модальном и трансцендентальном. В модальном аспекте структура впечатления реальности есть структура чувствующего постижения. В трансцендентальном аспекте структура впечатления реальности есть соответственная открытость навстречу своести в мире. Но эти два структурных момента взаимозависимы. В самом деле, они суть всего лишь два момента одной и той же структуры, взаимно определяющие друг друга в конституировании единства впечатления реальности. Это мы и должны теперь коротко прояснить.

С одной стороны, реальные меты, как было сказано, в силу своего содержания весьма специфичны. С другой стороны, формальность реальности формально не только не специфична, но и конститутивным образом трансцендентальна. Так вот, ее содержание, поскольку оно схвачено как некое «само по себе», уже есть не просто содержание, но «вот такая» реальность. Я называю это «такостью». Такость — это не просто содержание. Собака воспринимает по типу раздражимости те же стимулы, что и человек, но не воспринимает такости. Реальность — это формальность. Именно потому, что она соответственно открыта навстречу своему содержанию, она трансцендентально заключает в себе это содержание. Будучи заключенным, содержание оказывается определенным как такость: это такость реального. Такость есть трансцендентальная детерминация: это *отакивающая функция*.

С другой стороны, само содержание есть то, благодаря чему

формальность реальности становится «реальностью» во всей ее плотности. Реальное — это не просто «такая» реальность, но и такая «реальность». Содержание есть детерминация самой реальности. Это *трансцендентальная функция*. Она включает также содержание, причем не абстрактно, а делая его формой и модусом реальности. Реальность — не что-то пустое: это формальность, определенная совершенно конкретным образом. Есть не только много реальных вещей, но и много форм бытия в качестве реального. Каждая реальная вещь есть форма бытия в качестве реального. Мы увидим это в следующей главе. Отсюда понятно, что трансцендентальность не основывается концептуально на самой себе, но зависит от содержания вещей. Трансцендентальность не есть нечто *a priori*. Но она не есть и нечто *a posteriori*. Иначе говоря, она не есть некая разновидность свойства, которым могут обладать вещи. Трансцендентальность не есть ни *a priori*, ни *a posteriori*: она есть нечто *обоснованное* вещами в той формальности, в которой они «пребывают». Именно содержание реальных вещей, модус, в котором вещи «пребывают», определяет трансцендентальный характер этого нечто. Это не свойство, а функция: трансцендентальная функция.

[125]

Отакивающая и трансцендентальная функция — не две функции, а два конститутивных момента единства впечатления реальности. Поэтому различие между такостью и трансцендентальностью с формальной стороны не тождественно различию между содержанием и реальностью: ведь и такость, и реальность равным образом заключают в себе оба момента — содержательный и формальный. Содержание заключает в себе момент реальности совершенно конкретным образом: отакивая его.

«Зеленый» как чистое содержание не есть такость; такость — это модус, сообразно которому зеленый заключается в «реальном зеленом». В свою очередь, реальность тоже заключает в себе содержание в высшей степени конкретным образом. Содержание во все не является простым частным случаем реальности; речь идет о том, что реальность заключает в себе содержание конкретным способом — трансцендируя его. Трансцендентальность не могла бы иметь места без того, что является трансцендентальным. От-

акивание и трансцендирование — два нераздельных аспекта реального. Они образуют структурное единство впечатления реальности.

[126] В конечном счете, чувствующий интеллект мыслит реальность во всех ее модусах и трансцендирует их в единстве их всех. Чувствующий интеллект есть схватывание реального, которое совершается во впечатлении. И это впечатление реального конститутивным образом модально и трансцендентально. Иначе говоря, оно есть именно впечатление «реальности».

В этой главе мы исследовали структуру восприятия реальности. Это восприятие, осуществляемое чувствующим интеллектом. Но в таком случае перед нами встают три серьезные проблемы:

1. В чем состоит постижение как таковое?
2. Каков характер постигнутой реальности?
3. Что означает пребывание реальности в постижении?

Вот три разных идеи: постижения, постигнутой реальности и пребывания реальности в постижении. Они составляют три темы, которые я последовательно рассмотрю в трех главах: идея сущностного характера постижения, идея постигнутой реальности, идея реальности в постижении.

#### Приложение четвертое

### **Трансцендентальность и метафизика**

[127] Необходимо подробнее остановиться на том, что такое трансцендентальность. Исследуя впечатление реальности, мы пришли к тому, что представляет собой уже не просто анализ, а теоретическую концепцию самой реальности. Так как эта концепция не принадлежит в строгом смысле к анализу впечатления реальности, я выношу эти соображения в приложение. И делаю это не из каприза: ведь именно они прочерчивают границу между философией умного постижения и философией реальности. Причем речь идет не просто, так сказать, о географической границе: эти соображения берут начало в анализе впечатления реальности и поэтому отмечают путь, которым следует философия реальности.

1). Говоря о физическом, заключенном в «транс», мы уже догадываемся, что речь пойдет о некоей «мета-физической» характеристике. И это в самом деле так. Но поскольку идея *мета-* нагружена многими смыслами, необходимо пояснить, что́ означает здесь «метафизика».

Естественно, она не означает того, что изначально значила для Андроника Родосского: «после физики». Вскоре после этого издателя Аристотеля метафизика стала означать не то, что «после» физики, а то, что «по ту сторону» физики. В таком понимании метафизика — это «ультра-физика». Именно это я только что назвал трансцендентальным. Ее самым крупным представителем был Платон, хотя он и не употреблял этого слова. По ту сторону чувственных вещей находятся вещи, которые Платон именуется умопостигаемыми: вещи, которые он назвал Идеями. Идея «отделена» от чувственных вещей; поэтому то, что позднее было названо *мета-*, означает то самое, что Платон именуется «отделенностью», χωρισμός. Платон бесстрашно отстаивал такое понимание этой отделенности, при котором постижение Идеи позволило бы постигнуть чувственные вещи. Если смотреть со стороны вещей, они суть «причастность» (μέθεξις) Идеи. Но если смотреть со стороны Идеи, она оказывается «присутствующей» (παρουσία) в вещах и представляет собой их «образец» (παράδειγμα). Μέθεξις, παρουσία и παράδειγμα суть три аспекта одной структуры: понятийной структуры отделенности.

[128]

Аристотель по видимости отбросил это платоновское учение в своей теории субстанции; но подспудно он подпитывается от концепции своего учителя. Во-первых, его «первая философия» (впоследствии названная метафизикой) трактует не об отделенных Идеях, а об «отделенной» субстанции: это Θεός [Бог]. А во-вторых, Аристотель, сделав принципиальную оговорку, фактически занимается в физических субстанциях не столько первой субстанцией (πρώτη οὐσία), сколько второй субстанцией (δεύτερα οὐσία), сопряжение которой с первой субстанцией он никогда не усматривал с полной ясностью. И причина этого заключается в том, что в глубине души Аристотель, хотя он и превратил Идею в субстанциальную форму вещи, всегда оставался на позициях выраженного

дуализма — дуализма чувствования и умного постижения, который привел его к метафизическому дуализму теории субстанции. Здесь дает о себе знать пережиток «мета-физического» как «ультра-физического».

[129] Средневековые схоласты, при всем разнообразии оттенков, понимали метафизику как «транс-физику»; время от времени у них мелькает сам этот термин. Но здесь кроется грубая эквивокация, которой надо избегать. «Транс-физическое» неизменно означает у схоластов нечто лежащее по ту сторону физического. То же, что я имею в виду, прямо противоположно: это не что-то лежащее по ту сторону физического, а само физическое, только взятое в ином формальном измерении. Это не «транс» физического, а «само физическое как транс». Для этого необходимо преодолеть дуализм постижения и чувствования, который всегда приводил греческую и средневековую философию к дуализму реальности. Термин «чувствование» подразумевает чувственные вещи, изменчивые и множественные, как нравилось обозначать их грекам. Трансцендентальное же, напротив, означало для них то, что «всегда есть». Таким образом, «транс» означает вынужденный прыжок из одной зоны реальности в другую. Это неизбежный прыжок, если исходить из конципирующего постижения. Но прыжка не будет, если исходить из чувствующего интеллекта.

Обратимся к философии Нового времени. Кант неизменно движется в пространстве дуализма — в том, что со времен Лейбница называлось чувственным миром и умопостигаемым миром. Конечно, Кант видел эту проблему и понимал интеллектуальную необходимость целостной концептуализации познаваемого. В самом деле, для Канта постижение — это познание. И он попытался восстановить это единство, но восстановить в совершенно определенной перспективе — перспективе объектности. Чувственное и умопостигаемое представляют собой, с точки зрения Канта, два элемента (*a posteriori* и *a priori*) изначального единства: единства объекта. Нет двух познаваемых объектов — чувственного и умопостигаемого; есть только один чувственно-умопостигаемый объект: феномен. То, что находится за пределами единства феноменального объекта, ультра-физично, ноуменально; будучи потусторонне

феномену, оно как раз поэтому является трансцендентным: метафизическим. Таким образом, кантовское единство объекта конституируется в *чувственном интеллекте*: оно представляет собой [130] внутреннее единство бытия в качестве объекта познания.

Итак, в обеих концепциях — греческо-средневековой и кантовской — метафизика всегда была чем-то «трансфизическим», в смысле — чем-то находящим по ту сторону физического, то есть трансцендентным. Только радикальная критика дуализма постижения и чувствования, иначе говоря, только *чувствующий интеллект*, может привести к унитарному представлению о реальном. Речь идет, повторяю, не о *единстве объекта* именно как объекта познания, а о *единстве самого реального*, схваченного унитарным образом. Иными словами, речь идет не о чувственном интеллекте, а о чувствующем интеллекте: о впечатлении реальности. В нем момент реальности и трансцендентальность строго и формально физичны. В этом смысле физики как «физики транс», и только в нем, трансцендентальность впечатления реальности формально является метафизической характеристикой: она метафизична не как постижение трансцендентного, а как чувствующее схватывание физической трансцендентности реального.

2) С позиций конципирующего интеллекта представлялось, что трансцендентальное не только находится по ту сторону физической реальности, но и служит своего рода каноном для всего реального. Таким образом, трансцендентальное мыслилось как нечто *a priori* и к тому же *завершенное*. Мы уже видели, что трансцендентальное не есть *a priori*. Добавлю теперь, что оно также не есть нечто завершенное, — иначе говоря, трансцендентальное не есть совокупность характеристик реального, установленных и фиксированных раз и навсегда. Наоборот: как я уже говорил, это конститутивным образом *открытая* характеристика. «Быть реальным именно как реальным» есть нечто такое, что находится в зависимости от бытия реальных вещей, и поэтому нечто открытое. Ведь мы не знаем и не можем знать, фиксирован или нет перечень типов реальных вещей, то есть типов того, что представляет собой [131] реальность как таковая. Речь идет не о том, что открытым является

тип реальных вещей; речь об открытости того, что представляет собой реальность как таковая. Например, греки думали, что реальное как таковое выражается характеристикой субстанции. Но личностная субсистенция<sup>7</sup> — иной тип реальности как таковой, о котором греки не думали. Поэтому при рассмотрении нового типа реальности — реальности личности как субсистиентной реальности — философия оказалась вынуждена преобразовать идею реальности как таковой уже не с субстанциальной, а с субсистиентной точки зрения. Правда, в классической метафизике, к сожалению, субсистенция рассматривалась как субстанциальный модус, что, на мой взгляд, исказило понимание субсистенции. Но это не является препятствием для рассмотрения нашего вопроса, а именно, вопроса о том, что характеристика реальности как таковой есть нечто открытое, а не установленное и фиксированное раз и навсегда.

Итак, трансцендентальность не только не априорна, не только открыта: эта открытость к тому же *динамична*. Речь идет не только о том, что могут непрерывно появляться новые типы реальности, а значит, новые типы реальности именно как реальности, — но и о том, что это появление динамично. Сама реальность, как таковая, открывается из реальности одной вещи навстречу другим типам реальности именно как реальности. Это *динамичная трансцендентальность*, трансцендентальный динамизм реального.

[132] Может показаться, что я намекаю на эволюцию. До некоторой степени это правда, но правда вторичная. Потому что здесь эволюция должна была бы выполнять не космическую — то есть отакивающую — функцию, а быть характеристикой самой реальности как таковой. Я говорил о том, что такость выполняет трансцендентальную функцию. Так вот, трансцендентальная функция эволюции была бы, как уже сказано, динамичной трансцендентальностью. Но вопрос об эволюции в строгом смысле есть научный вопрос, и значит, вопрос исключительно о факте: о сколь угодно

---

<sup>7</sup> Субсистенция (лат. *subsistentia*) — термин, сложившийся в схоластике. Означал определенный модус бытия, а именно, самостоятельное («субсистиентное») бытие, которому противопоставлялся модус «бытия в ином» (*inhaerentia*) (прим. перев.).

обоснованном, но, тем не менее, научном факте, и значит, вопрос всегда спорный. Вот почему, говоря здесь об эволюции, я имею в виду не эволюцию в строго научном смысле, то есть не эволюцию реальных вещей. Я имею в виду эволюцию в более радикальном смысле, который сохранился бы даже при отсутствии научной эволюции. Дело в том, что разные модусы реального как такового возникают, не только следуя одни за другими, но и трансцендентально и динамично основываясь одни на других. И это — не только научный факт, но и нечто первичное, радикальное: это динамичная трансцендентальность.

Для чувствующего интеллекта реальность означает быть «самим по себе». Есть разные способы быть «самим по себе»: способы, которые постепенно возникают, получая обоснование в вещах. Потому что реальность — это формальность, то есть «само по себе», и эта формальность обоснована, конститутивно открыта и динамична. «Быть реальным именно как реальным» есть открытый динамизм. Реальность как таковая — понятие не конципирующего интеллекта: это понятие принадлежит чувствующему интеллекту.

### *Глава пятая*

#### *Сущностный характер чувствующего постижения*

Мы установили, что восприятие реальности есть чувствующее постижение. Относительно него мы, прежде всего, ответили на вопрос, что значит быть чувствующим: это значит воспринимать нечто во впечатлении. Далее мы рассмотрели, что такое постижение: постижение есть восприятие чего-либо как реального. Таким образом, чувствующее постижение — это восприятие реального во впечатлении: впечатление реальности. Но тем самым чувствующий интеллект был помыслен нами только со стороны его внутренней структуры. Теперь мы должны задаться вопросом о том, что такое чувствующее постижение не в его внутренней структуре, а в собственной формальной сущности его акта. Что такое чувствующее постижение как таковое, каков формальный характер чувствующе-

[133]

го постижения? Этот формальный характер я называю здесь — не связывая себя этим значением на будущее — сущностью. Итак, какова сущность чувствующего постижения?

[134] Сформулировав этот вопрос, мы некоторым образом тотчас возвращаемся к первой главе. Там мы спрашивали себя, что такое акт постижения. Ответ гласил: акт постижения есть акт восприятия. Восприятие, говорилось там, — это момент, сообразно которому постигнутая вещь предъявлена интеллекту. И эта предъявленность в чувствовании есть то, что образует человеческое восприятие реальности. Теперь мы делаем следующий шаг: мы спрашиваем себя, что означает, с формальной стороны, такая предъявленность в чувствующем постижении. Понятно, что эти вопросы частично перекрывают друг на друга; поэтому неизбежны некоторые повторы. Но это не простые повторы, потому что теперь мы рассматриваем проблему в ином ракурсе.

Речь идет о чувствующем постижении как об акте предъявленности. Что представляет собой этот акт? Вот вопрос.

Сначала пойдем *путем отрицаний*, то есть скажем, чем этот акт не является. Для этого оставим пока в стороне то, что в нем есть от чувствующего, и ограничимся тем, что в нем есть от постигающего.

Прежде всего, постижение не есть воздействие постигнутых вещей на интеллект. Такое воздействие было бы *актуацией*. Именно ее Лейбниц выразительно называл *сообщением субстанций*. Платон и Аристотель тоже считали интеллект *tabula rasa* [выскобленной доской], или, как они говорили, ἔκταχῆϊον: восковой массой, на которой нет никаких надписей. Надписи пишутся вещами, и такое письмо и есть постижение. Эта идея прошла почти через всю историю философии, вплоть до Канта. Но это еще не постижение; в лучшем случае это лишь механизм постижения, разъяснение того способа, каким продуцируется акт постижения. То, что вещи воздействуют на интеллект, несомненно. Однако они воздействуют на интеллект не так, как думали греки и средневековые схоласты, а по способу «умного впечатления». Но сейчас нас занимает не этот вопрос. Мы спрашиваем, так сказать, лишь о результате такой актуации: о формальной сущности акта. Сообщение

субстанций — это теория, а не анализ факта. Из фактов у нас есть только впечатление реальности. [135]

Философия Нового времени, как было сказано, исследовала уже не столько продуцирование акта постижения, сколько сам этот акт. Разумеется, с одним радикальным ограничением: считалось, что постижение формально есть познание. Но оставим пока в стороне этот пункт и сосредоточимся на познании как постижении. Очевидно, что в постижении предъясвляется постигнутое. Но эту общую идею можно понимать по-разному. Можно думать, что быть предъясвленным — значит полагаться интеллектом для того, чтобы постигаться. Тогда быть предъясвленным означало бы «быть положенным». Конечно, речь идет не о том, что интеллект порождает постигнутое. «Полагать» означает, что постигнутое, чтобы постигаться, должно быть предложено интеллекту. И это предложение есть дело самого интеллекта. Так думал Кант. В таком случае формальная сущность постижения состояла бы в *позициональности*. Но можно думать и так, что сущность предъясвленности заключается не в «положенности», а в том, чтобы служить интенциональным термином сознания; что предъясвленность состоит в *интенциональном присутствии*. Так думал Гуссерль. Тогда постижение было бы только «отсылкой» к постигнутому, формально было бы чем-то интенциональным, а само постигнутое представляло бы собой чистый коррелят такого постижения. Строго говоря, для Гуссерля постижение — лишь один из модусов интенциональности, модусов сознания в ряду прочих. На следующем шаге может возникнуть та мысль, что быть предъясвленным означает формально не позициональность и не интенциональность, а явленность. Так думал Хайдеггер. Но постижение формально не есть ни позициональность, ни интенциональность, ни явленность, потому что в любой из этих форм постигнутое «предъясвлено» в постижении. Даже если бы оно предъясвлялось в полагании, в интендировании, в явлении, сама предъясвленность «полагаемого», «интендируемого» и «являемого» формально не тождественна его положенности, интенции, явленности. Ничто из этого не говорит нам о том, в чем же заключается «предъясвленность». В лучшем случае положенность, интенция и явленность суть способы предъясвленности, но [136]

не предъявленность как таковая. Положенное «есть» положенное, интендируемое «есть» интендируемое, явленное «есть» явленное. Но что такое это «есть»? «Быть» [«пребывать», *estar*] состоит не в том, чтобы служить термином некоего мыслительного акта, каков бы он ни был. «Быть» есть собственный момент самой вещи: именно она «есть». И формальная сущность постижения кроется в сущности этого «есть».

Поставим вопрос корректно. Чувствующее постижение есть схватывание во впечатлении чего-либо как реального. Тогда собственной характеристикой постигнутой реальности будет предъявленность во впечатлении реальности. Так вот, эта предъявленность формально заключается в том, чтобы присутствовать в чувствующем интеллекте в качестве чистой актуальности. Формальная сущность чувствующего постижения есть эта чистая актуальность.

Такова идея, которую нужно позитивным образом прояснить. С этой целью мы спрашиваем:

§ 1. Что такое актуальность?

§ 2. Что такое актуальность как актуальность в постижении?

§ 3. Что такое актуальность как актуальность чувствующая?

§ 4. Что такое, говоря обобщенно, актуальность в чувствующем постижении?

### § 1. Что такое актуальность

- [137] Слово «актуальность» и обозначаемое им понятие скрывают в себе эквивокацию, которую необходимо совершенно отчетливо прояснить. То, что традиционно называлось актуальностью (*actualitas*, как говорили средневековые схоласты), есть характеристика реальности, взятой в качестве *акта*. Под актом же подразумевалось то, что Аристотель называл *ἐνέρεια*: полнота реальности чего-либо. Например, сказать, что нечто есть собака, означает сказать, что это нечто есть полнота всего, в чем заключается бытие собакой. Очевидно, что, если следовать этой концептуальной линии, акт может означать действие; и это так потому, что действие [*acción*] есть производное от того, что находится в акте. Все реальное, поскольку оно обладает полнотой всего, в чем оно реально состоит, и,

следовательно, поскольку оно способно действовать, было названо реальным в акте. Именно эта характеристика реального и получила наименование актуальности. Но такое имя принадлежит ей, конечно, в несобственном смысле. Скорее следовало бы назвать ее *актностью*. Актность — это характеристика акта некоторой реальной вещи.

То, что, на мой взгляд, должно называться актуальностью, есть нечто абсолютно другое. Актуальность — это характеристика не акта, но актуального. Так, мы говорим, что нечто обладает большей или меньшей актуальностью, или что нечто приобретает и утрачивает актуальность. В подобных высказываниях мы не говорим об акте в аристотелевском смысле, но подразумеваем своего рода физическое присутствие реального. Классическая философия не различала эти две характеристики: актность и актуальность.

На мой взгляд, различие между ними существенно важно и есть дело именно философии. Актуальность — это физический момент реального, но момент не в смысле некоторой его физической меты. Момент акта в смысле физической меты — это *актность*. *Актуальность* же составляет другой, тоже физический, момент акта. Что же такое актуальность? Вот вопрос.

[138]

Ответим на него в несколько этапов.

1. Наиболее зримое, так сказать, свойство актуальности — это предъявленность чего-либо в чем-либо. Например, когда мы говорим, что вирусы чрезвычайно актуальны, мы говорим, что они представляют собой что-то такое, что сегодня обладает для нас высшей степенью предъявленности. Здесь уже угадывается сущностное различие между актуальностью и актностью. Нечто реально в акте, когда обладает полнотой собственной реальности. Вирусы всегда суть реальности в акте. Но их присутствие для всех — это не актность. Вплоть до недавнего времени вирусы не были предъявленными для нас: они не обладали актуальностью.

2. Тогда можно было бы подумать, что актуальность есть чисто внешнее отношение одной реальной вещи к другой; в приведенном примере — отношение вирусов к изучающим их людям. Но дело не обязательно обстоит именно так. Могут быть случаи, когда

реальное «предъявляет себя». Так, мы говорим, что некий человек появился среди других людей или даже среди неодушевленных вещей (например, человек появился на Луне). Такое «появление» — уже не просто внешнее отношение, каковым может быть актуальность вирусов. Это нечто такое, что ведет дальше чистой предъявленности. Оно неоспоримо представляет собой некий внутренний момент реальной вещи. В самом деле, «появившийся» человек — тот самый, который «предъявляет себя». В чем состоит этот внутренний момент? Очевидно, в том, что присутствие человека есть нечто определяемое человеком «из себя самого». Но тогда то, что человек есть именно человек, не имеет значения для нашего вопроса, потому что любая реальная вещь имеет (или может иметь, не будем вдаваться в детали) характер предъявленности из себя самой. Это «из себя самой» составляет второй момент актуальности. Тогда мы должны сказать, что актуальность есть предъявленность реального из себя самого. Благодаря этому моменту актуальность ведет нас дальше простой наличности, потому что в этом «быть предъявленным» то, что сообщает актуальности ее радикальный характер, есть не ее присутствие, не быть «присутствующим», но «быть», присущее присутствующему, поскольку оно присутствует. Приведем сравнение. На моем столе лежит сухой кусок воска. Если я помещу его в сосуд с холодной водой, кусок воска останется сухим: вода не действует на него, не смачивает его. Но погружение в воду стало основанием для актуальности: теперь сухое *формально* есть свойство «не смачиваться». То, что возникло, есть не сухость (актность), но актуальность сухости. Я привожу этот пример только описательно, не прибегая ни к каким физическим объяснениям смачиваемости и несмачиваемости. Актуальность — лишь предъявленность в этом «быть». Актуальность — не просто наличие, но нечто предъявленное как то, что «есть».

3. Но этого недостаточно. Несколькоими строками выше я говорил о том, что всякая реальная вещь обладает или может обладать свойством быть предъявленной из самой себя. Конечно, реальная вещь может быть или не быть предъявленной сообразно тому, каковы ее меты. Но, несомненно, верно и то, что все реальное в са-

мой своей формальности, как реальность (а не только по своим метам), предъявлено из самого себя. Такова конститутивная характеристика всего реального.

Итак, быть предъявленным из самого себя, чтобы быть реальным: вот сущность актуальности. Когда мы во впечатлении чувствуем некоторую реальную вещь как реальную, мы чувствуем ее [140] предъявленной из самой себя в ее собственной реальности.

Классическая философия была всего лишь философией акта и актности. Но теперь она должна стать философией актуальности.

4. Актуальность и актность не тождественны друг другу, но это не значит, что они независимы друг от друга. Ибо актуальность — это свойство «пребывать»; но «пребывание» есть сущностная характеристика реального. Реальное не «бытийствует» [es], а «пребывает» [está]. Мы увидим это в следующей главе. Во впечатлении реальности формальность реальности, как мы видели, есть некое *prius* [предшествующее] по отношению к самому схватыванию. Схваченное есть нечто «в собственном смысле», иначе говоря, некое «само по себе»: то, что в схватывании, но прежде схватывания. Оно схватывается, но именно как нечто предшествующее схватыванию. А это означает, что схватывание (будучи актуальностью, что мы покажем чуть ниже), всегда есть только актуальность того, что пребывает «в собственном смысле»; другими словами, оно есть актуальность реальности, актуальность актности. Поэтому всякая актуальность всегда есть только актуальность реального, актуальность актности; она есть «пребывание в актуальности». Вот почему актуальность, хотя она и отлична от актности, тем не менее тоже представляет собой своего рода физическую характеристику. Существует становление реального как такового в его актуальности, отличное от становления в актности. Это не означает, будто в таком становлении актуальности вещь с формальной точки зрения приобретает, утрачивает или модифицирует собственные меты. Реальность претерпевает становление не в качестве акта, но — формально — в качестве актуальности. Конечно, для того, чтобы быть актуальными, вещи должны совершать акты, то есть приобретать, утрачивать или модифицировать меты. Но эта актуация — не то, в

[141] чем формально заключается достигаемая посредством нее актуальность. Становление актуальности формально не тождественно становлению актности.

Мы уже предчувствуем значимость того, что я только что сказал. Среди множества актуальностей, которыми может обладать реальная вещь, есть одна, в настоящее время существенно важная для нас: актуальность реального в постижении. Мы уже заранее понимаем, в чем заключалось роковое заблуждение старой философии: так как обладание актуальностью есть физическая характеристика реального, было решено, что постижение — это физическое действие, некое общение субстанций. Актуальность осталась незамеченной, и это породило множество проблем. Что же такое актуальность постижения?

## § 2. Актуальность как постижение

[142] Постижение есть актуальность: вот пункт, который необходимо прояснить. Постижение в формальном и строгом смысле является чувствующим. Поэтому постижение в смысле актуальности нужно проанализировать с двух сторон: со стороны собственно умного схватывания и со стороны чувствования. Только затем можно будет показать, что же такое чувствующее постижение как актуальность, взятое в единстве этих двух сторон. Итак, в этом параграфе мы займемся постижением как актуальностью умного схватывания.

Для этого нужно, во-первых, прояснить, что такое актуальность умного схватывания как актуальность, а во-вторых, каков собственный характер актуальности умного схватывания.

1. *Постижение как актуальность.* Тот пункт, что постигнутое предъявлено в постижении, совершенно ясен. Это «в» и есть «актуальность». Но речь идет не о том, что вещи воздействуют на постижение. Мы пока не знаем, воздействуют ли они и каким образом воздействуют. То, что они воздействуют, может быть обнаружено, только если мы будем опираться на анализ актуальности этих вещей, предъявленных в постижении. Постижение воздействия вещей — лишь следствие постижения реального в

его актуальности. Момент собственно умного схватывания вступает в игру посредством сложнейших структур и, следовательно, сложнейших актуаций. Но это означает лишь тот факт, что такая актуация ограничивает и конституирует в качестве постигнутого реальное содержание интеллекта. Напротив, в постижении как таковом это содержание пребывает исключительно в качестве актуализированного. Актуация относится к продуцированию постижения; она не затрагивает формальную сторону этого постижения. [143] Постигание — это «быть предъявленным» в умном схватывании, то есть актуальность. И это не теория, а факт. Чтобы его констатировать, мне достаточно поместить себя внутрь любого акта постижения. Речь идет о постижении, и поэтому постигнутое всегда воспринимается в формальности «самого по себе», как нечто, что есть «в собственном смысле». Такая формальность, как я только что напомнил, есть нечто предшествующее, *prius*, по отношению к восприятию. Отсюда следует, что воспринятое реальное предшествует своей воспринятости; иначе говоря, реальное, когда оно постигается умом, предъявлено, актуализировано.

Таким образом, во всяком постижении есть три момента, структурирующих нашу проблему: актуальность, предъявленность, реальность. Необходимо более подробно остановиться на этой структуре во избежание ложных толкований.

а) Первый момент: актуальность не есть ни отношение, ни корреляция. Постигание не есть отношение между постигающим и постигнутыми вещами. Если я «вижу эту стену», это видение не будет отношением между мною и стеной. Дело обстоит прямо наоборот: отношение — это нечто такое, что устанавливается между мною самим и уже увиденной стеной. Но само видение стены — не отношение, а нечто предшествующее любому отношению. Повторяю: есть некая актуальность в самом видении, поскольку именно «в» нем я вижу стену. И это видение, как таковое, представляет собой актуализацию. Актуальность есть нечто большее, чем отношение: она есть установление самих членов отношения. В самом деле, актуализация — это разновидность *соответствия* [respectividad]. Ничто не может быть актуальным в схватывании, кроме как соответственно постижению. И эта актуальность есть

[144] соответствие, потому что формальность есть реальность, а эта формальность, как мы видели, именно в качестве формальности является конститутивно открытой. Таким образом, актуальность умного схватывания имеет своим первичным основанием открытость даже не постижения, а самой формальности реальности. Открытость постижения как такового основывается на открытости его собственного формального объекта: на открытости реальности. Реальность, повторяю, есть нечто формально открытое. Итак, постижение — не отношение, а соответствие, и это так потому, что оно есть актуальность. Актуальность — это не что иное, как соответствие, присущее тому, что формально открыто. Любая формальность представляет собой модус актуальности, модус «пребывания». Поэтому и в формальности раздражимости «пребывает» раздражитель, но пребывает только как знак. Раздражитель обладает актуальностью бытия в качестве объективного знака: это знаковая актуальность. Но в формальности реальности воспринятое обладает актуальностью того, что есть «в собственном смысле». Это актуальность реальности, а не только знаковости. Причем между ними есть сущностное различие. В знаковой актуальности знак, именно как знак, формально принадлежит исключительно ответной реакции. Что же касается актуальности реальности, эта актуальность, напротив, имеет характер *prius*. Поэтому в обоих случаях исходной точкой служит концептуализация схваченного совершенно его схваченности; но дело в том, что во втором случае само схваченное, будучи *prius*, есть актуальность чувствования именно потому, что оно уже есть актуальность реальности. Таковы два модуса инаковости, данной во впечатлении. Тот и другой равно непосредственны, однако лишь второй модус заключает в себе момент первенства того, что есть «само по себе», и только это «само по себе» обладает соответствием в трансцендентальной открытости. Поэтому, несмотря на то, что обе инаковости равно непосредственны, различие между ними имеет сущностный характер.

b) Второй момент — актуальность и предьявленность. Актуальность в постижении, как любая актуальность, есть тот аспект [145] реальности, соответственно которому реальная вещь предьявлена, как реальная, из себя самой. Тем не менее, актуальность в постиже-

нии не тождественна предьявленности: актуальность означает не быть «предьявленным», но «быть». Предьявленность есть нечто, что основывается на актуальности. Это сущностно важно потому, что все, о чем я говорю применительно к реальности, можно было бы истолковать абсолютно ложным образом. В самом деле, можно было бы подумать, что, когда мы говорим: воспринятое предьявлено как реальное, это означает, что воспринятое предьявляется, как если бы оно было реальным. Тогда реальность оказалась бы чистой предьявленностью. Таков, по существу, знаменитый тезис Беркли: «Быть — значит быть воспринимаемым» (*esse est percipi*). Так вот, речь не об этом. Для Беркли быть воспринимаемым означало обладать *esse*, бытием, которое заключалось бы в чистой предьявленности. Оставим в стороне тот факт, что Беркли говорил о бытии, а не о реальности: последствия в отношении реальности будут теми же самыми. Не имеет значения и то обстоятельство, что Беркли рассуждает о перцепции: ведь перцепция есть модус чувствующего постижения. Важно то, что высказанное Беркли не есть факт. В самом деле, предьявленность воспринятого, конечно, составляет его собственный момент, но такой момент, который, в свою очередь, опирается на другой, равным образом собственный момент: актуальность. Воспринятое предьявляется не как «если бы оно было реальным», а как «предьявленное».

В самом восприятии — мы не выходим за его пределы — присутствующий ему момент предьявленности оказывается основанным на первичном модусе актуальности. Быть воспринимаемым означает не что иное, как момент предьявленности в актуальности, момент «пребывания в актуальности». Смещение актуальности с чистой предьявленностью, редукция первого ко второму и есть то, в чем, на мой взгляд, коренится глубокое заблуждение Беркли. Предьявленное предьявлено потому, что оно актуально пребывает в восприятии. Только то, что «пребывает актуальным», «воспринимается».

с) Третий момент — актуальность и реальность. Актуальность и реальность — два внутренних момента всякого постижения, однако различных по рангу. Хотя раньше я уже это разъяснял, будет полезным повторить это теперь. Актуальность есть актуальность

самой реальности, и поэтому она основывается на реальности, схваченной интеллектом. Поскольку формальность реальности есть предшествование, *prius*, схваченной вещи по отношению к ее схватыванию, постольку ее актуальность в постижении опирается, как таковая, на реальность. Схватывание в умном постижении есть всегда и только актуальность *чего-то*, а именно, реальности. Не реальность основывается на актуальности — иначе говоря, не реальность есть реальность актуальности, — но актуальность есть актуальность реальности.

Вывод: во всяком постижении мы имеем дело с *реальностью*, которая актуальна и предъявлена нам в своей *актуальности*. Такова структура постижения, взятого в качестве актуальности.

Итак, не всякая актуальность есть актуальность умного схватывания. Поэтому мы должны задаться следующим вопросом: в чем формально состоит актуальность умного схватывания, как таковая?

2. *Актуальность умного схватывания.* Будучи актуальностью, постижение есть предъявленность в нем реального как такового. Так вот, такая актуальность формально является актуальностью умного схватывания потому, что в ней реальное не только актуализируется, но и не претерпевает ничего другого, кроме актуализации. Именно это я называю «чистой актуальностью». Что такое чистая актуальность?

а) Прежде всего, речь идет о характере реального в самом схватывании. Хотя я уже неоднократно говорил об этом, будет полезным вновь это подчеркнуть. Ведь то утверждение, что постижение есть чистая актуализация реального, может быть истолковано настолько ошибочно, что я отважился бы назвать эту ошибку смертельной. [147] Ошибка заключалась бы в таком истолковании нашего утверждения, согласно которому реальные вещи мира предъявляются интеллекту в самой своей мирской реальности. Эту идею прямо отстаивала греческая и средневековая философия; но, говоря строго, она неприемлема и формально абсурдна. Нет таких причин, в силу которых реальные вещи мира предъявлялись бы постижению именно как таковые. Мы уже сталкивались с той же самой проблемой

в связи с другим вопросом — вопросом о трансцендентальности. И тогда я решительно заявил, что трансцендентальность формально вовсе не означает трансцендентности. То, что я теперь утверждаю, прямо противоположно тому, о чем говорится в концепции трансцендентного: концепции, которую я отвергаю как формальный момент постижения. В моем утверждении ничего не говорится о реальных вещах в мире, но возвещается нечто, что касается только формального содержания схваченного в умном постижении. Стало быть, речь идет о формальности реальности, а не о трансцендентной реальности. Так вот, относительно этого содержания я заявляю: единственное «дело» постижения заключается в том, что оно «делает» это содержание «актуальным» в его собственной формальности реальности. И ничего более. Вскоре я вернусь к этому пункту; теперь же продвинемся еще на один шаг вперед.

b) В силу этой формальности реальности схваченное содержание пребывает как нечто «в собственном смысле». Для нас здесь важно то, что речь идет о «пребывании». «Пребывать» означает не просто быть термином схватывания, но продолжать быть предъявленным содержанием схватывания, причем быть таким, каким оно предъявляется. С другой стороны — я сказал об этом еще в начале книги, — схваченное обладает не только содержанием, но и формальностью, тем модусом, согласно которому это схваченное предъявлено: обладает благодаря модусу состояния схватывающего по отношению к схваченному, то есть благодаря расположенности (*habitud*). Этот модус и есть то, что я назвал «пребыванием». Во всяком восприятии вещь «пребывает» в восприятии. И это пребывание представляет собой либо «пребывание» по типу раздражителя, либо «пребывание» реальности. Так вот, в качестве реального содержание всего лишь «пребывает». Содержание актуализировано, и только актуализировано: оно «пребывает». То, чем могла бы быть взаимная актуация схватывающего и схваченного, не имеет никакого отношения к формальности, присущей схваченному. Что касается этой формальности, то содержание не совершает действий, а всего лишь «пребывает» в своей реальности. Стало быть, чистая актуальность есть актуальность, которая формально заключается в некоем «пребывании».

с) И еще один шаг. Реальное «пребывает» в постижении. Это означает, что его формальность реальности «покоится» на самой себе. «Покоиться» означает здесь, как очевидно, не то, что реальное пребывает в покое, а то, что, даже когда оно подвижно и изменчиво, его изменение все равно воспринимается как реальное, и эта его реальность (как формальность) покоится на себе самой. Все это — не более чем описание «пребывания» с другой точки зрения. Тем не менее, оно не бесполезно. Ведь можно было бы подумать, что я говорю о постижении как о *действии*. Но это не так: я говорю о постижении сообразно его формальной сущности, то есть его *актуальности*. То, что постижение как действие представляет собой покой в том смысле, что оно заключает собственную цель в себе самом, есть старая аристотелевская идея ἐνέρυεια, доминировавшая во всем античном и средневековом мире, а в значительной мере и в нововременном мире — например, у Гегеля. С точки зрения Аристотеля, есть действия, вроде постижения и любви, которые заключают собственный ἔργον [результат действия] в себе самих: они совершаются только для того, чтобы совершаться. Постижение не имеет другого ἔργον'а, кроме постижения, и любовь не имеет другого ἔργον'а, кроме любви. Вот почему эти действия суть ἐνέρυεια. Но как бы ни обстояло с этим дело, верно или неверно, что такие действия не имеют иной цели, кроме заключенной в них самих, наша проблема — не характер постигающего действия, а формальный характер его актуальности, формальный характер самого постижения. Итак, реальность, поскольку она «пребывает», покоится на себе самой: она есть реальность, и ничего, кроме реальности.

В конечном счете, то, что формально присуще актуальности постижения как таковой, есть бытие «чистой» актуальностью — иными словами, обладание, как своей конечной целью, формальностью реальности. Такой формальностью, которая «покоится» на себе самой.

Итак, в постижении:

- 1) постигнутое «пребывает» предъявленным в качестве реального, оно есть нечто, что воспринимается как реальное;
- 2) постигнутое «пребывает» как «только» предъявленное; оно

не есть нечто обработанное или истолкованное, или что-либо подобное этому;

3) постигнутое пребывает только как предъявленное «в себе самом, как таковом». Стало быть, реальное есть внутренний и формальный момент предъявленного как такового. Оно есть не что-то лежащее по ту сторону схваченного, но «пребывание» схваченного в собственном смысле.

В единстве этих трех моментов и заключается тот факт, что постижение есть чистая актуальность реального как такового.

Но постижение формально является чувствующим. И здесь возникает серьезная проблема: верно ли, что постигнутое в чувствовании представляет собой, как схваченное во впечатлении, чистую актуальность?

### § 3. Актуальность как впечатление

Постижение есть чистая актуализация реальности постигнутого. [150] Это постижение является чувствующим; иными словами, реальное постигается в нем по типу впечатления, во впечатлении реальности. И этому постижению присущи не только формальность реальности, но также почувствованное содержание: именно оно обладает формальностью реальности. Вот почему это содержание, как таковое, реально: оно есть чисто актуализированная реальность. Поэтому восприятие так называемых чувственных качеств — цвета, звука, вкуса и т. д. — есть восприятие некоторого реального качества. Иначе говоря, чувственные качества реальны. Необходимо пояснить это утверждение.

1. Прежде всего, чувственные качества — это *наши впечатления*. Именно теперь следует напомнить, что впечатлению присущи момент аффекции чувствующего и момент инаковости почувствованного. Мы рассматривали этот вопрос в главе третьей (и сейчас оставляем в стороне третий момент — силу воздействия почувствованного на того, кто чувствует). Эти два момента нельзя отделить друг от друга. Впечатление — это не только аффекция, но и предъявление чего-то «иногo» в аффекции: цвета, звука, вкуса и т. д. Поэтому тот факт, что чувственные качества суть наши впе-

чатления, означает, что во впечатлении нам предъявляется нечто иное. Это иное обладает содержанием (и мы также рассмотрели этот вопрос) — например, зеленым цветом, — и формальностью, которая может быть формальностью по типу раздражимости (когда речь идет о животных) или формальностью реальности (когда речь идет о человеке). В формальности раздражимости качество воспринимается исключительно как знак ответной реакции. Напротив, формальность реальности предполагает, что содержание есть «в собственном смысле» то, что оно есть; что оно есть некое «само по себе». Стало быть, реальность — это формальность «самого по себе». Так вот, именно это имеет место в нашем восприятии чувственных качеств. Они чувственны, потому что воспринимаются во впечатлении; и они реальны, потому что суть некое «само по себе». Зеленый цвет «есть» того или другого оттенка, той или другой интенсивности и т. д.: он есть все это «сам по себе», он зелен «сам по себе». Было бы заблуждением полагать, будто цвет зелен потому, что мои рецепторы обладают определенной структурой. Какова бы ни была психоорганическая структура моих ощущений и моих перцепций, то, что мне предъявлено в них, предъявлено «само по себе». Реальность, повторяю, есть формальность «самого по себе». Поэтому качества суть нечто в буквальном и строгом смысле реальное. Тот факт, что они суть наши впечатления, не означает, что они не обладают реальностью; он означает лишь то, что их реальность предъявлена нам во впечатлении.

2. Эта реальность «самого по себе» есть чистая актуальность. Процесс чувствования некоторого качества представляет собой сложнейшую систему структур и актуаций, как со стороны вещей, так и со стороны моих рецепторов. Но то, что формально чувствуется в этом процессе, представляет собой не эти актуации, а то, что мне в них предъявлено: сам зеленый цвет. Почувствованный зеленый цвет есть не актуация, но актуальность. Тот факт, что зеленый цвет был увиден, заключается не в том, что мой процесс чувствования окрасился в зеленый, но в том, что увиденный зеленый цвет есть нечто «само по себе». Быть почувствованным означает лишь одно: быть предъявленным в видении. Это и есть реальность, в самом строгом смысле этого слова. Почувствованный зеленый цвет

предъявлен не как претендующий на реальность, не так, как если бы он был реальным, но предъявлен согласно тому, что он есть в собственном смысле, «сам по себе». Это означает не только то, что перцепция реальна, но и то, что реально ее качественное формальное содержание. Содержание есть этот зеленый цвет, который зелен сам по себе. [152]

3. Эта реальность, повторяю, есть формальность. Следовательно, реальность не есть, так сказать, некая особая вещная «зона». Иными словами, речь идет не о какой-то зоне реальных вещей, которая находилась бы «по ту сторону» зоны наших впечатлений. Реальность — это не пребывание «по ту сторону» впечатления, но чистая формальность. Поэтому различать надо не реальность и наши впечатления, а то, что реально «во» впечатлении, и то, что реально «по ту сторону» впечатления. Так что речь идет не о противопоставлении реальностей моим впечатлениям, а о двух способах быть реальным, или, если угодно, о двух зонах, равно обладающих формальностью реальности. Реальное «во» впечатлении может быть реальным только во впечатлении. Но это не означает, что «в» нем оно не реально. Сегодня мы знаем, что, если бы исчезли обладающие зрением живые существа, исчезли бы и реальные цвета: исчезли бы не просто аффекты, переживаемые во впечатлении, но исчезли бы реальности. Потому что эти реальности являются реальностями только «во» впечатлении. Реальное «по ту сторону» впечатления остается невредимым. И это не игра слов: ведь реальное всегда и только есть то, что есть «само по себе». Реальное «по ту сторону» реально не потому, что оно пребывает «по ту сторону», а потому, что оно «само по себе» есть нечто «по ту сторону». «По ту сторону» — всего лишь модус реальности. Повторяю: реальность есть формальность того, что есть «само по себе», будь то «во» впечатлении или «по ту сторону» впечатления. Таким образом, реальное во впечатлении и реальное по ту сторону совпадают в том, что они суть формальность «самого по себе»; иными словами, они совпадают в бытии реальными.

4. Это не простое совпадение, но *реальное единство* двух модусов реальности. Речь идет не том, что эти два модуса — лишь два частных случая одного и того же понятия: понятия «самого по [153]

себе». Речь идет о физическом единстве реальности. В самом деле, впечатление реальности актуализирует формальность реальности, как мы это видели на примере разных модусов, в том числе модуса обращенности «к». Это означает, что само реальное, данное во впечатлении реальности, ведет нас к тому, что находится «по ту сторону» чувственно воспринимаемого. Поэтому это движение идет не к реальности по ту сторону восприятия, а от воспринятого реального к реальному «по ту сторону». В такой ситуации остается открытым, каков будет конечный объект обращенности «к». Этот термин по самой своей сути проблематичен; в принципе он мог бы даже быть не реальностью, а пустотой. Это нужно будет исследовать. Но в любом случае эта пустота постигалась бы в самом моменте реальности, данной в обращенности «к»: в моменте, конститутивном для впечатления реальности. Фактически мы сегодня знаем, что чувственные качества нереальны по ту сторону восприятия, но мы должны решительно утверждать, что они реальны в восприятии. Таково различие внутри самого реального. И то реальное, которое могло бы по ту сторону восприятия соответствовать этим качествам, реальным в восприятии, есть нечто такое, что может быть помыслено, только если мы опираемся на реальность этих качеств «в» восприятии.

В конечном счете, чувствующее постижение — в том, что оно заключает в себе от чувствующего — есть чистая актуализация реальности.

С точки зрения философии и науки Нового времени, чувственные качества представляют собой всего лишь наши впечатления. Но философия и наука Нового времени рассматривали впечатление как чистую аффекцию чувствующего. Тогда утверждение, что качества суть наши впечатления, означало бы, что они суть не более чем аффекты нашего чувствования. В лучшем случае они были бы «моими» представлениями, но их содержание не заключало бы в себе никакой реальности. Однако такая позиция, как мы только  
[154] что выяснили, неприемлема. Во впечатлении (как мы уже видели) невозможно разделить момент аффекции и момент инаковости. Быть нашими впечатлениями означает не быть нереальными, а быть реальностью, предъявленной во впечатлении. Выяснение

того, что же представляют собой эти реальные качества в мире по ту сторону формально почувствованного, как раз и составляет задачу науки.

#### § 4. Формальное единство чувствующего постижения

Как со стороны собственно постижения, так и со стороны чувствования чувствующее постижение формально есть чистая актуализация того, что схватывается как реальное. Стало быть, именно эта актуальность конституирует формальное единство акта чувствующего постижения. В чем же состоит это актуальное единство? Вот вопрос, который нам предстоит теперь прояснить.

[155]

1. Прежде всего, в чувствующем постижении актуализирована, то есть предъявлена, реальность постигнутого. Но дело не только в этом. Когда постигнутое предъявлено, — например, когда предъявлен этот камень, — я не только *вижу камень*, но и чувствую *себя видящим* камень. Камень не просто «виден», но «я вижу» камень. Перед нами единство предъявленности камня и предъявленности моего видения. Это одно и то же «пребывание предъявленным», одна и та же актуальность. Актуальность постижения — та же самая, что и актуальность постигнутого. Мы имеем дело не с двумя актуальностями, одна из которых принадлежит камню, а другая — моему умному видению, но с одной и той же актуальностью. Стало быть, актуальность в чувствующем интеллекте есть актуальность постигнутого и «заодно» актуальность постижения. Это та же самая актуальность. Что же представляет собой эта та-же-самость? Вот вопрос.

Можно был бы подумать, что речь идет о двух актуальностях, условно именуемых *равными*. Иначе говоря, что речь идет о характеристике актуальности, взятой в двух точках ее приложения: к вещи и к постижению. Но это не так. Речь идет не о двух равных актуальностях, а об одной-единственной *общей актуальности* постигнутого и постижения. Поясним это.

[156]

А) *Общность* означает здесь численную ту-же-самость. Актуальность постигнутого и постижения — численно та же самая,

тождественно та же самая. То, что является актуальным, явно различно: постигнутое отлично от постижения. Но их актуальность, именно как актуальность, численно тождественна. Если угодно, имеются две разные актуальные вещи в одной-единственной актуальности. Эта численная та-же-самость принадлежит к сущности постижения. Речь идет не о теоретической конструкции, а об анализе любого акта постижения. То, что этот камень предъявлен в видении, есть то же самое, что видеть это камень.

В) Но эта общность, подчеркиваю, есть *чистая актуальность*. Речь идет не об общем действии, совершаемом вещью и моим интеллектом. Подобная общность была бы *общностью актности*, сообщением субстанций. Такая общность представляет собой, прежде всего, метафизическую конструкцию, отнюдь не факт. Да и в качестве конструкции она весьма проблематична, весьма спорна. Напротив, когда мы говорим о формальной характеристике чувствующего постижения, речь идет не об *общем акте*, а об *общей актуальности*. Эта общность есть *общности актуальности*. В самом акте видения этого камня актуальность видимого камня — та же самая, что и актуальность видения камня. Именно в этом тождестве актуализируется различие между камнем и моим видением. Именно единая актуальность «заодно» актуализирует эти два термина.

Итак, полная сущность чувствующего постижения такова: в чистой актуальности вещи и постижения постигнутое и постижение актуализируются, благодаря численному тождеству их актуальности, как две разные реальности.

[157] Стало быть, когда я говорю, что чувствующее постижение есть чистая актуализация, общая предъявленному в нем реальному, я имею в виду не только реальные вещи, но и реальность моего собственного чувствующего постижения как совершаемого мною акта. Мой собственный акт чувствующего постижения есть реальный акт, есть реальность. И эта реальность актуализируется вместе с реальностью вещи в той же самой актуальности, что и вещь. Задержимся немного на этом пункте.

а) Прежде всего, поскольку актуальность является общей, по-

стольку в ней, как я сказал, актуализируется сама реальность моего акта чувствующего постижения. Видя этот «реальный камень», я «реально вижу» этот камень. Реальность моего собственного акта чувствующего постижения актуализируется в той же актуальности, что и камень: именно так я пребываю в себе.

b) Такое пребывание в себе является чувствующим. И это так не только потому, что это «в себе» чувствуется как реальность (например, в синестезии, как было показано), но и потому, что чувствующим является само «пребывание»: тот единственный пункт, который сейчас важен для нас. Именно в чувствовании реального я реально чувствую. Если бы это было не так, я обладал бы чем-то вроде идеи моего акта постижения, но не «реальным пребыванием» в постижении меня самого в моей реальности. Я пребываю в себе потому, что чувствую.

c) Речь идет о «пребывании». Следовательно, пребывание в себе не есть, условно говоря, результат возвратного движения к моему акту. Иными словами, речь идет не о том, что я постигаю свой акт после того, как совершил акт постижения камня. Я пребываю в себе не потому, что рефлектирую, но рефлектирую (если угодно говорить о рефлексии) потому, что уже пребываю в себе. Мы не совершаем возвратного движения к акту, но уже реально пребываем в нем. Я уже пребываю в себе, когда постигаю вещь в чувствующем постижении. И наоборот: я никогда не могу пребывать в себе, если не пребываю в вещи. Таким образом, пребывание в себе обладает той же актуальностью, что и пребывание в вещи: [158] это их общая актуальность реальности. Постигать нечто в чувствовании означает постигать в чувствовании собственную реальность моего акта.

Было существенно важно концептуализировать все это, дабы избежать фатальной ошибки: не подумать, будто пребывание в себе заключается в возврате от вещей к самому себе. Такова была концепция рефлексии в средневековой философии (*reditio in seipsum* — возвращение в себя самого), и так же обстоит дело в той нововременной концепции, которая называется *интроспекцией* — всматриванием в себя самого. Согласно ей, мне следует войти в себя, в мою собственную реальность, и эта реальность окажется

«возвратом». Но это неверно. Во-первых, такой возврат к самому акту был бы неопределенным процессом: возвращаясь к самому себе, я должен был бы возвращаться к собственному возвращению, и так до бесконечности. Если бы вхождение в себя было «возвратом», я никогда не достиг бы вхождения в себя. Во-вторых, радикально неверно то, что я вообще должен входить в себя. Я не должен «входить», но уже «пребываю» в себе. И пребываю в силу того простого факта, что чувствую реальность всякой вещи. Я пребываю в себе потому, что мое пребывание актуализировано в той же актуальности, что и реальная вещь. Любая интроспекция основывается на этой предварительной общей актуальности.

Поэтому возможность интроспекции, как и возможность экстропспекции, основывается на общей актуальности вещи и моего акта чувствующего постижения. Стало быть, здесь нет описанного выше неопределенного процесса. Экстропспекция есть вхождение в реальность вещи. Ее возможность заключается в чувствующей актуализации реальности вещи. А возможность проникнуть в мой собственный акт заключается в том, что этот реальный акт обладает численно той же самой актуальностью, что и чувствующая актуальность реальной вещи. Оба «вхождения» основываются на том, что любая актуальность есть актуальность реальности, и что общая актуальность есть актуальность реальности вещи и реальности самого моего акта. Поэтому интроспекция имеет столь же проблематичный характер, что и экстропспекция. Мыслить реальность моего постижения не менее проблематично, чем мыслить реальность вещи. А вот то, что чувствующее постижение представляет собой общую актуальность, — не проблема, но факт.

2. Эта общность актуальности имеет определенную структуру, потому что в численном тождестве актуальности актуализированы две реальности. И эти две реальности, как реальности актуализированные, не просто суть две. Безусловно, их актуальность численно одна и та же, однако внутри себя она включает двойственность актуализированных реальностей. И эта двойственность имеет определенную структуру.

Во-первых, как я уже говорил, при актуализации вещи в чув-

ствующем постижении оказывается актуализированной и реальность самого постижения. Иначе говоря, постижение оказывается «со-актуализированным» в той же актуальности, что и вещь. Повторяю: чувствуя реальный *камень*, я *чувствую* его. Общей актуальности постигнутого и постижения прежде всего присущ этот характер «с-».

Во-вторых, в этой общей актуальности вещь предъявлена «в» чувствующем постижении, но и чувствующее постижение предъявлено «в» вещи. Мне представляется существенно важным подчеркнуто настаивать на этом. Описывать постижение только как предъявленность вещи в постижении — значить давать одностороннее описание. Как вещь предъявлена «в» постижении», точно так же и постижение предъявлено «в» вещи. Естественно, я говорю не о том, будто чувствующее постижение действует в постигнутом — например, в солнце — как некий *акт*. Это было бы абсурдом. Я говорю о том, что чувствующее постижение *как актуальность* пребывает «в» той же актуальности, что и солнце. Коль скоро актуальность является общей, речь идет об одном и том же «в». Общей актуальности присущи характер «с-» и характер «в».

[160]

В-третьих, эта общая актуальность есть актуальность реальности. Стало быть, актуализация реальности вещи и акта чувствования как реального акта есть актуализация одной и той же формальности реальности. Так вот, формальность реальности обладает, как мы видели, свойством быть предшествующим, *prius*. Реальность представляет собой формальность того, что есть «в собственном смысле», «само по себе», и в силу этого актуализированное, то есть реальное, есть нечто предшествующее самой его актуализации в чувствующем постижении: любая актуальность есть актуальность «чего-то», а именно, реального. Поэтому общая актуальность в постижении — это актуальность «чего-то», а именно, вещи; и вещь есть актуализатор «чего-то», а именно, постижения. Это одно и то же «чего-то». Таким образом, общей актуальности присущ характер «чего-то». Этот момент «чего-то» формально подобает постижению именно потому, что оно представляет собой актуальность, и только поэтому. Это опосредованная характеристика.

Указанные три свойства: «с-», «в» и «чего-то», — суть не что иное, как три аспекта одной и той же общей актуальности. Более того, они суть то, чем формально конституируется сама общность актуализации. При этом каждый аспект служит основанием для последующего. «С-» принадлежит «в», а «в» есть то самое «в», которое есть «чего-то». И наоборот: каждый аспект основывается на предыдущем. Актуальность как актуальность «чего-то» такова именно потому, что она есть актуальность «в»; а «в» она есть потому, что представляет собой «с-». Повторяю: единство этих трех аспектов формально конституирует общность актуализации, то есть само формальное единство чувствующего постижения.

3. В свою очередь, эта единая структура открывает нам чрезвычайно важные сущностные стороны, которые нужно особо подчеркнуть.

[161] А) Речь идет об общей актуальности в постижении, о чувствующем постижении. Эта общая актуальность есть со-актуальность.

Со-актуальность — это свойство общей актуальности именно как актуальности. Причем данный аспект накладывается, если можно так сказать, на умный характер этой актуальности: когда постигается в чувствовании реальная вещь, с нею вместе «со-постигается» само чувствующее постижение. Постигается, разумеется, не как еще одна вещь, но постигается в той форме, которую выражает испанский герундий «estoy sintiendo» [«чувствую сейчас» букв. «пребываю, чувствую»]. Если мы обычно (хотя и весьма неточно) называем постижение *scientia*, знанием, придется сказать, что в силу общей актуальности постижения, взятого именно как актуальность, это общее постижение как «умная» актуальность будет уже не просто знанием, но *cum-scientia*, то есть *conciencia*: со-знанием. Сознание — это умная со-актуальность самого постижения в его собственном постижении. Таково радикальное понятие сознания. Постигание не есть сознание, но всякое постижение по необходимости будет формально сознательным именно потому, что постижение есть «со-актуальность»: в нем совершается схватывание, но оно само «со-актуально». А поскольку постижение является чувствующим, иначе говоря, поскольку реальность схватыва-

вается во впечатлении, постольку и сознание является радикально и формально чувствующим.

Но здесь необходимо сделать два замечания.

Во-первых, это сознание формально не является интроспекцией. Интроспекция — всего лишь модус сознания: как мы уже видели, она означает сознание акта вхождения в самого себя. Но акт вхождения в самого себя базируется на акте пребывания в самом себе (на синестетическом постижении). Вот почему интроспективное сознание базируется на прямом сознании со-актуальности.

Во-вторых, философия Нового времени не только превратила постижение в акт сознания, но и распространила эту идею на все человеческие акты. Но это неверно. Как мы уже видели в главе первой, сознание не обладает никакой субстанциальностью. Акт сознания не существует. Существуют только сознательные акты. Из этих актов некоторые, как, например, постижения, всегда сознательны, но они не потому являются постижениями, что сознательны, а сознательны потому, что являются постижениями. Остальные акты не являются непременно сознательными. [162]

Вернемся к вопросу об общей актуальности. Общая актуальность есть актуальность в ее свойстве «в». В силу этого, когда я обладаю чувствующим со-постижением, иначе говоря, когда я обладаю чувствующим сознанием, я обладаю сознанием чувствующего постижения «в» вещи. В общей актуальности я чувствую себя «в» вещи, и чувствую, что вещь пребывает «во» мне. Так как речь идет об актуальности в постижении, я тогда не просто обладаю чувствующим сознанием, но сознательно пребываю «в» вещи и «в» моем собственном постижении. Именно это мы порой имеем в виду, когда, желая сказать, что некто отвлекся от дела или не вник в него, говорим, что этот человек «не в курсе дела». Поскольку речь идет об общей актуальности в ее свойстве «в», постольку, постигая в чувствовании мое пребывание в вещи, я обладаю чувствующим сознанием пребывания «в» ней. Это другой аспект сознания, отличный от аспекта «сущ» [«с-»]; и, подобно аспекту «с-», он имеет своим основанием общую актуальность.

Более того. Общая актуальность имеет характер «чего-то»: вещь есть актуализатор «чего-то», а именно, чувствующего пости-

жения, и чувствующее постижение есть постижение «чего-то», а именно, вещи. Это аспект, который подпадает общей актуальности в постижении, поскольку она есть актуальность. Так вот, характеристика «чего-то» как момента общей актуальности в постижении, [163] поскольку она такова, будет тогда «сознанием чего-то», «осознанием чего-то», а именно, вещи и моего собственного чувствующего постижения. Актуальность в «чего-то» есть «постигание чего-то», иначе говоря, «сознание чего-то». «Сознание чего-то» — это характеристика, основанием которой служит общая актуальность в постижении. Кроме того, «сознание чего-то» опирается на «сознание-в». Только будучи «в» вещи, я осознаю ее «чего-то». А поскольку я пребываю в ней в чувствовании, мое первичное и радикальное осознание вещи всегда будет по своей сути чувствующим.

Итог: сознание не есть постижение, но существенным образом принадлежит чувствующему постижению. Чувствующее постижение есть общая актуальность, и эта общая актуальность, поскольку она есть актуальность в постижении, превращает постижение в сознание. Причем дело обстоит не так, как если бы сознание первичным и радикальным образом было «сознанием чего-то», а так, что «сознание чего-то» опирается на «сознание-в», а «сознание-в» опирается на радикальное «с-»: на «с-» чувствующего постижения, которое имеет место во впечатлении.

Когда философия Нового времени взяла за исходную точку «сознание чего-то» (*Bewusstsein-von*), она изначально совершила двойную ошибку. Во-первых, она существенным образом отождествила «сознание» и «сознание чего-то». Между тем сознание сущностно и радикально есть «со-знание»; и только через посредство «сознания-в» конституируется «сознание чего-то». Но, помимо этого, нововременная философия, как я уже неоднократно повторял, совершила еще более грубую ошибку: она отождествила постижение и сознание. В результате постижение превратилось в «осознание чего-то». А это неверно. Ведь «сознание» есть лишь потому, что есть общая актуальность: та актуальность, которая составляет формальное конститутивное свойство чувствующего постижения.

По линии раздражимости то же самое происходит с животным. Впечатление, которым конституируется чистое ощущение, в силу заключенного в нем момента инаковости заставляет ощущать почувствованное как раздражитель. Но в то же время, «заодно», это впечатление заставляет собаку «со-ощущать», как раздражитель, свой собственный аффект. Иначе говоря, оно заставляет собаку «со-ощущать», как раздражитель, себя саму, ощущающую.

[164]

У животного предьявленное предьявлено по типу раздражителя, и в этой предьявленности со-предьявляется, со-ощущается знаково запечатленная предьявленность самого животного как выдающего ответную реакцию. Так вот, такое со-ощущение по типу раздражимости образует то, что следует назвать *сенситивным сознанием* животного. О нем все говорят, но никто не поясняет, в чем оно состоит. В лучшем случае обычно дают понять, что животное осознаёт почувствованное так же, как осознает его человек, и разница лишь в том, что животное осознает гораздо меньше вещей, нежели человек. Но это различие — условно говоря, различие чисто экстенсивное, — является, на мой взгляд, абсолютно второстепенным. Главное заключается в том, что само осознание животного сущностно отличается от человеческого осознания, даже когда речь идет о впечатлениях, содержание которых могло бы быть общим у человека и животного. Человеческое чувствование есть со-актуализация реальности; на этом «со-», присущем реальности, базируется человеческое сознание. Чувствование животного есть знаковая со-раздражимость; в этом знаковом «со-» заключается сенситивное сознание животного. И только потому, что это сенситивное сознание столь существенно отлично от человеческого, — только поэтому животное по необходимости осознаёт гораздо меньше вещей, нежели человек. Как человеческое сознание, так и сознание животного являются чувствующими. Что различает эти два сознания, так это факт, что человеческое сознание есть сознание реальности, тогда как животное сознание есть сознание раздражимости.

В) На общей актуальности базируется не только сознание, но и нечто другое, весьма существенное. Поскольку эта актуальность

[165]

является общей, можно было бы подумать, что она составляется из двух терминов, именуемых, согласно обычной терминологии, субъектом и объектом. Видение этого камня мыслилось бы как некий акт, в котором объединяются видящий субъект и видимый объект. Но это не так. Дело обстоит прямо наоборот: именно потому, что актуальность является общей, чувствующее постижение есть актуальность постигнутого в постижении и актуальность постижения в постигнутом. В качестве актуальности постигнутого, эта актуальность ведет к концептуализации и более полному раскрытию того, что столь неточно именуют «объектом». В качестве актуальности постижения, эта актуальность есть то, что затем приведет к раскрытию и концептуализации самого постижения и вообще всего того, что с той же неточностью обычно именуют «субъектом». Общая актуальность есть не результат, но корень субъектности. Сущность субъектности — не в том, чтобы служить субъектом свойств, а в том, чтобы «быть мною». Она состоит не в том, чтобы зависеть от меня, но в том, чтобы служить характеристикой чего-то, что является «мною», будь то мое свойство или нечто принадлежащее вещи как таковой, что является «мною» именно потому, что принадлежит вещи, — и значит, потому, что зависит не от меня, а от нее. Чувствующее постижение не дается в субъектности. Наоборот: будучи чистой актуализацией реального, оно есть само конституирование субъектности, открытие области «меня». Поэтому чувствующее постижение не «составляется» из этих двух терминов, субъекта и объекта, но некоторым образом «распадается» на субъект и объект. Субъект и объект основываются на общей актуальности чувствующего постижения, а не наоборот.

- [166] С) Общая актуальность имеет особый характер, который нужно прямо подчеркнуть. В самом деле, мы сказали, что само реальное есть актуализатор чувствующего постижения. Это означает, что именно реальным определяется и обосновывается общность. Конечно, без постижения не было бы актуальности. Но тот факт, что то, что есть, есть актуальность реального, детерминирован самим реальным. Итак, реальность есть формальность, данная во впечатлении реальности. И это впечатление, как мы видели, представляет

собой открытую актуальность, открытость в соответствии, трансцендентальность. Поэтому реальное как фактор, определяющий актуальность чувствующего постижения, определяет ее как нечто структурно открытое. Таким образом, общая актуальность трансцендентальна, и ее трансцендентальность детерминирована трансцендентальностью реальности реального. *Общая актуальность* формально является *трансцендентальной актуальностью*, потому что таково впечатление реальности, — иначе говоря, потому что впечатление является чувствующим. Кант говорил нам о том, что сама структура рассудка сообщает ему трансцендентальное содержание (*transzendentaler Inhalt*). Но это не так: во-первых, потому, что трансцендентальность есть собственная характеристика не рассудка, а чувствующего постижения; во-вторых, потому, что это постижение трансцендентально, поскольку определяется самим реальным в той актуальности, которая у него является общей с указанным постижением. Стало быть, эта актуальность — не только общая, но и трансцендентальная. Общность актуальности есть такая общность, в которой чувствующее постижение открыто, по принципу соответствия, навстречу реальному, схваченному во впечатлении. Именно поэтому само чувствующее впечатление трансцендентально. Оно трансцендентально не потому, что является моментом конципирования, и не потому, что конституирует реальное в качестве объекта. Оно трансцендентально потому, что чувствующее постижение, будучи общей актуальностью, пребывает открытым навстречу реальности в той же самой открытости, соответственно которой само реальное открыто как реальность. Именно открытость реальности определяет саму открытость чувствующего постижения. И поэтому, повторяю, само чувствующее постижение трансцендентально.

[167]

Отсюда следует, что чувствующее постижение трансцендентально открыто навстречу другим постижениям. Различные постижения выстраиваются в некое цельное здание не потому, что взаимно сцепляются друг с другом, что к одному постижению «добавляются» другие, которые его оттачивают, организуют или расширяют. Напротив, все это происходит — и происходит с необходимостью — лишь потому, что каждое постижение обладает

трансцендентальной открытостью. Трансцендентальность как ответственная открытость чувствующего постижения есть первичное основание всякого возможного «здания», всякой возможной «логики» в постижении. Но это требует дальнейшего уточнения.

Д) Можно было бы подумать, что открытость постижения навстречу другим постижениям затрагивает только содержание постижений. Это не так. Открытость затрагивает нечто гораздо более существенное: сам модус общей актуальности. Эта общая актуальность способна принимать разные модусы; иначе говоря, имеются разные модусы актуальности. Каждый из них открыт навстречу другим. И эта открытость модусов актуализации, как таковых, есть то, чем формально конституируется трансцендентальное основание всякой логики, — вернее говоря, всех тех постижений, сопряжение которых исследует логика. Мы подробно рассмотрим этот вопрос в других частях книги.

Забегая вперед, уже следует подчеркнуть то, что я считаю заблуждением античной философии, согласно которому постижение есть логос. С этой точки зрения, все то, что заключено в постижении, представляет собой лишь моменты логоса; и поэтому формально постижение есть логос. Но, как уже было сказано, я считаю это ошибочным. Вместо того чтобы «логизировать» постижение, следует «интеллигизировать» логос. А интеллигизировать логос означает рассматривать его как модус «общей» актуализации в постижении. При условиях, которые мы рассмотрим в других частях книги, первичное схватывание реального, будучи трансцендентально открытым, определяет тот модус актуализации в постижении, который называется логосом. Логос есть постижение только потому, что он есть модус актуализации уже постигнутого в постижении: модус, трансцендентально определенный актуализацией в первичном схватывании реальности. Постигание имеет и другие модусы, отличные от логоса. Но все они суть именно «модусы», и не что иное. Причем не просто разные модусы, но модусы, выступающие друг для друга трансцендентальным основанием; поэтому все они по своей сущности суть «модализации» первичной и радикальной трансцендентальной актуальности. Я утверждаю,

что эта первичная и радикальная актуальность в постижении есть именно первичное и радикальное чувствующее постижение: то, что я с самого начала этой книги называл первичным схватыванием реальности. Но пока, повторяю, это не более чем констатация. Я буду подробно разбирать эту тему в главах восьмой и девятой, но главным образом в двух других частях книги.

Мы рассмотрели, в чем состоит формальная сущность акта постижения: она состоит в том, чтобы быть чистой актуальностью постигнутого в чувствующем постижении. Она есть просто «пробывание» схваченного во впечатлении реальности, и «пробывание» чувствующего постижения в том, что постигнуто во впечатлении. Она есть просто общая и трансцендентальная актуальность, в которой для нас актуализируются два термина: постигнутое во впечатлении и само чувствующее постижение. Эта актуальность характеризуется как сознание и представляет собой само конституирование области субъектности. Именно потому, что чувствующее постижение является общей актуальностью, оно трансцендентально открыто навстречу другим модусам актуализации, а тем самым и другим постижениям. Такая трансцендентальная открытость чувствующего постижения служит внутренним и радикальным основанием любых мысленных построений, любого логоса.

[169]

Мы рассмотрели первый из трех вопросов, заданных в конце главы четвертой. Вопрос гласил: в чем состоит чувствующее постижение как таковое? Именно это мы исследовали. Теперь нам надо обратиться к двум другим вопросам. Прежде всего, каков характер постигнутого в чувствовании; иными словами, каков характер реальности (это второй вопрос). Затем мы займемся третьим вопросом: в чем заключается реальность «в» чувствующем постижении.

## Приложение пятое

**Реальность и чувственные качества**

[171] Если принять во внимание, насколько важна проблема чувственных качеств, не будет лишним рассмотреть это вопрос отдельно, даже рискуя впасть в монотонное повторение уже сказанного. При этом изложение будет содержать занудные повторы, но я считаю их необходимыми, чтобы до конца прояснить, что же я понимаю под реальностью чувственных качеств.

Прежде всего, реальность чувственных качеств, как представляется, вступает в противоречие с современной наукой. Нам говорят, что качества — это всего лишь наши субъективные впечатления. В самом деле, если бы из космоса исчезли все наделенные чувством зрения живые существа, *eo ipso* из космоса исчезли бы и все цвета. Реальность вещей не имеет цветовой окраски. Утверждать обратное, говорят нам, означает впасть в недопустимый *наивный реализм*. В свою очередь, философия, приняв эту научную концепцию, пришла к той мысли, что эти наши субъективные впечатления соотносятся с реальностью только через умозаключение, основанное на принципе причинности: реальное мыслится как причина наших субъективных впечатлений. Такова была идея, прямо высказанная самим Кантом. Позже она получила наименование *критического реализма*. Так вот, я полагаю, что в этом вопросе неприемлемы ни научный субъективизм, ни критический реализм.

[172] Разумеется, отречься от того, что говорит нам о реальности вещей наука, означало бы отречься от того, что сегодня совершенно справедливо считается непреходящим завоеванием. Нужно заявить это со всей решительностью. Но это не имеет отношения к той проблеме, которую мы исследуем. Более того, можно сказать, что наука даже не ставила эту нашу проблему. Ведь что понимается под реальностью, когда наука квалифицирует как субъективные наши впечатления и, следовательно, чувственные качества? Под реальностью понимается то, что эти качества являются внешними для чувственного восприятия и поэтому независимы от него. Когда же мы здесь утверждаем, что чувственные качества — не наши

субъективные впечатления, что они реальны, разве мы утверждаем что-либо похожее на ту идею, что эти качества в своей реальности обладают независимостью по ту сторону восприятия, то есть по ту сторону чувствующего постижения? Очевидно, нет; потому что реальность заключается вовсе не в том, что вещи (в нашем случае, качества) суть нечто потустороннее восприятию и независимое от него. Вот почему радикальная, главная проблема заключается в самом понятии реальности. Что понимать под реальностью? Вот вопрос. От ответа на него зависит смысл нашего утверждения относительно реальности чувственных качеств.

1) *Развертывание этой идеи.* Чтобы войти в тему, припомним две идеи, которые уже подробно и обстоятельно излагались на этих страницах.

Во-первых, идея реальности формально означает не зону или класс вещей, а только определенную формальность: вещьность. Это формальность, соответственно которой воспринятое в чувствовании предъясвляется мне не как следствие чего-то потустороннего восприятию, а как нечто, что в самом себе есть «в собственном смысле», «само по себе»: например, не просто «греющее», но «пребывающее» горячим. Эта формальность есть физическая и реальная характеристика инаковости того, что чувственно воспринято в моем чувствующем постижении. И согласно этой формальности, тепло не просто греет, но греет потому, что пребывает горячим. Иными словами, формальность реальности *в самом воспринятом* есть нечто предшествующее, *prius*, по отношению к его действительному восприятию. И это не умозаключение, а данность. Поэтому, как я сказал многими страницами ранее, следовало бы говорить не о реальности и реализме (как критическом, так и наивном), а о вещьности и вещизме, или «реизме». О «вещности», потому что речь идет не о вещной зоне, а о формальности. О «вещизме», потому что это понятие вещьности, или реальности, ныне оставляет открытой возможность многих типов реальности. Реальность материальной вещи не тождественна реальности личности, реальности общества, реальности нравственного, и т. д.; реальность моей собственной внутренней жизни не тождественна

другим реальностям. И наоборот: сколь бы различными ни были эти модусы реальности, они всегда будут вещностью, то есть формальностью «самого по себе». Вот первая идея, о которой я хотел напомнить: реальность есть формальность вещиности, воспринятая, как впечатление, в чувствующем постижении. Это совсем не то, что понимали под реальностью все реализмы, как наивные, так и критические, а именно: не определенная вещная зона.

Во-вторых, следует напомнить о той идее, что постижение есть чистая актуализация. Формально актуализация никогда не тождественна актности. Поэтому речь идет не о том, что воспринятое претендует быть реальным или кажется реальным, а о том, что воспринятое уже есть некое «само по себе», и поэтому реально. Реальность, в которой воспринятое есть «само по себе», схватывается во впечатлении в самой своей характеристике вещиности. Постигание есть чистая актуализация реального в его собственной и формальной вещиности, или реальности.

[174]

Исходя из этого, я утверждаю, что чувственные качества, схваченные в чувствующем постижении, реальны, то есть предъявленное в них предъявлено потому, что они «сами по себе» суть то или другое качество. И эта их реальность лишь актуализируется в нашем чувствующем постижении. Вот тезис, который следует развернуть более подробно.

Пока же нужно вновь подчеркнуть, что вещьность, или реальность, означает не вещную зону, а только формальность. В силу этого реальность не означает реального бытия за пределами воспринятого. Когда утверждают, что качества физического мира в реальности не являются теми качествами, которые мы воспринимаем, то под реальностью понимают то, что суть эти качества вне восприятия, по ту сторону восприятия. И тогда становится очевидным, что, согласно нашей науке, исчезновение из космоса живых существ, наделенных чувством зрения, повлекло бы за собой исчезновение цветов: реальность космоса не имеет цветовой окраски. Но такое утверждение вполне выявляет, что же здесь понимается под реальностью реального вне восприятия: вещная зона, зона «потустороннего». Так вот, такое понимание не будет ни первичным, ни достаточным. Ибо вещи «по ту сторону» реальны

не потому, что находятся «по ту сторону», а потому, что в этой «потусторонности» они таковы, каковы они «сами по себе». Иными словами, первична не реальность как зона, а реальность как формальность, как вещьность.

Итак, применительно к этой линии формальности мы утверждаем, что такая формальность дана не только в зоне «по ту сторону» воспринятого, но и в зоне воспринятого — зоне, впрочем, не менее реальной, что и зона «по ту сторону» воспринятого. Реальность означает не только то, что реально «по ту сторону» воспринятого, но и то, что реально «в» самом воспринятом. Следует самым энергичным образом подчеркнуть это различие. В восприятии воспринятое — например, цвета, звуки, и т. д., — пребывает «само по себе»: настолько же «само по себе», насколько и вещи по ту сторону восприятия. Естественно, я сейчас говорю только о чувственных качествах, почувствованных в восприятии. А чтобы стало понятным, что же я имею в виду, важно прибегнуть к различению между актуализацией и актуацией. Чтобы быть воспринятыми, вещи мира воздействуют на органы чувств, и в таком воздействии модифицируются физические меты не только этих органов, но и самих вещей. Достаточно вспомнить, что, например, обонятельное восприятие происходит посредством актуизирующего воздействия (назовем его так) обонятельных окончаний на реальность «по ту сторону». В такой актуации производится то, то мы назвали чувственными качествами. Так вот, несмотря на эту научную теорию потусторонней реальности, мы утверждаем, что в качестве актуализаций качества, во-первых, реальны, а во-вторых, не субъективны.

а) *Качества реальны.* Это означает, что они реальны «сами по себе» и в самом деле суть то, что они есть. Но для науки они не имеют реальности по ту сторону восприятия. Если рассматривать предположительно реальные вещи по ту сторону восприятия, то есть если аргументировать не формально, а с точки зрения науки, мы скажем, что чувственные качества представляют собой тот *реальный способ*, каким эти вещи по ту сторону восприятия суть реальности «в» восприятии. Цвета не кажутся реальными и не претендуют быть реальными, а предъявлены в восприятии в своей

[175]

собственной реальности. Продолжая аргументацию с точки зрения науки, мы скажем, что воспринятые качества реальны потому, что реален орган чувства, а также реально воздействие на него реальных вещей. Поэтому, с точки зрения науки, воспринятое реально также в силу такой актуации: качества реальны в восприятии. Согласно науке, чувственные качества, производимые таким образом в [176] в воздействии вещей на органы чувств и в воздействии органов чувств на вещи, воспринимаются, как реальности сами по себе, в акте чувствующего постижения, которое есть чистая актуализация. То, что эти качества — результат актуации, абсолютно безразлично для постижения как такового. Постигание — это чистая актуализация, пусть даже актуализированное берет начало в актуации. Отсюда ясно, что с исчезновением органа исчезла бы и актуация, а значит, исчезли бы цвета, — иначе говоря, исчезли бы реальности, потому что эти цвета реальны в восприятии, но не за его пределами. Такое понятие реального «в» восприятию необходимо. Если рассматривать качества со стороны вещей, пребывающих по ту сторону восприятия, они предстанут как реальный способ реально присутствовать в восприятии, присущий реальным вещам. То, что предъявлено в восприятии как формальность, есть реальное качество. Актуация означает не то, что качества реально не принадлежат вещи, а то, что они принадлежат ей только в том феномене, который мы называем восприятием. Поэтому утверждать, что чувственные качества реальны, не значит впадать в наивный реализм. Наивным реализмом было бы утверждать, что чувственные качества реальны по ту сторону восприятия и вне его. Беда в том, что наука не потрудилась объяснить, что такое чувственные качества. А это недопустимо. Задача науки — объяснять не только то, что в мире соответствует воспринимаемому как цвет, звук, запах и т. д., но и то, что представляет собою цвет как воспринимаемое реальное качество. Однако ни физика, ни химия, ни физиология, ни психология не говорят нам ни слова о том, что же такое воспринимаемые чувственные качества, каким образом физико-химические и [177] психофизиологические процессы обуславливают восприятие цвета и звука, и что представляют собой эти качества в своей формальной реальности. Феноменология лишь описывает их. Сложно

лась ситуация, неоднократно названная мною скандальной: никто не хочет заняться объяснением того, что в конечном счете составляет фундамент всякого реального знания. И повинна в этом скандале именно наука. Заниматься такими объяснениями — не наше дело. Наше дело ограничивается тем, что мы не замалчиваем, а констатируем следующий факт: чувственные качества суть реальные моменты воспринятого, но они реальны только в восприятии.

Замечу, кстати, что реальность чувственных качеств не равнозначна тому, что эти качества присущи «вещам». То, что мы называем вещами, постепенно генерируется в наших перцепциях. Для двухлетнего ребенка вещи выглядят, как вещи, не так, как они выглядят для взрослого в результате формализации. Поэтому сейчас нас заботит не то, что представляют собой эти вещи как вещи, а то, что же представляют собой качества сами по себе, а не как качества вещей. Именно в этом смысле я говорю, что, прежде чем быть качествами вещей, качества реальны в восприятии. Формально всякое качество само по себе реально «в» восприятии.

б) *Эти качества не субъективны.* Нам говорят, что, с точки зрения науки, все чувственные качества чисто субъективны. В лучшем случае соглашаются с тем, что между якобы субъективными качествами и вещами, реальными по сторону восприятия, устанавливается более или менее взаимное отношение «соответствия». Но вот так, безоговорочно, полагать, что чувственные качества субъективны, потому что не принадлежат реальными вещам по ту сторону восприятия, означает впасть в *наивный субъективизм*. Если считать чувственные качества свойствами вещей вне восприятия означает — и это действительно так — наивный реализм, то объявлять их абсолютно субъективными означает наивный субъективизм. За исходный пункт принимаются реальные вещи из зоны по ту сторону восприятия, а все остальное задвигается в зону субъективного. «Субъективное» — словно сундук, куда складывается все то, что в этой проблематике не концептуализировано наукой. Сциентизм и критический реализм — это наивный субъективизм. А он неприемлем по нескольким причинам.

Во-первых, нет никакой возможности установить предполагаемое соответствие между чувственными качествами и «реальными

вещами», если начинать с утверждения, что чувственные качества субъективны. Ведь если вся сенсорная область субъективна, откуда и как интеллект мог бы выйти за пределы сенсорного, к реальности? Рационализм, во всех его формах, полагает, что такой прыжок совершается в понятии: понятие сообщает мне о том, что такое вещь. Реальность солнца, говорят нам, есть не то, что я воспринимаю как солнце, а то, что мне сообщают о солнце понятия астрономии. Но если взять это утверждение во всей его строгости, окажется, что астрономические понятия не только фактически не схватывают реальности солнца, но и сами по себе не способны ее ухватить. Потому что понятия как таковые всегда остаются объективными понятиями; понятия как таковые никогда не являются понятиями реальной и действительной реальности. Реальность не тождественна объективности; она есть нечто бесконечно иное, чем любая объективность. И тогда оказалось бы, что наука — это всего лишь связная система объективных понятий, отнюдь не схватывание реальности. Для того чтобы понятия были понятиями реальности, они должны внутренним и формальным образом опираться на почувствованную реальность. Понятия необходимы, но помысленное в них реально только тогда, когда реальное уже дано как реальное, то есть когда реальность почувствована. Только тогда понятие достигает реальности; только тогда понятие солнца может поведать мне, что такое солнце. Конечно, если бы имелось только восприятие солнца, то не было бы астрономической науки о солнце; но без реальности солнца, некоторым образом данной в моей перцепции, тоже не было бы астрономической науки о солнце, потому что не было бы «солнца». Ведь астрономия — наука не о понятиях солнца, а о солнце. Если все это принять во внимание, невозможно никакое соответствие между понятиями и почувствованным, если почувствованное субъективно. Тогда нет никакого соответствия между восприятием, которое считается субъективным, и реальностью по ту сторону восприятия, хотя бы ради этого оказалось задействованным все богатство понятий. Если станут настаивать на том, что разум исследует существование чего-то реального — существование, основанное на принципе причинности применительно к нашим субъективным впечатлениям, — то

придется ответить: это предполагает, что впечатления реальны, то есть предполагает реальность впечатления. Но, будучи реальностью, эти впечатления не субъективны ни со стороны воспринятого, ни со стороны восприятия. Они не субъективны со стороны восприятия, потому что представляют собой не субъективные, но субъектные акты, а это абсолютно разные вещи. Если же брать впечатления со стороны воспринятого, то качества потому нельзя считать «субъективными» реальностями, то есть качествами моего субъекта, что это было бы все равно, что считать мое постижение горячим, звучащим и т. д., что абсурдно. Но если качества не являются ни реальностью субъекта, ни реальностью самой по себе, на чем же основывается причинность? Рассуждение, исходящее из принципа причинности, привело бы нас от субъективно окрашенного к окрашенному субъекту, отличному от меня как субъекта, но никогда не привело бы нас от субъекта к реальности. Причинность должна не просто отталкиваться от субъективных впечатлений реальности, но опираться на само воспринятое. И если воспринятое формально будет субъективным, то причинность лишится опоры. Нет такой причинности, которая могла бы вывести нас от чисто субъективного, то есть от субъективных впечатлений, к реальности. Стало быть, такой критический реализм, во всех его формах, будет псевдореализмом.

[180]

Во-вторых, однако, даже если отодвинуть в сторону это серьезнейшее затруднение, остается то обстоятельство, что наука никогда не считала проблемой тот модус реальности, который она с легкостью называет «субъективным». Как мы уже отметили это несколькими страницами ранее, она называет субъективным все то, что связано с субъектом. Например, она называет субъективными качества, потому что считает их чем-то необходимо связанным с органами чувств и зависимым от них. Но это не имеет абсолютно никакого отношения к субъективности. Субъективность означает не быть свойством субъекта, а быть «моим», пусть даже быть моим как реальное качество, то есть быть качеством как реальностью «самой по себе». Так вот, нечто может быть «самим по себе», даже будучи преходящим, изменчивым и относительным: от этого оно не перестает быть реальным в самой своей преходящести, изменчи-

ности и относительности. Преходящесть, изменчивость и относительность суть характеристики «уникальности», но не «субъективности». Уникальность — это свойство реальности, которая «сама по себе» уникальна. А почему? Потому что она связана с воздействием вещей на органы чувств. Такое актуизирующее воздействие соответствует органу и состоянию, в котором находится орган, и варьируется не только от одних индивидов к другим, но и в одном и том же индивиде и даже в ходе одной и той же перцепции. Но этот орган и его взаимодействие с вещами есть нечто реальное. Любые состояния организма, сколь бы индивидуальными они ни были, всегда остаются реальными состояниями. И когда эти состояния касаются органов чувств, они индивидуализируют то самое, что в них воспринимается. Однако само воспринятое, несмотря на свою относительность и органическую индивидуальность, не перестает быть реальным. Дело в другом: в том, что эта реальность «уникальна»; зоне реального в восприятии присуще свойство уникальности. Но не субъективности. Впечатление реальности, в котором воспринимаются качества, есть чистая актуализация: во впечатлении качество «уникально», однако не «субъективно» в том смысле, в каком это слово употребляется в науке. Утверждать, что уникальное, будучи преходящим и относительным, субъективно, так же ошибочно, как утверждать, что реально лишь пребывающее по ту сторону восприятия. Дело в том, что наука не задавалась вопросом о природе субъективности. В науке ссылка на субъективность — не более чем удобный предлог уклониться от научного объяснения как чувственных качеств, так и самой субъективности.

Но, в-третьих, есть еще кое-что, гораздо более важное, что и является корнем обсуждаемой нами идеи. А именно, за исходную точку принимается то допущение, что чувствование — которое я называю чувствующим постижением — есть отношение между субъектом и объектом. И это кардинальным образом неверно. Постигание — это не отношение и не корреляция, а только чистая актуализация, основанная на соответствии. Так что все эти подпорки в виде субъективности и реальности представляют собой конструкцию, возведенную на радикально и формально фальшивом основании, а значит, фальсифицированную на всех уровнях.

В конечном счете, чувствующее постижение есть чистая актуализация реального: как в его формальности, так и в его качественном содержании. Заявив об этом, я уже высказал все самое существенное в данном вопросе. Но для большей ясности не будет лишним еще внимательнее взглянуть в проблему чувственных качеств, указав на те пункты, которые выходят за рамки чистого чувствующего постижения и скорее принадлежат к области собственно научного знания. Я имею в виду то, что можно было бы назвать артикуляцией проблемы качеств.

[182]

2) *Артикуляция проблемы чувственных качеств.* Для этого суммируем уже сказанное.

А) Очевидно, что здесь нужно противопоставить друг другу вовсе не «реальное-объективное» и «ирреальное-субъективное». Противопоставить нужно две зоны реальных вещей: реальные вещи «в» восприятия и реальные вещи «по ту сторону» восприятия. Реальность реальных вещей заключается не только в том, чтобы пребывать по ту сторону восприятия, но и в том, чтобы пребывать в восприятии как «само по себе», потому что реальность есть не что иное, как формальность «самого по себе». Концептуализация реальности исключительно с точки зрения того, что представляют собой вещи по ту сторону восприятия, была великим завоеванием науки, но завоеванием ограниченным, потому что оно не дает права редуцировать реальность к «потустороннему». Есть реальность «в» восприятии, и есть реальность «по ту сторону» восприятия. Отметим попутно, что вещь по ту сторону непосредственно воспринятого не имеет ничего общего с кантовской вещью в себе. Реальное по ту сторону восприятия есть реальность, которая, с кантианской точки зрения, должна была бы принадлежать феномену. Феномен для Канта — это просто объект. Реальность по ту сторону восприятия не есть метафизическое сущее.

В) Итак, применительно к обеим зонам речь идет о реальности — реальности в подлинном и строгом смысле. Реальность, или вещьность, есть термин, под который подпадают обе зоны. Что же такое эта реальность, которая «разделяется» на реальность в восприятии и реальность по ту сторону восприятия? Мы уже отве-

[183]

тили и повторили много раз: реальность означает для чего-либо быть «самим по себе» тем, что оно есть: быть им «в собственном смысле», то есть быть вещностью. Обе зоны реальных вещей реально пребывают «сами по себе», они равно реальны. Вещи по ту сторону восприятия реальны не потому, что они суть вещи «по ту сторону», а потому, что они «сами по себе» суть что, что они суть в этом «по ту сторону». Качества реальны в восприятии потому, что они «сами по себе» суть то, что предъявлено в восприятии. Реальность — это не вещь, не свойство, не вещная зона. Реальность есть чистая формальность: «само по себе», вещность.

С) Стало быть, обе зоны реальности, именно как реальности, тождественны. В том, что они пребывают «сами по себе», реальность в восприятии и реальность по ту сторону восприятия идентичны. Различно их содержание: то, что пребывает «само по себе». Содержание по ту сторону восприятия может быть отличным от содержания в восприятии. Речь не о том, что содержание в восприятии нереально, а о том, что в иерархии реальностей его реальность страдает недостаточностью. Именно недостаточность, свойственная реальности в восприятии, есть то, что различает эти две зоны реальности и что ведет нас от воспринятой реальности к реальности по ту сторону восприятия. Вот почему зона по ту сторону восприятия всегда проблематична.

Д) Итак, эти две зоны обладают внутренней сопряженностью в самой реальности — реальности, воспринятой в чувствующем постижении. Реальность чувствующе воспринимается не в одном модусе, а в разных, и, прежде всего (что касается нашей проблемы) в том модусе чувствования, каковым является чувствование реальности в ее обращенности «к». Как мы видели, реальность воспринимается в чувствующем постижении во всех тех разнообразных модусах, в каких она может чувствоваться; и одним из этих модусов будет чувствование реальности в модусе направленности. Мы сказали, что этот модус не есть модус направленности

[184] извне реальности, направленность «к» реальности, но есть сама реальность как направленность, или, если угодно, направленность как модус почувствованной реальности. В результате конечный пункт этой направленности всегда будет чем-то принципиально

проблематичным: он есть не что иное, как реальность по ту сторону восприятия. Так вот, мы видели, что разнообразные модусы, в которых предъясняется реальность, налагаются друг на друга и образуют одно и то же восприятие реальности. Модус обращенности «к», перекрывая остальные чувствования, становится обращенность «к», которая налагается на чувственные качества, как они пребывают сами по себе, и в них толкает нас «к» реальному по ту сторону воспринятого.

Поскольку модус обращенности «к» есть модус направленности, и эта направленность может быть самой разной, в зависимости от чувствований, в которых она артикулируется, оказывается, что конечный пункт такого «к», то есть само «по ту сторону», может быть разным. Это может быть «другая вещь», но может быть и та же самая предъясненная вещь, только в обращенности внутрь самой себя. Мы не будем сейчас углубляться в эту проблему. Я только указываю на нее, чтобы дать понять, что «по ту сторону» не обязательно означает другую вещь: непосредственно воспринятое и потустороннее воспринятому не обязательно представляют собой две численно различные реальности. Более того, эти разные модусы «потусторонности» внутренне сопрягаются и между собой, и с непосредственно воспринятым. В самом деле, может быть так, что некая вещь, которая по ту сторону непосредственно воспринятого является «другой», оказывается самим основанием непосредственно воспринятого, только превосходящим его глубиной. Это означает, что «потустороннее» есть та же сама вещь, что и непосредственно воспринятое, то есть ее формальное основание, и в то же время космически оно есть другая вещь, нежели непосредственно воспринятое как таковое, потому что космически превосходит его. Реальность, которая пребывает в глубине формальной реальности чего-либо, но превосходит это что-либо именно потому, что составляет его формальное основание, — не просто довесок к первой реальности, но та же самая реальность, взятая в ее глубине. Я скоро поясню этот пункт.

[185]

Из этой внутренней сопряженности двух зон реальных вещей — зоны реальных вещей «в восприятии» и зоны реальных вещей «по ту сторону восприятия» — проистекают три важных следствия.

а) Выход к реальному по ту сторону восприятия есть нечто совершенно необходимое: внутренний момент самого восприятия чувственных качеств. Действительно, всякое качество воспринимается не только само по себе, как таковое, но и в своей обращенности «к». Реальность качеств «только» в восприятии есть именно то, чем конституируется их радикальная недостаточность как момента реальности: они реальны, но реально недостаточны. В своей недостаточности эти уже реальные качества сами по себе, в своей собственной реальности, отсылают «к» реальному по ту сторону восприятия: к другому, которым занимается наука. То, что наука говорит об этом «к», то есть то потустороннее восприятию, к чему отсылают чувственные качества, может быть даже результатом умозаключения от причинности. Но такая отсылка к причине 1) сама опирается на обращенность «к», а не наоборот; 2) основывается на реальностях: не на реальности моих субъективных впечатлений, а на реальности воспринятого качества, которая, будучи недостаточной, отсылает к чему-то такому, что обнаруживается наукой благодаря причинности. 3) Нечто может быть достигнуто путем умозаключения от причинности и быть, тем не менее, формальным моментом того, на основании чего производится умозаключение. Стало быть, наука не есть ни каприз, ни произвольное соединение понятий, но нечто необходимое, каковы бы ни были ее модусы. Как модусы обращенности «к», свойственные древнейшему человеку, так и наши собственные модусы остаются модусами «науки», то есть модусами необходимого продвижения от воспринятой реальности к реальному по ту сторону восприятия.

б) Итак, исходный пункт и универсальное основание для утверждения реального по ту сторону восприятия есть именно воспринятое реальное. Все то, что наука утверждает о физическом мире, оправдано только в качестве объяснения воспринятого как реального «в» восприятии. Например, электромагнитная волна и ее фотоны необходимы только для объяснения воспринятого цвета. Но они необходимы не только как производящие причины воспринятого качества. На мой взгляд, они необходимы и в более радикальном и глубоком смысле. Дело в том, что эта волна и ее фотоны не остаются «вне» воспринятого качества; они суть реаль-

ность этого качества «внутри» него: суть *формальный момент* его глубинной реальности. Цвет не производится волной (как утверждает критический реализм). Думаю, что цвет и «есть» воспринятая волна, «есть» воспринимаемая зрительная реальность «чего-то»: самой волны. Поэтому зрительное восприятие цвета «есть» электромагнитная волна «в» восприятии. Равным образом звук ведет нас по ту сторону самой его звучности к волнам упругости. Но эти волны представляют собой не просто причины звука в восприятии, а формальную конститутивную основу самого звука, в его собственной звучности. Как электромагнитные волны, так и волны упругости, соответственно, превосходят цвет и звук; в этом аспекте они суть «другая вещь», нежели эти качества, потому что их космическая реальность этих качеств лишена. Но так как они, «кроме того», составляют формальное основание цвета и звука, оказывается, что эти волны и эти качества суть не просто и безусловно две разные вещи. Ибо в том, что выходит за рамки области восприятия, волны хотя и представляют собой нечто другое, однако внутри области восприятия (и только внутри нее) качества и волны суть численно одна и та же вещь, а не две, как было бы, если бы волны были причиной качеств. Чувственные качества суть реальность в восприятии, воспринимаемая реальность того, что космически их превосходит. Если бы чувственные качества не имели никакой реальности, или если бы эта реальность численно отличалась от реальности космоса, тогда наука оказалась бы не более чем системой понятий, но не познанием реального. Если бы стали утверждать, что чувственные качества продуцируются в своем содержании самими рецепторами, от этого они не перестали бы быть чистой актуализацией такого реального продукта. Но подобное понимание — всего лишь метафизическая конструкция, отнюдь не факт.

[187]

Тогда возникает вопрос, каким образом, например, волна — иначе говоря, реальность по ту сторону восприятия — заставляет возникнуть в восприятии непосредственно воспринятое реальное качество. Я отвечаю, что это — проблема науки, и что наука, как было показано, уклонилась от ее решения. В этом — скандальность нашего знания.

Итак, воспринятое реальное есть то, что непременно ведет нас

к реальному по ту сторону воспринятого; реальное по ту сторону воспринятого не имеет другого обоснования, кроме воспринятого реального.

[188] с) Это означает, что в реальности, которая схватывается в ее направленности, для нас превращается в проблему именно то, что в ней есть «само по себе». Проблема не в том, что нечто есть «само по себе», а в том, каковая сама структура того, что есть «само по себе». Несмотря на то, что чувственные качества реальны в восприятии, и несмотря на то, что они непременно ведут нас по ту сторону воспринятого, они могут упраздниться в этой потусторонности именно для того, чтобы служить объяснением воспринятого. Элементарные частицы, атомы, волны и т. д. не только фактически не воспринимаются, как таковые, но сами по себе вообще чувственно не воспринимаемы, не поддаются визуализации, как говорили физики несколько лет назад. И, тем не менее, они необходимы для того, что мы формально воспринимаем. Эта необходимость описана в современной физике посредством строго унитарных математически структур, в которых преодолевается визуальный дуализм волны и частицы. Согласно этим унитарным структурам, элементарные частицы могут вести себя как корпускулы при своем рождении и поглощении, и, по всей видимости, могут вести себя как волны при своем распространении. Квантовая механика есть не что иное, как унитарная математическая формулировка этой реальности частиц, которая не поддается визуализации. И тогда наука становится уже не просто объяснением воспринятого, но объяснением всецелой реальности космоса: колоссальной работой понятий, законов и научных теорий.

### *Глава шестая*

#### ***Идея реальности постигнутого в чувствующем постижении***

[189] В отличие от классической идеи постижения, мы говорим о другой идее: о чувствующем постижении. Это чистая актуализация реального как реального, которая совершается во впечатлении.

Так вот, это подразумевает совсем иную идею реальности, нежели то, что понималось под реальностью в конципирующем постижении. До сих пор мы исследовали реальность как модус инаковости. Теперь же нам предстоит исследовать реальность в ней самой, как таковой. Это влечет за собой неизбежные повторы.

Чувствующее постижение схватывает реальное во впечатлении. То, что таким образом схвачено, обладает, как мы видели, некоторой формальностью и некоторым содержанием. Эти два момента связаны между собой. Формальность «реальности», как собственный момент схваченного, конституирует это схваченное в качестве того, что мы назвали «реальной вещью». И мы выразили эту характеристику, сказав, что тепло не только согревает, но «есть» горячее. Таким образом, здесь возникают три термина: реальность, реальное и бытие. Именно их мы и должны теперь подвергнуть анализу.

Речь идет о трех идеях, схваченных в чувствующем постижении. О трех идеях, отличных от тех идей, которые обычно мыслятся в конципирующем постижении. Поэтому в каждом случае я буду указывать на это противопоставление, но с единственной целью: обрисовать эти идеи. При этом наш анализ будет сжатым. Эти три идеи составляют три внутренних и формальных момента схваченного; иначе говоря, они суть три пограничные идеи. В самом деле, актуальность постигнутого в чувствующем постижении есть актуальность, общая постигнутому и самому постижению; мы уже видели это. Так вот, три идеи, укорененные в этой общей актуальности, принадлежат, с одной стороны, самой реальности постижения, а, с другой стороны, самой реальности постигнутого. В первом аспекте идеи представляют собой составную часть постижения, а значит, философии интеллекта. Во втором аспекте они выступают конституентой самой реальности, а значит, метафизики. Границей между этими двумя аспектами служит именно общая актуальность: эта актуальность есть граница между философией интеллекта и метафизикой. Так как здесь я занимаюсь философией интеллекта, то выскажу об этих трех идеях только то, что необходимо для моих целей.

[190]

Итак, я буду рассматривать:

§ 1. Реальность.

§ 2. Реальное.

§ 3. Бытие.

### § 1. Реальность

[191] Как мы же неоднократно говорили, реальность — это, прежде всего, формальность инаковости того, что схвачено в чувствовании. И этот момент состоит в том, что схваченное пребывает в схватывании как нечто, что есть «в собственном смысле», «само по себе». Вещность, или реальность, есть формальность «самого по себе».

Это «само по себе» образует тот момент, согласно которому схваченное «уже» есть то, что схвачено. Это «уже» выражает формальное предшествование схваченного по отношению к его схваченности: *prius*. В силу этого формальность реальности помещает нас в схваченное как в реальность саму по себе, как таковую. Иначе говоря, с точки зрения чувствующего постижения

1) реальность есть нечто почувствованное; она есть формальность инаковости;

2) эта формальность есть «само по себе»;

3) она представляет собой нечто наиболее радикальное в самой вещи: саму эту вещь в ее пребывании «самой по себе».

Здесь для нас важна именно эта радикальность самой вещи. Что такое реальность как момент самой вещи?

Вопрос оправдан, потому что теперь мы говорим не о модуле предьявленности, а о том, что принадлежит самой вещи в ее радикальной «самости». Стало быть, «само по себе» составляет радикальность самой вещи как реальной, а не только как инаковости.

[192] И это — самое важное. Это важно потому, что можно было бы подумать, будто реальность совпадает с *существованием*. Будто нечто реально, если существует, а если не существует, то и не реально. Но это не так просто, как кажется. Конечно, несуществующее нереально, а существующее реально. Но вопрос не в этом. Здесь следовало бы спросить, реальна ли вещь потому, что суще-

ствуется, или она существует потому, что реальна. Вопрос оправдан, потому что вещь нереальна не только тогда, когда не существует, но и тогда, когда она не имеет определенных мет. Так вот, существование и меты относятся к содержанию реального. Разумеется, существование — не одна из мет этого содержания. Но вопрос не в этом. Потому что, даже не будучи метой, существование представляет собой момент, формально имеющий отношение к содержанию схваченного, а не — формально — момент его реальности. По этой же причине тот факт, что это содержание реально, есть нечто «предшествующее» его существованию и его метам. Только будучи реальной, вещь обладает существованием и метами. Поясним это.

Речь идет не о временном предшествовании; речь идет не о том, что вещь реальна до того, как будет существовать. Это было бы абсурдным. Речь идет не о порядке последовательности во времени, а о порядке формального обоснования. И тогда становится ясным, что реальность формально предшествует существованию. Существование подобает вещи «самой по себе»; реальная вещь есть существующее «само по себе». Что означает, что в реальной вещи момент существования имеет своим основанием момент реальности. Порой мы абсолютно точно говорим, что вещь обладает *реальным существованием*. «Реальное» означает, что это существование подобает вещи «самой по себе». Если бы это было не так, мы имели бы не реальность, а *призрак* реальности. Видимо, именно в этом — ключ к интерпретации метафизики Веданты. Существование — всего лишь момент реальности, а не наоборот, как если бы нечто было формально реальным потому, что было бы существующим. Формально реальность конституируется не существованием, а модусом существования: существованием в качестве «самого по себе». С этой точки зрения, мне все равно, как именно мыслится существование: как у св. Фомы, для которого существование есть акт сущности, или как у Суареса, для которого существование реально тождественно сущности. Иными словами, то, что мы называем «существованием», вовсе не есть нечто очевидное. Есть «существующая вещь»; но вовсе не очевидно, что

существование — это момент, реально отличный от мет. Способ сопряжения мет и существования в содержании схваченного — это тема метафизики; здесь мы не занимаемся этой проблемой. Единственное, что сейчас для меня важно, — это утверждение, что существование всегда имеет отношение только к содержанию схваченного, точно так же, как имеют к нему отношение его меты. И это несмотря на то, что, как мы сказали, существование может, строго говоря, и не быть метой. То, что формально схватывается чувствующим интеллектом как реальное, есть не «существующее», а то, что пребывает «само по себе». «Само по себе»: вот радикальный и формальный момент реальности чего-либо. Это момент, общий для чувствующего постижения и для реальной вещи: как момент постижения, он означает формальность инаковости; как момент реальной вещи, он есть «само по себе» в собственном смысле. Любая метафизика реальности, как реальности существующей и обладающей собственными метами, непременно должна опираться на самую формальность реальности: на «само по себе». Сопряжение этих двух аспектов общей актуальности подразумевает *grius* «самого по себе». Иначе говоря, «само по себе» есть не только модус, в котором схваченная вещь предъявляется нам, но и — по этой самой причине — конститутивный момент самой ее реальности как таковой.

[194] Такова идея реальности, взятая с точки зрения чувствующего интеллекта. Конципирующий интеллект прошел мимо этого момента «самого по себе» и обратился к метафизике реальности как существования. Но реальность есть нечто умно почувствованное в вещах: она есть «почувствованное», причем почувствованное «в» вещи. То, что таким образом почувствовано «в» вещи, есть некое предшествующее (*grius*) «в». Поэтому такое внутреннее предшествование составляет радикальный момент самой вещи.

Вещь, поскольку она определена в формальности реальности, есть конститутивно реальная вещь: есть реальное.

## Приложение шестое

**Соображения относительно формальности реальности**

Мы уже объяснили, что реальность заключается в формальности [195] «самого по себе». Именно этой формальностью формально (прошу простить мне этот повтор) конституируется реальность. Но было бы грубой ошибкой сводить к этой идее все те концептуальные разработки, которые, в дальнейшем своем движении, осуществило постижение реальности. Здесь не место рассматривать, пусть даже обобщенно, содержание этих разработок. Главное в том, что они не были произвольными, но определялись самим моментом впечатления формальности реальности. Стало быть, нам необходимо точно установить тот момент или те моменты впечатления реальности, которые являются, как таковые, определяющими для названных разработок. Такое установление не выходит за рамки анализа впечатления реальности, но ведет этот анализ не по пути постижения как такового, а по пути реальности. Вот почему здесь я ограничусь лишь указанием на эту тему.

Итак, момент впечатления реальности, которым определяются упомянутые мною разработки, — это момент трансцендентальности. Как мы уже видели в главе четвертой, трансцендентальность есть сама открытость формальности реальности, как таковой. Реальность есть некое «само по себе», и это «само по себе», как таковое, открыто как навстречу тому, что есть данная вещь в ее самотности, так и навстречу другим вещам. Речь идет не о понятийной открытости, а о такой открытости, которая, на свой манер, есть открытость физическая. Вот почему реальная вещь в силу своей реальности есть нечто большее, чем то, что она есть в силу обладания цветом, тяжестью, и т. д. Стало быть, это «большее» представляет собою момент, внутренним и конститутивным образом принадлежащий к структуре «самого по себе», как таковой. Как я тотчас же покажу, в этом пункте нужно избегать двух грубых ошибок. Первой ошибкой было бы считать это «большее» самым формальным модусом реальности. В таком случае «само по себе» было бы чем-то, что имеет основание в «большем». Но это невозможно. «Большее» [196]

всегда есть только момент «самого по себе», и поэтому оно всегда есть момент, который сам имеет под собою основание. Другой ошибкой, с противоположным знаком, было бы считать «большее» своего рода добавлением к реальности, к «самому по себе», — добавлением более или менее воображаемым. Но и это невозможно. «Большее» структурно и конститутивно принадлежит к «самому по себе» как таковому. Эти две ошибки — следствие непонимания того, в чем заключается сопряжение между «самим по себе» и «большим». Так вот, это сопряжение есть сама трансцендентальность формальности реальности.

Трансцендентальность реальна: как реальная, вещь есть нечто большее, чем то, что она есть как теплая или звучащая. Но это «большее», в свою очередь, есть «большее» реальности; поэтому оно есть нечто такое, что вписывается в «само по себе», как таковое. Трансцендентальность — это сама открытость формальности реальности как таковой; поэтому она «большее», чем реальность каждой вещи. Стало быть, «большее» основывается на «самом по себе» и есть момент «самого по себе», как такового, не будучи при этом внешним довеском к нему.

Вглядимся теперь, что конкретно представляет собой эта структура.

[197] Реальность — это открытая формальность. Поэтому реальности конститутивно присуще соответствие. Благодаря этому всякая вещь, будучи реальной, открыта из самой себя навстречу другим реальным вещам. Отсюда — возможность сочленения одних реальных вещей с другими. Наличие такого сочленения — факт, и не более чем факт. А вот то, что такое сочленение, если оно существует, основано на соответствии, — уже не просто факт, а внутренняя метафизическая необходимость. В таком аспекте трансцендентальной открытости момент реальности приобретает особый характер: речь идет о том, что в обиходе мы называем «силою положения вещей», и что формально представляет собой силу воздействия реального. Разумеется, мы говорим о силе не в смысле физической науки Лейбница и Ньютона; но это и в самом деле *sui generis* [своего рода] сила: сила принуждения. Мы говорим, что в силу положения вещей нечто должно случиться. Из этого примера

ясно видно, что эта *сила реальности* опирается на то, что формально есть реальность в ее силе воздействия: на «само по себе». Но это не довесок к реальности: это момент, который выражает соответствие самих вещей; это именно трансцендентальность. Эта идея силы положения вещей породила множество самых разных концептуальных разработок. Нет необходимости углубляться в их анализ; достаточно привести несколько примеров, чтобы показать, что все эти концептуальные разработки базируются на трансцендентальном характере силы реальности. Одна из самых старых и проблематичных разработок — идея судьбы, *μοῖρα* античной трагедии. Далее, сила реальности может интерпретироваться не только как судьба, но и как *природа*. Природа понимается здесь как внутренний момент силы реальности. Но эта сила может концептуализироваться и в другой форме. Она может концептуализироваться как *закон*, что характерно для науки Нового времени. Но в любом случае, будь то закон, природа или судьба, предметом этих разработок выступает нечто такое, что вписано в саму формальность реальности, а именно: сила реальности. Эта сила есть трансцендентальность самой открытости реальности как таковой. Реальность — не сила, но сила всегда представляет собой не что иное, как трансцендентальный момент реальности как таковой, трансцендентальный момент «самого по себе».

[198]

Но в трансцендентальной открытости имеется и другой аспект. Дело в том, что формальность реальности сама по себе есть такой момент, который первенствует перед содержанием каждой реальной вещи. Например, как я уже говорил, этот момент реальности есть момент овеществления; кроме того, он есть момент освоения, то есть момент, согласно которому то, что пребывает «само по себе», формально является «своим» и делает «своим» все, что подобает вещи: момент своести. Такое первенство имеет очень точное название: *власть*. Философия постепенно удаляла из своей сферы идею власти. Она вновь показывается только у Гегеля, но лишь в связи с философией объективного духа. На мой взгляд, «власть» — это не «сила», но чистое господство. Так вот, метафизическая власть есть господство реального именно как реального. Реальное, будучи таковым, обладает собственной властью: властью

реального. Власть — это господство момента реальности над всем ее содержанием. Реальные вещи — это не только внутренняя необходимость структуры их содержания, не только сила, с которой содержание воздействует на нас сообразно своей формальности; реальные вещи — это еще и трансцендентальные передатчики самой власти реального, передатчики господства формальности над содержанием. Таким образом, сила и власть — два разных измерения воздействия реальности, взятой в ее характеристике соответствия, в характеристике трансцендентальной открытости. Стало быть, речь идет не о мифическом понятии. Мифична не «власть» [poder], а та конкретная концептуализация власти, которую можно было бы точнее назвать «властностью» [poderosidad]. Миф состоит в том, чтобы мыслить власть реального как властность, мыслить реальность вещей как средоточие властностей. В свою очередь, эта идея разрабатывается в разных вариантах интерпретации. Один из них состоит в том, что властность понимается как одушевленность: это анимизм. Анимизм — не концептуализация вещей ни как власти, ни даже как властностей. Как раз наоборот, властность есть то, что делает возможным анимизм. Отсюда отчетливо видно, что как анимизм предполагает властность (не отождествляясь с нею), так и властность предполагает власть реального как измерения вещей, взятых как реальные вещи. Власть не имеет ничего общего ни с властностью, ни с одушевленностью. Власть есть трансцендентальный момент реального как такового. Она опирается на реальность, на «само по себе». В противном случае мы впали в бы в невысказанную мифичность. Но власть — и не просто довесок к реальности: она есть ее трансцендентально конститутивный элемент.

Сила реальности и власть реального — те два момента трансцендентального впечатления реальности, на которых базируется вся многообразная гамма последующих концептуализаций. Но сами по себе эти два момента формально даны в самом впечатлении реальности. Эти моменты — «само по себе», сила и власть — присущи любому впечатлению реальности, а значит, *любой* концептуализации реальности, на каком бы историческом уровне она ни находилась. Добавлю только, что заявлять о предшествовании силы и власти по отношению к «самому по себе» означает пре-

давать забвению это «само по себе». Внутри реальности речь идет не о том, что одни моменты могут преобладать над другими. Речь идет о том, чтобы однородно вписать их в «само по себе». Разве не это выразило, при самом рождении философии, знаменитое ἀρχή [начало /власть] Анаксимандра? [200]

Впечатление формальности реальности есть впечатление «самого по себе», трансцендентально открытого как сила и как власть.

## § 2. Реальное

Реальность есть формальность «самого по себе», которая определяется во впечатлении модусом формализации содержания, отличным от формализации посредством раздражимости. Как мы видели, формализация есть то, чем конституируется модус инаковости схваченного содержания; она есть автономизация этого содержания. Такая автономизация включает в себе два момента: независимость, автономию содержания по отношению к тому, кто его схватывает, и независимость схваченного по отношению к другим схваченным вещам, или то, что я назвал моментом замкнутости, вернее, моментом замкнутого единства схваченного. Так вот, когда эти два момента выступают моментами формализации реальности, то есть когда они выступают моментами «самого по себе», тогда автономизация, как независимость содержания и как замкнутое единство мет, приобретает особый характер: характер, совершенно которому схваченное оказывается *реальным*. Стало быть, то, чем является реальное, можно помыслить, только если исходить из формализации, то есть из чувствующего постижения. Оно есть нечто такое, что должно мыслиться как независимое и единое «само по себе». Что же такое это независимое и единое «само по себе»? [201]

1) Схваченные меты, будучи независимыми, «самими по себе», имеют собственную формальную характеристику: *конституцию*, конституцию реального. Конституция — это момент, согласно которому меты в каждом случае определяют форму и модус реального. Отсюда мы получаем первое свойство реального: оно конституционально. Речь идет не о теоретическом понятии, а о моменте [202]

схватывания реального во впечатлении. Содержание обладает способностью быть «самим по себе». И эта способность, как оказывается, есть способность конституироваться. Такая способность представляет собою то, что я называю достаточностью в порядке независимости, в порядке «самого по себе»: она представляет собой *конституциональную достаточность*. Так вот, поскольку реальное обладает конституциональной достаточностью, я называю его субстантивной реальностью, *субстантивностью*. Формально субстантивность означает конституциональную достаточность: достаточность для того, чтобы быть «самим по себе».

Такая способность в порядке конституциональной достаточности, то есть в порядке субстантивности, может быть самой разной. Реальный зеленый цвет, схваченный в самом себе, как таковым, есть некое «само по себе». Любая мета, схваченная — пусть даже мимоходом — в самой себе, как таковой, как мета реальная, уже обладает конституциональной достаточностью. Быть зеленым есть модус конституции реального, есть зеленая форма реальности. В свою очередь, реальное зеленое, будучи взято в самом себе, как таковом, обладает той самой конституциональной достаточностью, которая именуется субстантивностью. Я называю это *элементарной субстантивностью*, потому что она означает независимость одной-единственной меты. Это первичная и радикальная субстантивность, ибо всякая мета, мимоходом схваченная в себе самой, как таковой, есть то, что влагает в нас впечатление реальности, а значит, есть сама формальность реальности.

Но это не единственный и даже не самый общий случай. Ведь фактически дело почти всегда обстоит так, что схваченное содержание имеет не одну, а много мет, то есть представляет собой комплекс мет. Тогда все эти меты будут иметь одну и ту же, численно тождественную формальность реальности, которая «овеществляет» всю совокупность мет. Тогда численно одной реальностью будет уже не каждая мета в отдельности. Реальным, «самим по себе», [203] будут уже не отдельные меты, а только вся их совокупность. Способность конституировать реальное, то есть достаточность, будет присуща не каждой мете в отдельности, а только всей их совокупности; поэтому только она и будет обладать субстантивностью.

И эта совокупность есть нечто большее, чем просто совокупность: когда нечто таким образом схватывается, каждая его мета занимает определенное «положение» внутри совокупности мет. В силу этого каждая мета представляет собой не элемент «в» совокупности, а элемент *самой* совокупности: мету-«чего-то». Это означает, что всякая мета, как таковая, формально есть мета «чего-то». Я называю это *конструктивным состоянием*. Это значит, что каждая мета есть конструктивный момент «чего-то», а именно, есть мета совокупности. Речь идет не о каком-то таинственном сопряжении содержания одних мет с содержанием других, а о том, что каждая мета реальна в качестве меты лишь тогда, когда она пребывает в единстве с другими реальными метами, как таковыми. Тогда сама их совокупность будет уже не просто совокупностью, а позициональным единством, сконструированным из своих мет: тем, что я называю *системой*. Формализация смысла в чувствовании есть момент чувствующего постижения, которое совершается во впечатлении; в данном случае формализация состоит в комплексности. И то, что таким образом постигается во впечатлении, есть система. Иначе говоря, когда формализация мет, как комплексов, обладает формальностью «самого по себе», она приобретает характер *субстантивной системы*: системного единства. Единство системы есть конструктивное единство. Отныне конституциональная достаточность принадлежит только системе. Формализация в чувствовании служит основанием такого схватывающего постижения реальных вещей, в котором мы схватываем их не как «вещи» (и мы это сейчас увидим), а как единства системной субстантивности. Речь идет не о какой-то концептуальной разработке, а о тщательном анализе самого схватывания реального.

Даже если каждая мета, временно схваченная в себе самой, как таковой (например, меты протяженности и постижения, каждая из которых схвачена в самой себе, как таковой), временно обладает конституциональной достаточностью, вполне возможно, что при попытке образовать систему только из этих двух мет система окажется конституционально недостаточной. Следовательно, конституциональная достаточность одной меты и системы мет — не одно и то же. В книге «О сущности» я ради большей ясности говорил

[204]

почти исключительно о конституциональной достаточности систем. В них конституция, как очевидно, представляет собою модус единства системы. Момент достаточности конституирован тем, что система существует как замкнутая целостность. Но такое понятие конституции опирается на более радикальное понятие: понятие конституции как определения формы и модуса реальности. Субстантивность системы вовсе не составляется из субстантивностей ее мет. Напротив, для следствий, проистекающих из постигаемой актуальности этих мет, их субстантивность всегда имеет временный характер. Но это справедливо в отношении всех субстантивностей. Все они не более чем временные. Есть только одна строго системная субстантивность: субстантивность космоса. Повторяю: конституция — это определение модуса и формы реальности, которое совершается через меты. И эта конституция может быть элементарной или системной. А значит, и конституциональная достаточность есть либо элементарная, либо системная субстантивность.

2. Итак, реальное заключает в себе, во-первых, момент реальности («само по себе») и, во-вторых, момент автономизированного содержания. Так вот, эти два момента связаны друг с другом. Чтобы это увидеть, достаточно взглянуть в системную субстантивность. Повторяю еще раз: речь идет не о построении теоретических концепций, а о тщательном анализе всякого схватывания реального. В системной субстантивности единство системы конституирует ее *in* [«в»], ее *intus* [«внутри»], ее интериорность. Здесь интериорность означает не что-то скрытое под метами, а всего лишь само единство системы мет. Единство есть то, что превращает эти меты в *конструкт*: превращает «меты чего-либо» в систему. Сами по себе меты суть проекция единства как такового: они суть его *ex* [«из»], его *extra* [«вне»], его экстериорность. Таким образом, любая реальность есть *in* и *ex*, интериорность и экстериорность. Она интериорна, потому что представляет собой систему; и она экстериорна, потому что представляет собой проекцию на меты. Как система, всякая реальность интериорна; как проекция на меты, всякая реальность экстериорна. Это не два концептуальных момента, а два физических, описываемых в схватывании, момента

почувствованного конструкта. Проекция единства на меты имеет две стороны. С одной стороны, она есть *воплощение* единства в его метях, воплощение интериорности; и в этом аспекте меты суть *ex-structura* конструкта, внешняя структура *in*, внутреннего. Но, с другой стороны, эта интериорность, это *in*, *актуализируется* в тех метях, в которых воплощается. Воплощение и актуализация — не одно и то же. Так вот, те формальные соответствия, в согласии с которыми *in*, то есть единство системы, актуализируется во всех или в некоторых группах своих структурных мет, суть именно то, что я называю *измерением*: это актуализация интериорности системы, ее *in*, в экстериорности ее структуры. Таким образом, реальное есть *структурная и определенная в своих измерениях субстантивность*.

Я ссылаясь на системную субстантивность для ясности. Но все сказанное в равной мере относится и к элементарной субстантивности. Мета, схваченная в себе самой как реальная, обладает «численным единством» реальности. Актуализация этого единства в самой мете и есть измерение. Я называю ее измерением потому, что во всяком измерении устанавливается мера субстантивности. Каковы же эти измерения?

[206]

Если мы схватываем в постижении некоторую реальную вещь — например, камень, собаку, звезду, — то сама эта вещь пребывает в схватывании, во-первых, как целое, *totum*. При схватывании одной или нескольких мет — например, при схватывании собаки, — то целое, которое актуализируется в каждой мете или в группе мет, будет первым измерением субстантивности. Во-вторых, это целое, как я уже сказал, — не просто совокупность мет. Именно потому, что каждая мета, как таковая, есть «мета чего-либо», предполагаемая совокупность мет обладает *связностью* в своем собственном «чего-либо». Система пребывает актуализированной в каждой мете или в некоторой группе мет, как связанное целое. Наконец, в-третьих, этому связанному целому присуща своего рода «длительность», «прочность», в силу которой мы говорим, что оно способно *длиться*. Длиться означает здесь «продолжать быть». Субстантивность обладает этими тремя измерениями: целостностью, связностью и длительностью. Реальное «само по

себе» целостно, связно и длительно. Речь идет не о концептуальных построениях, а всего лишь об анализе всякого схватывания реального. Целостность, связность, длительность: вот три момента самого схваченного, взятого в его изначальном схватывании.

Субстантивность в ее измерениях: вот что такое реальное, с точки зрения чувствующего постижения.

[207] Классическая философия, как древняя, так и нововременная, подходила к проблеме реального с позиций конципирующего интеллекта. Так возникло представление о том, что реальное имеет полностью определенный характер. Парменид полагал, что постигаемое дано как *jectum* (κείμενον), «положенное»; отсюда возникла идея «атома» (у Демокрита). Аристотель сделал шаг вперед: постигаемое — это не *jectum*, а *sub-jectum* (ὑπο-κείμενον), «положенное-под», субстанция. Ее меты — это «акциденции»: нечто такое, что добавлено к субъекту и может быть помыслено только как сущее в нем. Философия Нового времени продвинулась еще дальше в этом направлении: постигаемое — это *jectum*, но не *sub-jectum*, а *ob-jectum*. Его меты суть объектные предикаты. *Jectum*, *subjectum*, *objectum*: вот три характеристики постигаемого реального, как оно видится конципирующему интеллекту.

Но для чувствующего постижения реальность — не *jectum* (ни как *subjectum*, ни как *objectum*). Реальное — это то, что обладает формальностью «самого по себе», будь то мета или система мет, почувствованных в их реальности. Реальное — не «вещь», а нечто «в собственном смысле», будь оно вещью ли нет. В отличие от конципирующего интеллекта, видевшего в реальном субстанциальность и объектность, чувствующий интеллект видит в реальном субстантивность. Поэтому меты — не акциденции, присущие («ин-герентные») субстанциальному субъекту, и не предикаты некоторого объекта, а конституционально связанные («ко-герентные») моменты в сконструированной субстантивной системе.

Вот что такое реальное, с точки зрения чувствующего интеллекта. Но этим проблема не исчерпывается. Когда я противопоставлял раздражитель и реальность, я говорил о том, что тепло не только греет, но и «есть согревающее». Таким образом, мы имеем не только *реальность* как некое «само по себе», и не только

*реальное*, данное в качестве субстантива для «самого по себе». Здесь еще появляется этот тонкий термин: «есть». Появляется эта идея самого *бытия*. Реальное «само по себе» есть. Именно это мы должны теперь прояснить.

#### Приложение седьмое

### О реальном и его реальности

Речь идет о понятиях и проблемах, которые находятся на стыке [209] между исследованием постижения и исследованием реальности. Поэтому последующие соображения порой выходят за рамки чистого анализа акта чувствующего схватывания реального.

Реальное имеет свои конституциональные меты. Будучи реальными, эти меты почти всегда образуют комплексы, то есть замкнутые единства, независимые от того, кто их воспринимает, в своей формальности реальности, то есть в формальности «самого по себе», «в собственном смысле».

Как замкнутые системные единства, меты обладают типом замкнутости, который является общим для всех людей. Перед всеми людьми реальные системы предстают в одном и том же аспекте: как вещи, относительно независимые друг от друга в силу своих мет. Такое положение дел обязано своим существованием структурам чувствования. Если бы это было не так, системные единства радикальным образом отличались бы от тех, которые мы в действительности воспринимаем. Если бы мы видели цвета и формы вот этого дерева при помощи другой сетчатки, мы могли бы воспринимать их, к примеру, как потоки фотонов или электромагнитные волны; и то, что мы называем деревом, не имело бы, как система, того характера, какой оно имеет теперь в нашем чувственном восприятии. Я называю это *гомогенизацией* систем. Гомогенизация детерминирована структурами формализации. Благодаря им мы вместо фрагментов космоса схватываем независимые «вещи».

Далее, эти системы ограничены определенным коэффициентом [210] инвариантности. Не то чтобы меты вообще не варьировались; но система обладает относительной инвариантностью, в силу ко-

торой мы говорим, что воспринимали одну и ту же вещь. Речь идет не просто о *постоянстве* воспринятого, то есть об инвариантности мет: феномене, который, как известно, свойствен также и животным. Чего животное не воспринимает, так это тот тип «реального постоянства», который мы назвали *то-же самостью*. Формально то-же-самость есть реальное тождество системы, схваченной в процессе чувствующего постижения в инвариантной структуре ее системы мет.

Гомогенность и то-же-самость — две характеристики системы мет как замкнутой системы. Но гораздо более важны и значимы различные типы независимости реального — постольку, поскольку эта независимость определяется системой мет, то есть поскольку эти системы независимы «в собственном смысле».

Во-первых, в силу своей конституции каждая мета или каждая система мет образует некую *форму реальности*. Зеленый цвет — это зеленая форма реальности. Таким образом, конституция есть конкретная форма единства реального; иначе говоря, форма того, что есть «в собственном смысле».

Во-вторых, есть и еще кое-что. Содержание конституирует не только форму реальности, но и модус реальности. Звезда, железо, медь, дуб, собака, человек, и т. д., как формы реальности, различаются между собой лишь собственной конституцией, то есть характером своих мет, конституцией мет. Но между этими реальностями пролегает и гораздо более глубокое различие. Реальное — это «само по себе». Так вот, в приведенных примерах непосредственно видно, что эти реальные вещи различаются не только своими метами, но также — и прежде всего — тем способом, каким эти меты являются для них «своими», принадлежат субстантивности. Иначе говоря, они различаются модусами реальности, модусами субстантивности. Так, железо и медь хотя и различны конституционально, а значит, представляют собой разные формы реальности, тем не менее обладают одинаковым модусом субстантивности: их субстантивность состоит в том, что они просто «имеют в собственности» свои меты. Это «иметь в собственности» есть то, что затем концептуализируется как «собственное свойство». В чувствующем постижении то, что имеется «в собственности», вовсе не состоит

формально в том, чтобы быть «собственным свойством», как это понимают в конципирующем постижении. Наоборот, бытие в качестве «собственного свойства» базируется на чувствующем восприятии того, что находится «в собственности».

Со своей стороны, каждое животное обладает собственной конституцией, а значит, собственной формой реальности. Но, тем не менее, все они обладают одинаковым модусом реальности, отличным от «чистого имени в собственности». Животное обладает независимостью и тем специфическим контролем над средой, который в значительной мере опирается на чувствование. В чувствовании живое существо более или менее рудиментарно ощущает себя как некое  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  [«сам»]. Чем меньше у животного, в зоологической последовательности, *primordium* [начала], тем богаче оно самостью,  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ . Это иной модус реальности, нежели простое обладание метами в собственности; это новый модус реальности, который мы называем жизнью. Жизнь — это не «само-движение», как имели обыкновение говорить со времен греков; жизнь — это модус «само-обладания», то есть способ реально быть и ощущать себя самим,  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ . Здесь речь идет не о конституции как форме реальности, а о том, что система как таковая, в своей собственной независимости, есть то, чем конституируется радикально формальный момент животного. Человеку присущ еще более фундаментальный модус реальности. Человек не только есть нечто такое, что владеет самим собой, не только некое  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ , но  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ , пребывающее иным способом: не просто в качестве собственной субстантивности, но в качестве своей собственной реальности, как таковой. Простое  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  состоит в том, чтобы принадлежать себе в силу системности своих мет. Но применительно к человеку речь идет об  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ , которое принадлежит себе не в силу системности своих мет, а — формально и тавтологично — в силу самого своего характера реальности. Оно принадлежит самому себе как реальность: как *личность*. Личность есть формальная и тавтологичная реальная своесть.

Таким образом, множество форм реальности может иметь один и тот же модус реальности. И этих модусов, как мы только что видели, насчитывается три: иметь в собственности, обладать собой,

[212]

быть личностью. Модусы связаны друг с другом; каждый последующий модус включает в себя предыдущий. Только в силу того, что реальное обладает некоторыми определенными метами, оно может быть αὐτός, быть живым. И только в силу того, что человеческое живое существо является живым и обладает некоторыми определенными свойствами — например, интеллектом, — оно может быть личностью. Но ничто из этого не препятствует модусу реальности быть чем-то отличным от формы реальности.

Но есть и еще кое-что. Реальное не просто независимо в своих метаметах и модусе их реальности. Каждая реальная вещь представляет собой к тому же момент простой и абсолютной реальности; иначе говоря, она реальна в мире, обладает мирской реальностью. Этот мирской характер есть соответственная открытость впечатления реальности как чистой и простой реальности. Поэтому мы постигаем в чувствовании реальное как утвержденное в мире. Так вот, имеются разные *формы утверждения в реальности*. Все вещи, как живые, так и неживые, суть части мира. Стало быть, их утверждение в реальности совершается по тому способу, который я называю *интеграцией*. Человек тоже причастен этому способу утверждения, но дело им не ограничивается. Потому что человек, будучи личностной реальностью, не просто является формально и тавтологично «своим» в качестве реальности, но и является своим «перед лицом» всего реального. Это своего рода обратное движение к миру, но лицом к миру; своего рода стояние лицом к лицу с миром. Поэтому человек ощущает себя в реальности относительно свободным от всего прочего, то есть относительно «абсолютным». Он не составляет части мира, но пребывает в мире, причем пребывает, отстраняясь от него в своей собственной реальности. Таким образом, человек, как личностная реальность, утверждается в мире не путем интеграции, а, если можно так выразиться, путем *абсолютизации*. Вопреки Гегелю, полагававшему, что индивидуальный дух — это лишь момент объективного духа, следует заявить, что человек ни во что не интегрирован: ни как физическая часть, ни как диалектический момент. Конечно, в некоторых аспектах своей реальности личность интегрирована в мир — например, своим телом. Но это же самое тело, будучи взято как тело личностное,

трансцендентно любой интеграции: тело имеет личностный характер, но имеет его, говоря в формальном и точном смысле, не как организм или слаженная система, а как принцип актуальности. В свою очередь, эта абсолютность базируется на трансцендентности, на чем-то таком, что, имея начало (в качестве организма) в мире, при всем том пребывает в нем как трансцендентное миру, то есть имеет характер относительного абсолюта. Такая относительность, будучи моментом абсолюта, не поддается интеграции; вернее, она поддается ей лишь относительно. Вот почему возможное единство людей не имеет ничего общего с интеграцией. Люди могут быть обращены к другим людям только таким способом, какой принадлежит исключительно людям; а именно, «не-личным» способом. Все прочие реальности не не-личны, а без-личны. Только личности могут быть неличными. И поэтому, в отличие от единства других вещей, которое, в силу их безличности, представляет собой интеграцию, единство людей в первую очередь представляет собою «социум»: социум — это единство с другими людьми, взятыми неличностно, то есть лишь постольку, поскольку они суть другие. Но люди не просто ведут себя как личности, то есть как относительно абсолютные реальности; они к тому же обладают высшим типом единства, нежели просто социум. А именно, они способны вступать в «личное общение» с другими личностями, как личностями. Все это я упоминаю только в качестве иллюстрации, потому что сама по себе эта тема относится к исследованию человеческого способа утверждения в реальности.

[214]

Утверждение в реальности радикальным образом дано во впечатлении реальности. Отсюда следует, что реальность, как таковая, есть не просто понятие, а физическое утверждение в реальности. Разумеется, у меня есть понятие реальности как таковой, но это понятие никогда не является первичным. Первично и радикально только «само по себе», которое есть момент реальности как таковой. И этот момент представляет собой «утверждение» в реальности, в «самом по себе». Этот момент схватывается в чувствующем постижении; именно потому первичным будет не понятие, а нечто предшествующее любому понятию. Для конципирующего интеллекта тот факт, что нечто является просто и безусловно

- реальным, означает лишь то, что мы имеем дело с частным случаем реальности. Но для чувствующего интеллекта быть просто реальностью означает «быть утвержденным» в реальности. Стало быть, реальность, как таковая, есть физический момент реального, тот момент, который я назвал утверждением. И эта реальность, в которой утверждается всякая реальная вещь, представляет собой не предметную область понятия реальности, а физическую формальность реальности, схваченную во всяком чувствующем постижении. Именно потому, что эта формальность, как мы видели,
- [215] конститутивно открыта, само утверждение способно принимать разные формы. Иными словами, реальность, как таковая, есть момент, физически открытый для разных способов утверждения. Фактически такая открытость динамична. В реальном, как таковом, в самом деле имел место динамичный прогресс, потому что прогрессировало утверждение в реальности. Мы не знаем, предстоит ли этому динамичному прогрессу продвинуться еще дальше. Эта проблема выходит за рамки нашего нынешнего исследования. Но в принципе реальность, как таковая, есть нечто такое, что продолжает оставаться открытым.

### § 3. Бытие реального

- [217] Противопоставляя реальность и раздражимость, я настаивал на том, что в обоих случаях речь идет о формальности инаковости. Чтобы пояснить это, я привел банальный пример. В качестве инаковости раздражителя тепло есть то, что мы выражаем в высказывании: «Тепло греет». Когда же мы хотим выразить инаковость реальности, то говорим: «Тепло есть греющее, есть теплое». В этом примере мне было важно представить, как очевидное, различие между этими двумя формальностями инаковости. В раздражимости тепло формально принадлежит к процессу чувствования животного. Оно есть его знак и, следовательно, речь идет о знаковой принадлежности. Но тепло, взятое как реальность, есть нечто такое, чему тепловые свойства принадлежат «сами по себе»; оно есть греющее. Эти два высказывания выражают противостояние двух модусов предъявленности схваченного. Второе высказывание (тепло «есть гре-

ющее») выражает такой модус предьявленности, который превосходит простую предьявленность: сказать, что тепло «есть теплое», или есть греющее, означает такой способ предьявленности, согласно которому предьявленная реальность есть момент *prius* [предшествования] предьявленного, то есть момент предьявленного как реального самого по себе, а не только его предьявленности. К этой реальности принадлежат «сами по себе» тепловые свойства тепла: тепло есть теплое еще прежде того, как быть предьявленным. Но тогда мы сталкиваемся с тем, что схваченное, то есть тепло, выражается не одним термином, а двумя. Поскольку тепловые свойства принадлежат ему в собственном смысле, «сами по себе», мы говорим, что тепло обладает реальностью само по себе. Но, с другой стороны, мы употребляем и другой термин: мы говорим, что тепло «есть» греющее. И здесь вступает в действие не только реальность тепла, но и то, что обозначается глаголом «есть», а именно, бытие тепла. Это ставит нас перед проблемой различия между теплой реальностью и бытием в качестве теплового; иначе говоря, перед проблемой различия между реальностью и бытием. Мы уже видели, в чем состоит реальность: она состоит в «самом по себе». Теперь же мы должны пояснить, в чем состоит то, что мы называем бытием.

[218]

Идея реального всегда осмыслялась по модели рассудка, то есть по модели конципирующего интеллекта. Так вот, конципирующий интеллект по самой своей сути базируется на интеллекте чувствующем, что полностью изменяет эти две идеи — идеи реальности и бытия. Реальность не есть нечто постигнутое рассудком; она есть нечто почувствованное: формальность «самого по себе», свойственная постигнутому как таковому и предшествующая его предьявленности во впечатлении. Так же и *бытие*, прежде чем постигаться рассудком в реальной вещи, *схватывается в чувствовании* этой вещи. В чем же состоит это схватывание в чувствовании?

Бытие представляет собою нечто гораздо более радикальное и сложное, нежели простое «есть», о котором мы говорим.

А) Во-первых, бытие — это прежде всего *актуальность*. Мы уже видели, что актуальность не тождественна *актности*. Акту-

альное и актуальность означают «быть предъявленным», но не как предъявленное, а как «быть». Быть предъявленным «из самого себя», а не в качестве простого внешнего именованя. Наконец, это означает быть предъявленным из самого себя «в силу своей реальности», и лишь постольку, поскольку предъявленное реально. В единстве этих трех моментов («быть», «из самого себя», «в качестве реального») и состоит радикальная актуальность реального. Я говорю «радикальная», потому что реальное имеет много актуальностей; но среди них есть одна, которая первична и радикальна:

[219] та, о которой я только что сказал. Где же имеет место такое бытие предъявленным из самого себя в качестве реального? Очевидно, то, в чем реальное — будучи реальным и в качестве реального — является актуальным, есть простое и безусловное соответствие миру. Реальное открыто как реальность, открыто миру. И быть предъявленным в мире означает обладать актуальностью в нем. Такова первичная и радикальная актуальность реального. Так вот, чистая актуальность реального в мире есть не что иное, как бытие. Бытие — это актуальность в мире. Тогда реальное оказывается не просто реальным, не просто мирским. Оно есть такое реальное, которое предъявлено в мире, но лишь постольку, поскольку оно в нем предъявлено. Это и есть бытие. Приведем пару примеров. Формально они не принадлежат к области непосредственного анализа первичного схватывания реальности, но иллюстрируют то, о чем я веду речь.

Дуб — это дуб, и ничего более: такова его реальность. Как мы видели, этой реальности, с ее формой и модусом, присущ свой способ утверждения в мире. Все это, как я говорил, принадлежит к реальности дуба. Но бытие дуба нужно искать в другом направлении. Утверждение в мире «делает» (если позволено употребить это слово) дуб чистой и безусловной реальностью. Но такое утверждение дуба в мире как бы обращается в возвратном движении на сам утвержденный в мире дуб, как целое (с его такостью, его формой и его модусом), причем обращается совершенно определенным образом. А именно, такое возвратное движение делает дуб не дубовой реальностью (ведь он уже был ею); оно делает дуб, утвержденный в мире как реальный, *предъявленным* в мире исключительно в

силу того, что он в нем утверждён. Именно такая предъявленность и есть бытие. Такое возвратное движение настигает дуб во всех его аспектах: в его такости, его форме и его модусе реальности. «Такая реальность» превращается в «быть таким». То же самое происходит с формой и модусом: они превращаются в «быть формой» и «быть модусом». Следовательно, это «быть» есть не концептуальный, а физический момент, — но физический момент реальности. Это я и хотел выразить в идее обратного движения. Если бы дуб умел говорить, он бы сказал: «Я утверждён в реальности как дуб». Именно это высказывает человек, когда произносит: «Я утверждён в мире как личностная реальность». В человеке обратное движение превращает его личностную реальность в «я». «Я» — не реальность личности, а ее бытие. Эта фраза означает не только: «Я есмь это или то», но и: «Это или то есть я». Здесь «я» выполняет строго эмфатическую функцию: это я есмь это или то. Так происходит не потому, что человек способен это высказать. Наоборот, он способен это высказать потому, что, в конечном счете, он именно таков. «Я» — это превращение, в обратном движении, простой реальности в реальность личностную, которая утверждена в первой реальности. Конечно, дуб не может этого высказать, но он, вне всякого сомнения, обладает «бытием в качестве такого». «Быть таким» — это и есть актуальность. Бытие таким конституирует реальность дуба постольку, поскольку он предъявлен в мире. В этом формально и заключается бытие. Таким образом, бытие, несомненно, есть нечто рудиментарное в камнях, в дубе, в собаке. Где оно не рудиментарно, так это в человеке, чья личностная реальность актуальна в мире как «бытие в качестве 'я'». В прочих реальностях бытие — самая рудиментарная из мирских актуальностей. Но оно всегда подобает реальной вещи.

Поэтому бытие есть нечто независимое от любого постижения. Даже если бы не было постижений, было бы — и есть — бытие.

В) Во-вторых, поскольку всякая актуальность является «последующей» по отношению к актности, оказывается, что «бытие» есть нечто последующее по отношению к реальности. Иными словами, бытие, будучи актуальностью, есть нечто позднейшее, неже-

ли реальное: речь идет о *бытии как о позднейшем*. Этот характер бытия как позднейшего имеет собственную формальную структуру: темпоральность. Конечно, не всякое позднейшее темпорально; но то позднейшее, о котором мы здесь говорим, — бытие как позднейшее, — темпорально. Темпоральность не есть структура, основанная на позднейшем, и позднейшее не есть нечто основанное на темпоральности. Речь идет о том, что сама структура *этого* позднейшего формально представляет собою темпоральность. Иначе говоря, темпоральность составляет сущностный характер бытия как позднейшего. Реальное «есть». Эта актуальность состоит, во-первых, в том, что вещь «уже-есть» в мире, а во-вторых, в том, что она «еще-есть» в мире. Вот почему «быть» всегда означает «быть уже и еще»: это и есть темпоральность. Речь идет не о трех *фазах* хронологического протекания, а о трех структурных *facies* [аспектах] самого бытия как позднейшего. Внутреннее единство этих трех *facies* выражено в герундии «*estar siendo*» [«пребывать сущим», «длиться в бытии»]. Этимологически он [герундий глагола «быть», «*ser*», то есть «*siendo*»] представляет собой причастие настоящего времени и означает «быть актуально предъявленным в мире». Его адвербиальным выражением служит наречие «в то время как». Быть всегда означает только это: быть «в то время как». Об этом я подробнее высказался в работе «*Дескриптивное понятие времени*» («*El concepto descriptivo del tiempo*», *Realitas II*, 7 — 14).

Тем самым устраняются две возможные ошибки, о которых я хочу прямо предупредить. Первая ошибка заключалась бы в том, чтобы считать позднейшее чем-то хронологически последующим. Это не так, потому что позднейшее — не последующее во времени, а чисто формальное последующее, то есть чистая темпоральность. И эта темпоральность обладает не трехфазовой структурой, а модальным единством трех *facies*. Другой ошибкой было бы считать, что бытие, как позднейшее, есть нечто акцидентальное по отношению к реальному, некий довесок к реальности. Но это абсурдно, потому что бытие представляет собой актуальность в мире, и эта актуальность подобает реальному «самому по себе». В таком случае позднейшее означает просто тот факт, что реальность, не будучи формально бытием, тем не менее, позднейшим образом и «сама

по себе», есть бытие. Свойство быть позднейшим принадлежит реальному «самому по себе». В самом деле, пребывание в мире, как мы видели, есть конститутивное трансцендентальное измерение впечатления реальности; и поэтому актуальность в мире не является довеском к реальности. Эта актуальность принадлежит — более того, должна принадлежать — реальному «самому по себе»: оно «есть», потому что оно есть «реальное». Если угодно, реальность не есть бытие; но реальность «реально есть». Именно это я хочу сказать, когда говорю, что реальность — это не *esse reale* [реальное бытие], но *realitas in essendo* [реальность в бытии].

Так как реальное — это субстантивность, оказывается, что именно субстантивность есть то, что обладает бытием. Бытие — это бытие субстантивности. Речь идет не о том, что обычно называют «субстантивным бытием». Нет никакого субстантивного бытия, потому что само бытие не имеет никакой субстантивности. Субстантивностью обладает только реальное. Я очень скоро вернусь к этому пункту. Итак, нет «субстантивного бытия»; есть только «бытие субстантивного», то есть субстантивность *in essendo*, в бытии. Именно пребывание реальности «в бытии» и есть бытие субстантивности.

Такой позднейший характер бытия существенно важен. Именно благодаря ему реальность не является модусом бытия. Дело обстоит прямо наоборот: бытие есть позднейшая актуальность реального. Бытие — это нечто *основанное* на реальности, на актности реального. Именно эта основанность и есть позднейшее. Вернемся к примеру, приведенному несколькими страницами ранее: тепло есть греющее. Это «греющее» имеет два значения. Во-первых, оно означает, что тепло обладает греющей реальностью. «Греющее» означает в таком случае, что тепло — это форма реальности: греющая реальность. С этой точки зрения, согреть означает согреть вещи. Но это слово может означать и нечто другое. «Быть греющим» может означать, что согреть — это способ пребывания в мире. В таком случае речь идет не о согревании вещей, а о пребывании в мире через согревание. Так вот, эта актуальность тепла в мире, выраженная в согревании, и есть бытие. Здесь речь идет не о форме реальности, а о форме бытия. В этом и состоит все различие

и единство между реальностью и бытием: все реальное непременно «есть», но «есть» потому, что оно уже есть «реальное».

Это возвращение к приведенному примеру — не просто иллюстрация к нашему изложению, но нечто большее. Оно означает возврат к главному пункту: бытие — это не что-то схваченное разумом, а нечто почувствованное. Вот что важнее всего.

С) Что означает почувствованное бытие? Бытие — это позднейшая актуальность реального. И так как само реальное почувствовано, наш вопрос состоит лишь в том, чтобы понять: каким образом, чувствуя реальное как таковое, мы уже чувствуем его бытие? Формальным конечным объектом чувствующего постижения всегда выступает реальность, и только она. В силу этого реальность непосредственно постигается в чувствовании сама по себе, как впечатление реальности. Так вот, эта реальность, схваченная во впечатлении, позднейшим образом «есть». Стало быть, ее позднейший характер «со-чувствуется» в чувствовании реальности. Способ чувствовать позднейший характер бытия в умном постижении состоит в «со-чувствовании». Этот позднейший характер чувствуется не непосредственно, а опосредованно. Если угодно, реальность чувствуется *in modo recto* [прямо], а позднейший характер бытия — *in modo oblicuo* [косвенно]. Эта косвенность и есть то, что я назвал «со-чувствованием». Чувствуя реальное как таковое *in modo recto*, я со-чувствую *in modo oblicuo* его физически и реально позднейший характер. Со-чувствованное — это бытие. Поэтому бытие со-чувствуется во впечатлении вместе с чувствованием реальности. Речь идет не об акцидентальном со-чувствовании, а о со-чувствовании, которое по необходимости имеет физический и реальный характер, потому что именно реальность и есть то, что «есть» само по себе. Вот почему, когда мы чувствуем схваченное «само по себе», мы во впечатлении со-чувствуем его «пребывание в бытии». Впечатление реальности — это трансцендентальная открытость миру, и поэтому абсолютно необходимо, чтобы, чувствуя во впечатлении реальное, мы чувствовали и то, что это реальное пребывает в мире. Это и есть *почувствованное* бытие. Таким образом, физическое, но косвенное схватывание бытия принадлежит к самому схватыванию реального. Это означает *косвенность бытия*.

Актуальность, позднейшесть, косвенность: вот три структурных момента бытия. Таким образом, бытие первично и радикально представляет собой почувствованное бытие. Такова идея бытия, если взять ее с точки зрения чувствующего интеллекта.

Классическая философия подходила к проблеме бытия с точки зрения того, что я назвал конципирующим интеллектом. В нем постижение приравнивается к «разумению», а разумение заключается в постижении того, что нечто «есть». Таков был исходный тезис Парменида и Платона; и это придавало особый характер европейской философии. Но конципирующий интеллект конститутивно базируется на интеллекте чувствующем. Отсюда проистекают существенные различия в трактовке проблемы, о которой я веду речь.

а) Прежде всего, имеет место глубокое различие в самом подходе к проблеме. Опираясь на Парменида, Платон и Аристотель растворили постижение в логосе. Страницами выше я назвал это *логизацией постижения*. Но дело не только в этом. Дело в том, что тогда само постигнутое заключается в «бытии». Отсюда следует, что реальность — не более чем модус бытия: модус, безусловно, фундаментальный, но всего лишь модус, — а именно, модус *esse reale* [реального бытия]. Иными словами, реальное формально есть сущее: реальность — это сущее. Я называю это *онтизацией реальности*. Таким образом, логизация постижения и онтизация реального сближаются друг с другом: «есть» применительно к постижению представляет собой глагол «есть» в утвердительном высказывании, а применительно к постигнутому имеет онтический характер. Такое сближение в значительной мере определило направление развития европейской философии. Но с точки зрения чувствующего постижения проблема стоит иначе. Логос опирается на чувствующее схватывание реального, то есть на чувствующее постижение. Поэтому задача не в том, чтобы «логизировать» постижение, а в том, чтобы, как я сказал, «интеллектуализировать» логос; иначе говоря, превратить логос в позднейший модус изначального схватывания реального. Формальным конечным объектом постижения выступает не «есть», а «реальность». И тогда оказывается, что не реальность представляет собою модус бытия, а бытие — это нечто позднейшее по отношению к самой реальности. В силу

этого, как я сказал несколькими страницами ранее, имеет место не *esse reale* [реальное бытие], а *realitas in essendo* [реальность в бытии]. Нужно не онтизировать реальность, а придать реальности онтически позднейший характер. Позднейший характер логоса идет «рука об руку» с позднейшим характером самого бытия.

b) Отправляясь от позиций конципирующего интеллекта, нельзя было прийти к выделенной идее самого сущего. Я повторю уже сказанное ранее, но это необходимо для большей ясности. Такое положение дел очевидно уже у Аристотеля. Он говорит нам, что «сущее» (ὄν) имеет много значений. Фактически их восемнадцать: сущее в смысле истинного и ложного, в смысле действительности и возможности, в смысле сущностного и акцидентального бытия, в смысле бытия в качестве акциденции (девять модусов бытия в качестве акциденции) и бытия субъектом, или субстанцией, в котором этот субъект представляет собой либо материю, либо форму, либо нечто составленное из того и другого. Конечно, такая градация позволила Аристотелю рассмотреть проблемы первой философии с достаточно высокой, на его взгляд, степенью строгости. Но было бы напрасным спрашивать его, что же он, в конечном счете, понимает под сущим. Он неизменно приводил бы в ответ свои восемнадцать значений, связанных между собой лишь смутной и приблизительной аналогией, восходящей к той идее Парменида, что сущее (ὄν) есть некое κείμενον [положенное], *jectum*. Просто Аристотель, логизировав постижение, понял это *jectum* как *sub-jectum* (ὑποκείμενον, субстрат), что не больно-то прояснило вопрос. Аристотель так и не выпутался из этой сети понятий.

В сложившейся ситуации некоторые средневековые философы пришли к выводу, что нет единого и выделенного понятия сущего. Вообще говоря, они полагали, что реальность — это существование, и понимали существование либо как *акт* существующего (св. Фома), либо как *модус* существующего (Дунс Скот). Но в обоих случаях сущее мыслилось как существующее: либо как действительно существующее, либо как существующее в возможности. Однако с точки зрения чувствующего интеллекта дело обстоит иначе, потому что, как мы видели, реальность — это не существование, а бытие в качестве «самого по себе». Другими словами, речь

идет не об акте существования и не о способности к существованию, а о том, что предшествует любому акту или любой возможности: о «самом по себе». Реальное — это существующее «само по себе» и способное существовать «само по себе». Реальность — это формальность, тогда как существование касается лишь содержания реального. Но в таком случае реальное — это не сущее, а то, что пребывает в качестве «самого по себе», как такового. Только будучи реальным, реальное обладает позднейшей актуальностью в мире. Эта актуальность есть бытие, а реальное в этой актуальности есть сущее. Реальность не есть сущее; она обладает своей сущестью «сама по себе», но обладает ею лишь позднейшим образом. Формально же реальность не является сущестью.

Философия Нового времени несколько модифицировала средневековую концепцию: она осуществила *объективацию сущего*, *объективацию esse reale*. Представленная в разных формах, эта идея становится базовой идеей нововременной философии. [227] Объективация сущего, которая берет начало в *esse obiectivum* — объективном бытии — Генриха Гентского (XIV в.), стала центральной идеей у Декарта, для которого мыслимое, как он буквально говорит нам, есть не *formaliter reale* [формально реальное], а *realitas obiectiva* [объективная реальность] («Размышления о первой философии» III, а также первое и второе возражения). Для Канта и Фихте «быть» означает быть объектом, быть положенным в качестве объекта. Отсюда делается вывод, что реальность — это не сущестъ, а объектность. Но это невозможно, потому что даже если согласиться с таким неприемлемым отождествлением бытия и объектности, существо объекта, тем не менее, заключается не в его «положенности», а в его «актуальности» в постижении. Если же говорить о бытии как об интенциональном полагании или как о раскрытии, то интенциональное полагание и раскрытие — не более чем модусы актуальности, модусы *быть* положенным, *быть* интендированным, *быть* раскрытым.

Вот почему сама идея сущего страдает в конципирующем постижении изначальной ущербностью. Реальность — это не сущее, а формальность «самого по себе». Реальное есть сущее только как актуальность в мире.

с) Наконец, бытие, о котором нам говорят, — это бытие, как оно понимается в концепцирующем постижении: *помысленное бытие*. Так вот, первичным и радикальным образом бытие представляет собой не что-то помысленное, а *почувствованное*: речь идет о косвенности чувствующего схватывания бытия. Старый тезис Парменида канонизировал противостояние между постижением и чувствованием, которое легло бременем на всю историю нашей философии. Но такого противостояния, как мы видели, не существует. Постигать означает схватывать реальное, и это схватывание является чувствующим. Бытие — это не более чем косвенный момент схваченного во впечатлении реальности. С точки зрения концепцирующего интеллекта, постигнутое *in modo recto* есть «бытие». Отсюда, как полагают, следует, что косвенное — это схватывание реального: то, что можно было бы назвать *косвенностью реального*. И здесь, на мой взгляд, коренится основной изъян европейской философии в данном вопросе (естественно, только в данном вопросе). Помысленное бытие, взятое в самом себе, как таковом, всегда есть только человеческое выражение бытия, косвенным образом почувствованного во впечатлении реальности.

[228]

Итак, мы рассмотрели уже два из трех пунктов, которые я намеревался рассмотреть. Первым шел вопрос: в чем состоит чувствующее постижение как таковое? Вторым шел вопрос о характере постигнутого в чувствовании. Теперь мы должны приступить к третьему и последнему вопросу: что такое реальность «в» чувствующем постижении.

### Глава седьмая

## **Реальность в чувствующем постижении: реальная истина**

[229]

В главе пятой мы выяснили, что постижение — это чистая актуализация, и проанализировали, что значит быть чистой актуальностью. Актуальность — это не актность, то есть не акт, потому что она не добавляет и не отнимает ни одну из физических мет,

конституирующих реальное. Но, несмотря на то, что актуальность не есть акт, она представляет собой, как я говорил, физический момент реального. Тогда неизбежно встает вопрос о том, что именно этот момент добавляет к реальному. В самом деле, актуальность — не пустой момент, если можно так сказать, но момент, обладающий собственной структурой, которая определяется тем, в чем реальное оказывается чистой актуальностью. То, что актуальность добавляет к реальному, есть именно это «в постижении». Что такое постижение и что такое реальность, мы рассмотрели в двух предыдущих главах. Теперь же мы должны исследовать, что такое реальность «в» постижении. Мы сделаем это в два последовательных этапа:

§ 1. Что формально представляет собою это «в», которое относится к постижению? Другими словами, что формально представляет собою тот факт, что реальное становится чистой актуальностью «в» постижении?

§ 2. Каковы структурные моменты этого «в»? Они суть измерения *реальной истины*.

### § 1. Реальная истина

Реальная вещь схватывается, как реальная, в самой себе как таковой: она «сама по себе» есть то, что она есть. Поскольку этот момент формальности, будучи *prius*, предшествует вещам, оказывается, что реальность не заключается формально в том, чтобы постигаться, и отнюдь не исчерпывается этим. Именно потому, что, постигая, мы постигаем то, что в самом деле представляет собой данная вещь, мы скажем, что постижение истинно. Таким образом, то, что добавляет к реальности чистая актуализация реального, есть ее истина.

Что мы понимаем под истиной? На первый взгляд, истина есть качество утверждения. Но это не так, потому что утверждение — всего лишь модус постижения. Постигание не является ни исключительно, ни преимущественно утвердительным постижением. Формально постижение состоит в схватывании чего-либо как реального, и это постижение тоже обладает своей истиной. Как я

[230]

только что сказал, истина — это постижение как схватывание реального, поскольку оно предъявлено в качестве реального. Истина ничего не добавляет к реальности, предъявленной в метах, но присоединяет к ней чистую актуализацию в постижении. Поэтому вопрос о том, что такое истина, — это вопрос, который относится к постижению как таковому, а не только к утвердительному постижению.

Истина и реальность — не одно и то же. Постигание, а значит, и истина суть аспекты актуализации. А она, повторяю, не добавляет никаких физических мет к реальному. Тем не менее, она добавляет к нему актуальность истины. А так как не всякая реальность актуализирована, и не всякая реальность имеет причину быть актуализированной, отсюда следует, что не всякая реальность истинна.

[231] По той же причине между истиной и реальностью отсутствует корреляция; иначе говоря, суть реальности — не в том, чтобы служить коррелятом истины. Всякая истина подразумевает реальность, но не всякая реальность подразумевает истину.

Реальность есть основание истины. Реальность есть то, что делает истинным постижение, чисто актуализируясь в нем. Стало быть, реальность есть то, что наделяет истиной; это «наделять истиной» я обозначаю как «истинствование». Реальность истинствует в постижении. Таким образом, это «в», в котором заключается актуальность в постижении, есть не что иное, как истинствование. Поэтому истина не только не является коррелятом реальности, но даже не является отношением. Истина — это соответствие, момент чистой актуализации, чистое истинствование. Истина — это простой и чистый момент реальной предъявленности реального в постижении.

Таким образом, нужно сразу, с порога, отбросить две концепции истины, о которых все время твердят, и которые по этой причине принимаются без обсуждения, хотя, на мой взгляд, они ошибочны.

Согласно первой концепции, истина есть объективное сознание. На этой концепции держится вся философия Канта; в действительности она старше на много столетий. Но такая концепция не про-

сто ошибочна. Она есть нечто худшее, а именно, неточный анализ факта постижения. Для этой концепции базовыми являются идеи сознания и объекта. Но постижение — не акт сознания, оно есть акт интеллекта; и само постигнутое обладает не только объективной независимостью, но и независимостью реальной. Стало быть, концепция истины как объективного сознания ложна в корне.

Вторая концепция исходит из факта заблуждения: есть такие постижения, которые не являются истинными. Отсюда делают вывод, что истина и заблуждение суть два равноценных (*ex aequo*) качества, и что постижение, как таковое, «нейтрально» по отношению к этому различию. Постижение мыслится как нечто само по себе нейтральное, и поэтому его собственной характеристикой будет не обладание истиной, а притязание на истину. Такова была, по сути, концепция Декарта, непосредственно сопряженная с идеалистическим анализом постижения. Но такая позиция влечет за собой целый ряд грубых неточностей. Во-первых, истина и заблуждение, о которых нам здесь говорят, — это истина и заблуждение в утверждении. Но утверждение, как мы уже повторяли не раз, вовсе не является первичной формой постижения. Есть другой, более первичный, модус постижения. И тогда, по меньшей мере, следует заявить: вовсе не бесспорно, что этот первичный модус постижения включает в себя истину и заблуждение. Вопрос нуждается в исследовании, и мы тотчас приступим к такому исследованию. А во-вторых, даже когда речь идет об утвердительном постижении, бесспорный факт наличия ошибок еще не ставит на одну доску эти два качества, истину и заблуждение: заблуждения при утверждениях возможны только потому, что истина создает саму возможность ошибки. Таким образом, заблуждение при утверждении означает не чистое «отсутствие» истины, а, говоря формально и строго, «лишенность» истины. Стало быть, утвердительное постижение вовсе не нейтрально. Утвердительное постижение не просто «может быть» истинным («и» ложным, но фактически и необходимо «должно быть» «либо» истинным, «либо» ложным, ибо самому по себе утвердительному постижению полагалось бы быть истинным. Вот почему истину и заблуждение нельзя поставить на одну доску как такие качества, которые служили бы довесками к самому по себе

[232]

нейтральному постижению. Постижение, в том числе утвердительное, есть нечто большее, чем притязание, и поэтому истина не [233] есть ни объективное сознание, ни качество постижения, противоположное другому качеству — заблуждению. Истина есть момент актуализации реального в чувствующем постижении, как таковом. В чем, говоря более конкретно, он состоит?

Повторяю: речь идет об истине чувствующего постижения как такового, то есть о первичной и радикальной форме чувствующей актуализации реального. Стало быть, мы говорим не о любой актуализации в постижении. Как мы уже видели, первичной и радикальной формой чувствующего постижения будет та, в которой схваченное схвачено в самом себе, как таковом; другими словами, в которой схваченное схвачено прямо, непосредственно и унитарно. Так вот, в такой чувствующей актуализации схваченное схвачено «само по себе». И этот момент формальности «самого по себе» есть момент предшествования (*prius*) вещи по отношению к ее собственной схваченности. Именно в этом и состоит реальность вещи. Ясно, однако, что это предшествующее схватыванию «само по себе» схвачено в своем собственном предшествовании; иначе говоря, оно предъявлено в чувствующем постижении. Таким образом, это «само по себе», поскольку оно предшествует схватыванию, есть реальность. Именно это «само по себе», эта реальность, поскольку она предъявлена в схватывании, и есть истина. Истина — это реальность, предъявленная в постижении и постольку, поскольку она реально предъявлена в нем. Вот почему первичная и радикальная истина чувствующего постижения не отождествляется с реальностью, но и не добавляет к реальному ничего, что было бы отличным от его собственной реальности. Что она добавляет, так это своего рода ратификацию схваченного как реального — постольку, поскольку оно предъявлено в самой своей схваченности. Речь идет именно о ратификации «самого по себе», о ратификации реальности в собственном смысле. *Ратификация* есть первичная и радикальная форма истины чувствующего постижения. Именно это я называю *реальной истиной*. Это *истина*, то есть момент, [234] формально не тождественный реальности. Реальность — это формальность вещи, а истина — это качество постижения, поскольку

в нем предъявлено реальное. Именно в этом, и не в чем другом, состоит различие между истиной и реальностью: реальная истина есть ратификация реальности.

Это *реальная* истина, потому что в истине присутствует сама реальность: само реальное оказывается тем, что истинствует. Разумеется, речь идет о реальности как формальности «самого по себе», а не реальности по ту сторону схватывания. Мы говорим о реальности самого схваченного — такого, каково оно в своей схваченности. Я вскоре вернусь к этой мысли.

Таков сущностный характер *реальной* истины. Реальное пребывает «в» постижении, и это «в» есть ратификация. В чувствующем постижении истина присутствует в той первичной форме, каковой является впечатление реальности. Истина этой актуальности реального во впечатлении, как таковой и самой по себе, и есть реальная истина.

Чтобы представить эту идею с большей точностью, выскажем три важных соображения.

Прежде всего, речь идет о чистой ратификации. И это существенно важно. Классическая философия прошла мимо этого пункта; она всегда полагала, что истина состоит в соответствии между некоторой реальной вещью и тем, что о ней думают или утверждают. Именно поэтому я считаю, что классическая идея истины всегда представляет собою то, что я называю *двойственной истиной*. Но когда мы имеем дело с реальной истиной, мы не выходим за рамки реальной вещи как таковой; постижение этой истины будет не конципирующим, а чувствующим. И в таком постижении изначально нет ничего, что бы конципировалось или утверждалось, а есть просто реальное, актуализированное в качестве реального и поэтому ратифицированное в своей реальности. Реальная истина — это ратификация, и поэтому она представляет собой *простую истину*. Чтобы внести большую ясность, я забегу вперед, предваряя идеи двух других частей этой книги, и скажу, что истина способна принимать разные формы. Во-первых, есть *простая истина*, то есть реальная истина, в которой мы не выходим за пределы реального: истина как *ратификация*. Во-вторых, есть *двойственная истина*. В ней мы выходим из вещи и движемся к понятию, утверждению

или определению. Если мы вернемся к реальной вещи от ее понятия, то получим истину как *достоверность*. Если мы вернемся к реальной вещи от утверждения о ней, то получим истину как *адекватность*. Если мы вернемся к реальной вещи от ее определения, то получим истину как *осуществленность*. Как видим, эта третья форма истины тоже не рассматривалась в классической философии. Достоверность, адекватность и осуществленность суть три формы двойственной истины. Но в реальной истине, в отличие от истины двойственной, нет двух изначально чуждых друг другу терминов: с одной стороны — реальная вещь, с другой стороны — понятие, утверждение или определение. Есть только один термин — реальная вещь в двух ее внутренних моментах: в ее собственной актуальности и в ее собственной ратификации. Вот почему всякая двойственная истина опирается на истину реальную. В реальной истине реальное *ратифицирует*. В истине достоверности реальное *удостоверяет*. В истине адекватности реальное *оправдывает*, то есть диктует свою правду. В истине определения реальное *верифицирует*. Удостоверение, оправдание, верификация суть три формы, в которых реальная истина, то есть ратификация, принимает модальность двойственности. Поэтому реальная истина, как мы увидим в свое время, служит основанием двойственной истины.

[236]

Второе соображение касается того, о чем я скользь уже говорил раньше: реальная истина не противостоит заблуждению — просто потому, что первичное постижение реального не допускает возможности заблуждения. Всякое первичное схватывание реальности ратифицирует схваченное и поэтому конститутивно и формально всегда будет реальной истиной. Здесь нет никакой возможности заблуждения. Истина — это ратификация реального в его актуальности. Для того чтобы реальная вещь оказалась схваченной, совершенно безразлично, претерпела ли она актуацию или нет. Если мы поместим себя в реальное по ту сторону схватывания, то появится возможность деформации вещи в ходе актуации, а значит, схваченное будет уже не таким, какова вещь по ту сторону схватывания. Но это не мешает схваченному быть реальным «в» самом схватывании, реально оно или нет по ту сторону схватывания. В случае любого заблуждения — например, в случае ил-

люзии — мы выходим за пределы схваченного, в потустороннее схваченному. Поэтому иллюзия есть феномен двойственности. Но чистая актуальность схваченного «в» самом схватывании не двойственна: она представляет собой последовательность мет, которые принадлежат схваченному «в собственном смысле», иначе говоря, «самому по себе». Поэтому заблуждение состоит в отождествлении схваченного реального с реальным по ту сторону схватывания; как если бы схваченное было ирреальным «в» схватывании, но принималось за реальное. В схватывании схваченное содержание реально в самом себе, как таковом; будучи ратифицировано в качестве такового, оно образует реальную истину. Нет никакой возможности заблуждения. То же самое нужно сказать о заблуждениях, вызванных не столько простыми иллюзиями, сколько ущербностью самих рецепторов; например, о дальтонизме. Дальтоник видит темно-серый цвет там, где обычный человек видит красный цвет. Но в обоих случаях, внутри каждого восприятия, тот серый цвет, который видит дальтоник, не менее реален, чем красный, который видит обычный человек; а этот красный цвет не более реален по ту сторону восприятия, чем серый, который видит дальтоник. Любое чувствующее постижение, в котором нечто схватывается в самом себе, как таковом, конститутивно всегда будет реальной истиной. Реальность есть не что иное, как формальность «самого по себе», и реальная истина есть это «само по себе», в самом схватывании ратифицированное в качестве «самого по себе». Заблуждение возможно только тогда, когда мы выходим за пределы этого постижения и бросаемся в некое двойственное постижение по ту сторону схватывания.

[237]

Наконец, третье соображение. Реальная истина, как я только что сказал, это простая истина. Но следует правильно понимать эту простоту. Для Аристотеля быть простым означает не иметь никакой множественности, быть, так сказать, «единообразным». Например, чувственные качества как формальный объект каждого чувства будут τὰ ἀπλά, простыми. Но это не так. Как правило, то, что схвачено в чувствующем постижении, обладает множеством разнообразных мет, представляет собой субстантивную систему мет. Стало быть, простота этого схватывания заключается не в

«единообразии» схваченного, а в том, что все его внутреннее разнообразие схватывается в самом себе, как таковом, неким единым образом. Следовательно, речь идет не о простоте содержания (которого, в конечном счете, никогда нет), а о простоте модуса схватывания, то есть о модусе схватывания чего-либо прямо, непосредственно и унитарно: иначе говоря, о схватывании *per modum unius* [по модусу единого]. Схватывание некоторого ландшафта, некоторой книги, так сказать, одним взглядом, без остановки на восприятии каждой отдельной меты или групп мет, и будет простым схватыванием в смысле унитарного схватывания. Такое унитарное видение системы, ратифицированной в постижении того, что таким образом предъявлено, и есть его простая реальная истина. Можно было бы также назвать ее элементарной истиной.

[238] Таков сущностный характер реальной истины: она есть ратификация. И эта истина имеет некоторые совершенно конкретные измерения.

## § 2. Измерения реальной истины

[239] В реальной истине то, что в самом себе, как таковом, истинствует в постижении, есть реальность. Иначе говоря, реальность есть то, что прямо, непосредственно и унитарно диктует свою правду постижению. Как мы видели, эта реальность структурно имеет три измерения: целостность, связность и длительность. Так вот, ратификация каждого из этих измерений есть измерение реальной истины. Измерения суть формальные соответствия, суть ратификации различных моментов соответствия, в которых состоит реальное. Говоря об измерениях реального, я пояснил, что сказанное о системах мет применимо и к каждой из отдельных мет, если они схватываются в самих себе, как таковых. Поэтому я могу позволить себе говорить здесь лишь о системах.

А) Все реальное обладает, как система мет, этим измерением — быть как системное целое. Таково измерение целостности. Когда реальная вещь актуализирована в ее формальном соответствии целостности, ее реальность ратифицируется совершенно

конкретным образом: как *богатство* схваченного. Богатство — это не просто совокупность мет реального, а их совокупность с точки зрения ее ратификации в чувствующем постижении. Таково измерение реальной истины: измерение целостности реального, которое ратифицировано в постижении.

В) Все реальное представляет собою связную систему мет. Формальная *связность* есть измерение реального. И эта связность, будучи ратифицирована в постижении, образует реальную истину как истину связности. Мы назвали это *чтойностью* чего-либо. [240] *Чтойность* — это измерение реальной истины. Быть «чтойностью» значит ратифицировать реальную связность системы в постижении.

С) Все реальное есть *длящаяся* система, в том смысле, что она прочна. Если бы она не была прочной, вещь не обладала бы реальностью. Так вот, ратификация прочности в постижении конституирует истину этой прочности, а именно, *устойчивость*. Устойчивость означает здесь свойство быть чем-то установленным. Бытие установленным есть измерение длительности, длящегося бытия реального, ратифицированное в постижении. Бытие установленным есть именно то, что ратифицирует бытие длящимся. Читатель может заметить, что эта идея устойчивости мыслится здесь, в контексте данной проблемы, несколько иначе, нежели в других моих публикациях.

Итак, реальность имеет три измерения: целостность, связность и длительность. Эти три измерения ратифицируются в реальной истине и составляют три измерения этой истины: целостность ратифицируется в богатстве, связность ратифицируется в «чтойности», длительность ратифицируется в устойчивости. Стало быть, богатство, «чтойность» и устойчивость суть три измерения реальной истины. Но сама ратификация не есть нечто аморфное, если можно так сказать; в каждом случае имеет место свой особый модус ратификации. Целостность ратифицируется в богатстве сообразно собственному модусу — модусу манифестации. Манифестация — не то же самое, что очевидность: безусловно, очевидное манифестировано; однако потому оно и является очевидным,

что манифестировано. Манифестация есть модус ратификации целостности в богатстве. Вещь являет богатство всех своих мет. Связность, присущая реальности, ратифицируется в «чтойности» [241] сообразно собственному модусу ратификации — модусу утвержденности. То, что мы называем «чтойностью» вещи, есть именно то, в чем она состоит, и поэтому «чтойность» наделяет ее собственной утвержденностью: вот это — железо, вот это — собака, и т. д. Стало быть, модус, согласно которому ратифицируется эта связность, есть именно утвержденность: реальное утверждено как некая «чтойность». Наконец, длящаяся реальность ратифицируется в устойчивости сообразно собственному модусу — модусу констатации. Констатация — не схватывание голого факта, но модус ратификации: схватывание длящегося бытия.

Коротко говоря, три измерения реального (целостность, связность, длительность) ратифицируются в трех измерениях реальной истины (богатство, «чтойность», устойчивость) сообразно трем собственным модусам ратификации (манифестация, утвержденность, констатация). Внутреннее единство этих трех измерений ратификации и трех ее собственных модусов составляет радикальность реальной истины, радикальность ратификации реальности в постижении.

Эта идея ратификации — не просто концептуальная абстракция, а нечто такое, что затрагивает самую суть чувствующего схватывания реального. Будучи чувствующим, это схватывание совершается во впечатлении. А всякое впечатление, как мы видели в главе второй, включает в себе три момента: аффекцию, инаковость (содержание и формальность) и силу воздействия. Чувствующее постижение по своей сути конституировано впечатлением реальности. Будучи впечатлением, это постижение является чувствующим. Будучи чувствованием иного как инаковости «в собственном смысле», «самой по себе», это чувствование является постигающим. Будучи схваченной реальностью, оно ратифицируется в самом впечатлении, является реальной истиной. Ратификация есть сила воздействия впечатления реальности. Ратификация есть сила реальности в постижении. А поскольку это постижение во впечатлении представляет [242] собой чистую актуализацию, оказывается, что не мы движемся к

реальной истине, а реальная истина, условно говоря, держит нас в руках. Не мы владеем реальной истиной, а реальная истина владеет нами силою реальности. Такое владение — не чисто мысленное состояние или нечто подобное ему, а формальная структура самого нашего постижения. Любая форма постижения, позднейшая по отношению к первичному и радикальному постижению, задается самым реальным; в этой заданности мы оказываемся влекомыми. Реальная истина владеет нами и влечет нас к дальнейшим постижениям. Каким образом? Это — проблема дальнейших модусов постижения и тема двух других частей этой книги. Но прежде чем приступить к ним, нужно завершить эту первую часть модальным рассмотрением. Поясню, что я имею в виду.

До сих пор я занимался тем, что анализировал формальную структуру постижения как такового: чувствующее постижение. Но во многих местах я отмечал, что речь идет о первичном и радикальном постижении. Отсюда уже становится ясным, что есть и такие постижения, которые не первичны и не радикальны, но, тем не менее, являются постижениями, то есть обладают формальной структурой постижения. Это означает, что в ходе нашего анализа мы одновременно рассматривали, что такое постижение и каков его первичный модус. Теперь нам нужно точнее разграничить эти два момента постижения — формальный и модальный. Такое разграничение и будет темой следующей главы.

Приложение восьмое

### **Соображения относительно измерений реальной истины**

Повторяю: те понятия, которые некоторым образом выходят за строгие рамки формального анализа схватывания реальности, я выношу в приложение. Во-первых, здесь я приведу, исключительно в качестве иллюстрации, некоторые более чем известные языковые факты; а во-вторых, укажу на возможные измерения реальной истины в дальнейшем постижении.

[243]

I. Как известно, греки называли истину ἄ-λήθεια: открытость, очевидность. Но это не единственное слово, каким в наших языках обозначается истина. Для простоты я воспроизведу здесь одну страницу из работы, которую написал и опубликовал еще в 1944 г.:

«Из любви к точности не будет бесполезным подчеркнуть, что *первичное* значение слова ἄ-λήθεια — отнюдь не «открытость», «очевидность». Хотя это слово содержит корень *la-dh*, «быть сокрытым», вкупе с *-dh* — суффиксом состояния (лат. *lateo* от *la-t*, по версии Бенвениста; ведийское *rahú* — демон, вызывающий затмения Солнца и Луны; может быть, греческое *alastós* — тот, кто не забывает о своих чувствах, о своих угрызениях совести, насильник, и т. д.), слово *alétheia* берет начало в прилагательном *aléthés*, как образованное от него абстрактное имя. В свою очередь, *aléthés* — это производное от *léthos*, *láthos*, означающего «забвение» (единственное место из Теос. 23, 24). Стало быть, изначально *alétheia* означала нечто незабвенное, нечто такое, в чем ничто не канет в «полное» забвение (Кретчмер, Дебруннер). Стало быть, единственная очевидность, к которой отсылает *alétheia*, есть просто очевидность воспоминания. Отсюда, через коннотацию полноты, *alétheia* стала означать позднее просто очевидность, открытость чего-либо: истину.

Но сама идея истины получает *первичное* выражение в других словах. В латинском, кельтском и германском она выражается на основе корня *vero*, исходное значение которого трудно установить. В качестве второго элемента он присутствует в латинском составном прилагательном *se-verus* (*se*]*d*[*verus*) — «строгий», «серьезный». Это наводит на мысль, что *vero*, должно быть, означало «весело *доверяться*»; отсюда — *heorté*, «праздник». Истина — это свойство чего-либо, что заслуживает доверия, уверенности. Тот же самый семантический процесс имеет место в семитских языках. В иврите *aman*, «заслуживать доверия», в *hiphil'e*<sup>8</sup> — «доверять», дало *emunah* — «верность, надежность», *amén* — «поистине, воистину», *emeth* — «верность, правда». В аккадском *ammatu* означает «твердый фундамент»; ему, возможно, родственно *emtu* (Амарна) — «истина».

<sup>8</sup> Одна из глагольных форм в иврите.

Напротив, в греческом и в индоиранском исходным является корень *es-*, «быть». Отсюда — ведийское *sátya-*, авестийское *hait-hya-*: «то, что поистине есть, истинное». От того же корня в греческом производится прилагательное *etós, eteós* — от *s-e-tó* — «то, что есть на самом деле»; *etá* = *aléthé* (Hesych.). Истина — это свойство быть реальным. Тот же корень присутствует в глаголе *etázo* — «проверять», и в *estó* — «субстанция, οὐσίᾱ».

Таким образом, с языковой точки зрения в идее истины нерасторжимо связаны три сущностных измерения, прояснение которых должно быть одной из центральных тем философии: реальность (*es-*), уверенность (*ver-*) и очевидность (*la-dh*)».

Радикальное единство этих трех измерений и есть реальная истина. Поэтому я привел эти лингвистические данные в качестве простой иллюстрации к философской проблеме («*Природа, Исто- рия, Бог*» — «*Naturaleza, Historia, Dios*», 1a ed., 1944, p. 29).

[245]

II. Таким образом, реальная истина, то есть ратификация реальности в постижении, имеет три модуса: манифестацию, утвержденность и констатацию. Как я писал в книге «О сущности» («*Sobre la esencia*», 1962, p. 131), этими тремя измерениями непременно и неотъемлемо обладает любая реальная истина. Ни одно из этих измерений не имеет преимущества или какого-либо превосходства над остальными двумя. Все три измерения однородны как структурные моменты первичной актуализации реальной вещи в постижении. Тем не менее, они формально различны, потому что их развертывание в *дальнейшем постижении* фундаментальным образом модулирует позицию человека по отношению к проблеме истины реального.

«В самом деле, человек, постигая, может углубляться преимущественно в неисчерпаемое богатство вещи. В ее метах он усматривает изобилие ее богатства. У него нет уверенности ни в чем, ни в одной вещи; он не знает, придет ли к чему-нибудь, и его не слишком заботит толика реальности или недостоверности, с которыми он, возможно, встретится в пути. Ему важно, так сказать, взбаламутить, встряхнуть реальность, чтобы выявить, вывести на свет ее богатства или, по крайней мере, точно их помыслить и клас-

сифицировать. Это совершенно определенный тип постижения: постижение как приключение в реальности. В другой раз, продвигаясь наощупь, словно в сумеречном свете, необходимом, чтобы не споткнуться и не потерять ориентацию в движениях, человек ищет в вещах достоверностей, за которые он мог бы крепко ухватиться мыслью. Он ищет несомненностей — несомненностей относительно того, что же представляют собой вещи в реальности. Возможно, при этом он оставит в стороне неисчерпаемые богатства вещей, но взамен достигнет достоверного в них: достигнет их «чтойности». Он устремляется в погоню за прочным, за утвержденным в качестве «истинного»; все прочее, сколь бы богатым оно ни было, остается для него лишь видимостью истины и реальности, лишь вероятным, «правдо-подобным». Таково постижение как достижение разумного. Наконец, в третий раз человек точно очерчивает для себя область и характер своих интеллектуальных продвижений в реальность. Он стремится к ясной констатации ее реальности, к четкому абрису того, что действительно есть. В принципе, ничему не заказано войти в эту область; но даже если бы оказалось необходимым произвести болезненные ампутации, человек их принимает. Он предпочитает оставить за пределами постигаемого все то, что не достижимо для констатации, для стремления к подлинной ясности. Таково постижение как познание, в самом широком смысле этого слова» («*Sobre la esencia*», p. 131).

Любое настоящее вторичное постижение заключает в себе нечто от приключения в реальности, нечто от достоверной утвержденности и нечто от познания, потому что манифестация, утвержденность и констатация суть три конститутивных измерения реальной истины, а значит, они неотъемлемы от нее. Но преобладание, в развертывании постижения, той или иной из этих характеристик над остальными модулирует интеллектуальную позицию. Таким образом, преобладание той или иной характеристики конституирует три типа интеллектуальной позиции.

*Глава восьмая****Первичный модус постижения:  
изначальное схватывание реальности***

Если мы теперь сведем вместе все концы нашего изложения, то без труда обнаружим, что они завязываются в узлы в трех точках. Следует определить их со всей точностью. Первая точка: все, что мы проанализировали, есть постижение в точном и строгом смысле. Вторая точка: имеются разные модусы постижения. Но эти разные модусы не просто различны; они суть модализации некоего первичного и радикального модуса. Эта последняя точка обязывает нас сказать, каков первичный и радикальный модус постижения. [247]

Стало быть, необходимо подвести итог всему сказанному в трех сущностно важных пунктах:

§ 1. Что такое постижение.

§ 2. Что такое модализация постижения.

§ 3. Каков первичный и радикальный модус постижения.

Все это уже было сказано в предыдущих главах. Но теперь я особо настаиваю на этом. Ведь, говоря о чувствующем постижении, можно легко позволить читателю увлечься той мыслью, что чувствование, несомненно, есть момент постижения, но забыть при этом, что чувствование само по себе уже есть постижение, что постижение — это чувствование, и что, следовательно, мысля чувствующее постижение, мы тем самым уже помыслили, что же такое само постижение.

*§ 1. Что такое постижение*

Говоря о постижении и постигающем интеллекте, обычно думают не столько о том, является ли чувствование моментом, отличным от постижения, сколько о том, что постижение есть нечто большее, нежели чувствование. Постигание мыслится как нечто вроде понимания того, что представляет собою постигнутое. В свою очередь, в этой способности к пониманию усматривают своего рода умственную силу: есть люди, обладающие большей интеллектуаль- [248]

ной силой, чем другие, и это означает, как полагают, что люди обладают большей или меньшей способностью к пониманию вещей. Все эти высказывания, несомненно, заключают в себе немалую долю истины. Но здесь, как и в других случаях, эта проблема идет рука об руку с другой: в чем состоит само постижение? Сейчас я имею в виду не различие между конципирующим и чувствующим постижением, а то, что обычно понимают под постижением. Итак, спросим себя, что же такое постижение.

[249] А) Поразмыслим немного над тем, что называется «пониманием». Разумеется, слышать звук и понимать его — не одно и то же. Для первого достаточно не быть глухим. Второе же требует определенной науки, которая называется акустикой. Но это не снимает нашей проблемы. В самом деле, что именно понимают в понимании? Понимают, как и почему звук реально есть то, что он есть. Когда звук понят, это означает, что мы держим перед своим мысленным взором сам реальный звук, как бы развернутый во всех своих структурах. И тогда становится ясным, что, если бы от одного только слышания мы могли держать перед умственным взором звук во всех его структурах, не было бы ни необходимости, ни возможности того, что мы называем пониманием. Но никто не стал бы отрицать, что мы постигли звук; прямо наоборот. Стало быть, такое удерживание реального перед нашим мысленным взором есть то, в чем состоит постижение. Этим доказывается:

а) что понимание состоит прежде всего в том, чтобы восполнить недостаточность в схватывании реальности (в нашем примере — недостаточность в схватывании звуковой реальности);

б) что сущность понимания заключается в постижении, а не наоборот, как если бы сущность постижения заключалась в понимании.

Постижение чего-либо состоит в том, чтобы удерживать реальность этого чего-либо перед нашим интеллектом. Первично сила интеллекта — это не сила понимания, а сила схватывания реальности. Великие умы обладают великой способностью держать перед собою реальное в развернутом виде, великой способностью схватывать реальное. Постигать нечто означает схватывать его реальность; постижение есть схватывание реальности. Я уже указывал

в главе четвертой, что схватывание реальности есть элементарный акт постижения. Тем самым я не хотел сказать, что оно есть нечто вроде рудиментарного акта; я хотел сказать, что оно служит базовой формальной структурой любого постижения, как такового. Постигание всегда означает схватывание реальности, и только это. Понимание — всего лишь частный акт постижения, то есть один из актов схватывания реальности, наряду с прочими. Остальные частные акты постижения служат лишь для того, чтобы схватывать реальность больше и лучше, то есть для того, чтобы лучше постигать.

В) Постигание, повторяю, — это схватывание реального именно как реального. И поэтому слово «реальное», а значит, и слово «реальность», выполняют в этой фразе двойную функцию. С одной стороны, реальность означает собственный формальный объект постижения. Животное не схватывает реальность, потому что собственным формальным объектом его схватываний выступает не реальность, а раздражение. Но, с другой стороны, реальность означает также структурный тип самого акта постижения, а именно, такую разновидность схватывания, как схватывание реального. Иначе говоря, реальность — не только формальный объект постижения; но само постижение формально состоит в том, чтобы быть схватыванием реального, как реального.

[250]

С) Вот почему единство интеллекта и реальности представляет собой не «отношение», а чистое «соответствие»: это единство есть «пребывание» в реальности, которое имеет место в схватывании. Такое схватывающее пребывание описывается трияко.

а) Мы пребываем в реальности, когда чувствуем почувствованное как некое «само по себе», то есть пребываем в реальности по типу чувствования. Поэтому когда я говорю, что чувствую нечто реальное, я говорю, что уже постигаю то, что через схватывание пребывает в реальности. С этой точки зрения, реальность следовало бы называть не столько *чувственной*, сколько *чувствуемой*.

б) Такое пребывание имеет совершенно определенный характер: оно есть актуализация схваченного, в котором мы пребываем. Пребывание означает здесь чистую актуализацию.

с) Через эту актуализацию мы пребываем помещенными в реальность. Реальность есть нечто такое, к чему не надо идти, но в чем мы первичным образом уже находимся и, как станет ясно в дальнейшем, никогда не перестанем находиться. Схватывая в чувствовании некоторую реальную вещь, мы уже мысленно помещены в реальность. «Постигать» означает посредством схватывания быть в реальности, быть в том, что суть вещи «сами по себе».

[251] Эта помещенность в реальность имеет двойственный характер. Постигая некоторую реальную вещь, мы пребываем помещенными в нее. Но такая помещенность, как представляется, по сути, мгновенна; тотчас мы обращаемся к другой вещи и, постигая ее, пребываем в ней. В этом своем первом качестве помещенность означает быть помещенным в реальную вещь. Но помещенность этим не исчерпывается, потому что, как мы видели, впечатление реальности, в котором мы постигаем всякую реальную вещь, является тождественно и численно тем же самым во всех схватываниях. Реальность овеществляет, когда она достигает реального. Таким образом, содержание каждой реальной вещи как бы вписано в само впечатление реальности, которое было нам дано предыдущей вещью. Иначе говоря, как мы выяснили в главе четвертой, впечатление реальности трансцендентально открыто. Это означает, что при постижении некоей реальной вещи то, в чем мы помещаемся, есть не только эта реальная вещь, но также простая и чистая реальность. Стало быть, реальная вещь имеет две функции: первая — быть *чем-то* реальным, вторая — быть *простой и чистой реальностью*. Между этими двумя моментами имеется существенная сопряженность. Такая сопряженность состоит отнюдь не в рядоположенности или соединенности реальной вещи и реальности, потому что простая и чистая реальность отнюдь не подобна резервуару, в котором плавают реальные вещи. Однако реальность и не тождественна ни каждой вещи в отдельности, ни совокупности вещей: она есть именно момент трансцендентальности любой реальной вещи. Это и есть сопряженность между двумя моментами — реальной вещью и реальностью: трансцендентальность. Благодаря трансцендентальности мы тогда пребываем в простой и чистой реальности, когда — и только когда — пребываем в каждой

реальной вещи. В схватывании реальной вещи сила ее воздействия выступает, как мы видели, в качестве ее ратификации. Так вот, эта ратификация, эта сила воздействия есть не только сила, с которой на нас воздействует реальная вещь, но и сила, с которой *в ней* на нас трансцендентально воздействует простая и чистая реальность. В конечном счете постижение, повторяю, конститутивно и формально есть также схватывание простой и чистой реальности, то есть того, что вещи суть «сами по себе», как таковые. Помещенность в простую и чистую реальность физична и реальна потому, что физична и реальна трансцендентальность впечатления реальности. Схватывая в чувствовании некоторую вещь как реальную, мы пребываем *с* реальной вещью; но то, *в* чем мы пребываем с этой вещью, есть реальность. Таким образом, реальность не нуждается в обосновании, чтобы быть постигнутой. Реальность есть то, что не просто непосредственно схватывается, но также — и прежде всего — схватывается конститутивно. Речь идет не о концептуальных построениях, не о рассуждениях, а просто об анализе любого акта постижения. [252]

Внутреннее и формальное единство этих трех моментов (чувствования реального, чистой актуализации, помещенности) есть то, чем конституируется чувствующее постижение. Чувствуемая реальность схватывается в чувствующем постижении, и ее схватывание есть чистая актуализация, в силу которой мы, схватывая, помещаемся в реальность. В чувствовании мы помещены в реальность, и поэтому чувствовать реальное — значит, уже постигать.

Но так как впечатление реальности трансцендентально открыто, это схватывание реального подвергается модализации. Поэтому и само схватывание трансцендентально модализируется. Таков второй пункт, который нам предстоит рассмотреть.

## § 2. Что такое модализация

Я говорю, что постижение — это чистая актуализация реального как такового. Но есть разные *модусы актуализации*. Я имею в виду не те различные способы, какими чувства предъявляют нам схваченное «само по себе», не эти разные способы чувствовать реаль- [253]

ное. Здесь я понимаю под модусами разные модусы актуализации в чувствующем постижении именно как в постижении: модусы, детерминированные различными модусами самой реальности.

Всякое постижение, повторяю, — это просто актуализация реального. Но реальному присуще соответствие. Так вот, всякая реальная вещь соответствует не только постижению, но также — в качестве реальной — «сама по себе» есть нечто соответственное другим реальным вещам. В самом деле, реальность — это трансцендентально «открытая» формальность. Значит, реальному присущи разные реальные соответствия; и все они коренятся в самой структуре любой реальной вещи. Вот почему, когда вещь актуализируется в постижении, она может актуализироваться в своих разных формальных соответствиях. Этим определяется тот факт, что сама актуализация в постижении способна изменяться в зависимости от различия формальных соответствий всякой вещи. Различиями в актуализации реального, в зависимости от различия формальных соответствий этого реального, конституируется то, что я называю здесь *модусами постижения*. Поясним этот пункт.

[254] Чтобы разобраться в нашей проблеме, вспомним, что реальность есть трансцендентально открытая формальность. Эта открытость изначально представляет собой открытость всякой реальной вещи своему собственному содержанию. Но, кроме того, «заодно», она есть открытость навстречу реальности других вещей. Вещи реальны в самих себе, как таковых; но, кроме того, они соответственно даны другим реальным вещам в силу трансцендентальной открытости, в которой и состоит формальность реальности. Так вот, постижением реальной вещи как вещи, соответственной другим реальным вещам, конституируется постижение того, что есть эта реальная вещь «в реальности». То, что схвачено в самом себе, как таковом, всегда реально; однако, будучи схвачено в его соответствии другим реальным вещам, оно рождает вопрос о том, что такое эта реальная вещь «в реальности». Схватывание того, что представляет собою нечто в реальности, уже предполагает схватывание того, что это нечто реально, и что его реальность детерминирована соответственно другим реальностям. Если бы не это соответствие, схватывание реального не рождало бы вопроса

о том, что же в реальности есть эта реальная вещь: ведь мы уже исчерпывающим образом схватывали бы эту реальную вещь, поскольку она реальна. Именно в этом «поскольку она реальна» и состоит ее соответствие всякой другой реальности. Тогда именно такое соответствие и актуализировало бы для нас, в едином акте схватывания реального, как реальность в самой себе, как таковой, так и то, что есть данная вещь в реальности. Но это не препятствует наличию двух формально различных измерений: «реальности» и «в реальности». В самом деле, не будем забывать о том, что речь идет не о двух разных актуализациях, а о двух модусах одной и той же актуализации. Их совмещение в одном и том же акте не означает отмены их сущностного различия.

Итак, соответствие другим реальным вещам не есть нечто однозначное, потому что, как мы видели, открытость формальности реальности осуществляется, если можно так сказать, по разным направлениям. Поэтому реальные вещи трансцендентально открыты в разных формальных соответствиях. В каждом из них мы постигаем то, что есть эта вещь в реальности. Это разные модусы постижения. Поскольку соответствий два, постольку оказывается, что есть два разных модуса постижения того, чем нечто является в реальности. Мы рассмотрим это подробно в следующих двух частях нашей книги.

[255]

Но эти модусы не просто различны. В самом своем различии они внутренним и формальным образом заключают некую базовую структуру, соответственно которой каждый модус оказывается не только отличием, но и *модализацией*. Какова эта базовая структура? Чтобы ее увидеть, достаточно вслушаться в то, что я только что сказал. Постигнуть, что есть некая вещь *в реальности*, означает другой способ постижения того, что уже постигнуто в самом себе, как таковом, *в качестве реальности*. Стало быть, это и есть базовая структура: схватывание чего-либо «в качестве реальности». Постигание того, что «в реальности», есть модализация постижения чего-либо «в качестве реальности».

Основание такой модализации очевидно. Реальное почувствовано во впечатлении реальности, и это впечатление есть само единство всех тех модусов, соответственно которым реальное предьяв-

лено нам в почувствованном. Одним из таких модусов будет модус обращенности «к». Так вот, именно реальным, трансцендентально открытым в «к», с необходимостью детерминируются модусы постижения. Именно реальная вещь, в ее трансцендентальной открытости к другой реальной вещи, определяет постижение того, что есть эта реальная вещь в реальности. Сама по себе обращенность «к» — всего лишь способ, каким предъявлена реальность. Но если рассматривать обращенность «к» в качестве момента трансцендентальной открытости, ею будет определяться постижение того, чем реальная вещь является в реальности.

Но отсюда мы можем заключить, что эта базовая структура постижения, структура чистой актуализации реальности чего-либо, имеет совершенно определенный характер. Ведь чтобы говорить о том, чем нечто является «в реальности», вещь в самой себе, как таковой, должна быть уже схвачена «в качестве реальной». Это значит, что таким схватыванием реальной вещи как чего-то предшествующего его последующей модализации конституируется, в свою очередь, собственный и первичный модус постижения. Именно его я и называю *первичным схватыванием реальности*. Таким образом, постижение того, чем нечто является «в реальности», есть модализация постижения того, чем это нечто является «в качестве реальности». Поэтому другие модусы постижения называются, по отношению к этому первичному схватыванию, уже не первичными, а *позднейшими* [ulteriores]. Ulterior происходит от весьма архаичного латинского *uls*, означающего *trans* [по ту сторону]. Эта морфема сохранилась только в положительной степени наречия *ultra* [по ту сторону], сравнительной степени *ulterior* [дальше, больше] и превосходной степени *ultimus* [самый далекий, самый поздний, последний]. Стало быть, речь идет не о «другом» постижении, а о другом модусе того же самого постижения: о самом первичном постижении, только, если можно так сказать, ультериоризированном. Я вскоре изложу это с большей строгостью.

Первичное схватывание реальности совпадает с чистым постижением реальной вещи в самой себе, как таковой, а значит, со впечатлением реальности. Именно поэтому я употреблял без различия такие выражения, как «впечатление реальности», «постиже-

ние реального в самом себе, как таковом» и «первичное схватывание реальности». Но теперь наступило время провести между ними различие. В этом первичном постижении есть «формальный» аспект его бытия в качестве постижения: чистая актуализация реального в самом себе, как таковом, которая совершается во впечатлении. И есть другой, «модальный» аспект: первичность. Так вот, вопрос, который занимает нас теперь, — это вопрос о постижении как о первичном модусе схватывания реального. Таков третий пункт.

### § 3. Первичное схватывание реальности

По своему формальному характеру постижение есть схватывание реальности в самой себе, как таковой. Такое постижение, как мы видели в главе третьей, есть по самой своей сути схватывание реального, и это схватывание обладает определенными свойствами. Будет уместным напомнить о них, дабы с большей точностью поставить наш вопрос. Постигание формально представляет собой *прямое* схватывание реального — не в репрезентациях или образах; оно есть *непосредственное* схватывание реального, не опосредованное выведениями, рассуждениями или другими подобными вещами; наконец, оно есть *унитарное* схватывание. Благодаря единству этих трех моментов схваченное схватывается в самом себе, как таковом. Причем мы отметили, что эта унитарность вовсе не означает, будто схваченное в самом себе, как таковом, есть нечто простое. Как раз наоборот, схватывание может обладать и всегда обладает, за исключением считанных случаев, великим *разнообразием* мет. Когда мы воспринимаем, например, некий ландшафт, воспринятому присуще бесконечное разнообразие мет. Если я схватываю их унитарно, а не как меты и вещи, связанные между собой, тогда, повторяю, ландшафт, несмотря на величайшее разнообразие мет, схвачен в самом себе, как таковом: унитарно. Более того, схваченное не только может обладать значительным разнообразием мет, но эти меты могут быть *изменчивыми*. И это, как мы увидим, сущностно важно. В самом деле, ландшафт может включать в себя потоки воды, или по-разному освещаться, и т. д. Если, несмотря на

[257]

[258] изменчивость и многообразие мет, их содержание схвачено прямо, непосредственно и унитарно, то содержание схвачено в самом себе, как таковом. Следовательно, быть схватыванием чего-либо в самом себе, как таковом, — не то же самое, что обладать простотой мет. Как мы тотчас увидим, это существенно важно.

Любое постижение в той или иной форме базируется на этом постижении реального в самом себе, как таковом. Но само это постижение подвержено модализации. Это означает, что постижение реального в самом себе, как таковом, обладает не только «формальной» характеристикой — бытием в качестве постижения, — но и собственной «модальной» характеристикой, первичной модальностью: схватывание чего-либо в самом себе, как таковом, с модальной стороны есть первичное схватывание реальности. Что это означает?

Как я только что сказал, любое постижение опирается на схватывание реального в самом себе, как таковом. Но такое схватывание можно рассматривать двумя способами. Оно может быть взято как основание других постижений — например, как основание для того, чтобы вынести суждение о воспринятом. Но схватывание чего-либо в самом себе, как таковом, может быть также взято «только» как нечто в самом себе, как таковом. Тогда этот момент «только» будет конституировать модальный характер схватывания: постижение чего-либо «только» как реального в самом себе, как таковом, модализируется этим «только» в качестве первичного постижения реальности. Это первичный модус постижения.

Все это — не софистические тонкости. Такое впечатление могло бы сложиться, если бы мы считали, что схваченное представляет собой систему мет. Но если мы рассматриваем схватывание реальной меты только в самой себе, как таковой, становится очевидным, что понятие первичного схватывания как в первом, так и во втором случае является в высшей степени простым. Например, возьмем зеленый цвет. Его восприятие в самом себе, как таковом, могло бы означать тот факт, что имеет место схватывание этого цвета как единственного реального термина восприятия. Это было бы тем, что я обычно называл ощущением зеленого. В экспериментальной психологии велись дебаты вокруг этой проблемы ощущения:

[259]

имеется ли в реальности чистое ощущение в указанном смысле? Дискуссии экспериментального характера многочисленны, однако они не затрагивают нашей проблемы. Потому что тот факт, что нечто реально в самом себе, как таковом, не означает, что это нечто отделено от всего прочего. Когда я воспринимаю какое-нибудь дерево, со всеми его метами, я могу сосредоточиться лишь на одной из них — на зеленом цвете. Эта мета дана в системной связи с другими метами, но я могу сосредоточиться только на ней. Тогда эта мета будет восприниматься в первичном схватывании реальности, хотя сама по себе она не является элементарным ощущением, то есть не является термином восприятия, независимым от всех прочих. Проблема первичного схватывания реальности не тождественна проблеме, которая ставится в рамках психологии ощущения. Стало быть, проблема схватывания некоторой меты только в ней самой, как таковой, не тождественна классической проблеме чувственного восприятия этой меты. Ощущение претендует на то, чтобы *изолировать* мету в восприятии, тогда как в первичном схватывании реальности ничто не *разделяется на части*, но происходит *фиксация* восприятия на одной-единственной мете, пусть даже внутри системы.

Вот почему, независимо от этого вопроса, восприятие — в модальности первичного схватывания реальности — такой сложной системы, как ландшафт, будет таким же простым, как и схватывание одной-единственной меты, если я схватываю этот ландшафт только в нем самом, как таковом. Модальность сущностно важна для постижения. И в качестве модальности, повторяю, первичное схватывание обнимает весь спектр мет, от одной-единственной меты и до столь невообразимо сложной системы, как ландшафт.

Тогда неизбежно возникают два вопроса: каков тот акт, которым конституируется первичное схватывание реальности, и каков собственный характер постижения того, что схватывается в этом акте.

[260]

Первым идет вопрос о *конститутивном акте первичного схватывания* реальности. Я говорю о конститутивном акте для облегчения фразы: в действительности это не акт, а модус акта постижения. Этот модус, как я уже говорил, есть фиксация: я фиксируюсь

на одной или нескольких метях, или даже на целостной системе мет, рассматриваемой унитарно. Так вот, эта фиксация как особый модальный акт постижения, или, лучше сказать, как первичная модальность акта постижения, есть *внимание*. Внимание — не психологический феномен, один из многих, но модальный момент постижения. Ведь внимание — не «просто» фиксация. Это особый модус постижения: тот модус, сообразно которому я фиксируюсь «только» на том, что схватываю в себе самом, как таковом. Строго говоря, это не акт внимания, а *внимательное постижение*. Будучи фиксацией, внимание включает в себе два момента. Первый момент — моя сконцентрированность на схваченном: это *момент концентрации*. Другой момент я бы назвал *моментом выделенности*: то, что не схвачено как центральное, остается на обочине схватывания. Это не значит, что оно вообще не схватывается; но то, что схватывается как лежащее вне центра, не фиксируется вниманием. Иначе говоря, речь идет не об *отсечении*, а просто о *маргинализации*. Это и не чистая абстракция: ведь то, что лежит вне центра, тем не менее, актуально схватывается, но схватывается в особой форме: оно со-схватывается — схватывается, но «косвенно». Косвенность не означает здесь неточности, смутности или чего-либо подобного. Здесь косвенность [*im-precisión*] употребляется в этимологическом смысле: как нечто постороннее тому, что

[261] именно я делаю в данный момент, постороннее тому, что я постигаю. В свою очередь, выделенное [*preciso*] означает здесь не точно и отчетливо схваченное, а нечто такое, на что именно я нацелен, не нацеливаясь ни на что другое. Обычное значение слова *preciso*, а именно, нечто отчетливое, ясное, и т. д., всегда опирается на *preciso* как на то, на что, как на выделенное, я нацеливаюсь. Только потому, что я направленно гляжу на это нечто, а не на другую вещь, я могу отчетливо видеть или не видеть, что же представляет собою это нечто. Так вот, то, что не центрировано, оказывается маргинальным, косвенным. Оно оказывается таковым именно тогда, когда центрированное схватывается в самом себе, как таковом, и только так. Иначе говоря, когда центрированное схватывается как выделенное, или как выделенно схваченное.

Постижение чего-либо, которое совершается в этом модусе, я

называю первичным схватыванием реальности. Первичное схватывание реальности — не то, чем формально конституируется постижение, а первичная модальность постижения реального в себе самом, как таковом. Эта модальность состоит в том, что схваченное схватывается выделенным образом, во внимательном постижении.

Второй вопрос: каков, в позитивном смысле, характер актуальности того, что постигнуто в этом модусе? Актуальность есть, прежде всего, то, что подобает самому реальному: это его собственная актуальность. Но реальному, как мы уже сказали, присущи разные формальные соответствия, причем разные модусы актуализации зависят от разных модусов самой актуальности реального. Этим модусам актуальности реального, соответственно, отвечают два модуса постижения. Модусы постижения сущностным и формальным образом опираются на те или иные модусы актуальности реального; именно модусами актуальности реального детерминируются указанные постижения. Этим модусам актуальности соответствуют модусы постижения того, что есть вещь в реальности. Так вот, постижению чего-либо реального именно как реального самого по себе, как такового, и «только» как реального самого по себе, соответствует модус актуализации во внимательном постижении. Этот модус постижения зависит от модуса актуальности реального, а именно, от этого «только», в котором мы схватываем реальное в самом себе, как таковом. Этот модус актуальности формально является «удержанием» [«ретенцией»]. Именно таков позитивный смысл указанного «только». Реальная вещь сама по себе, как таковая, и только как реальная сама по себе, есть нечто такое, чья актуальность опирается «только» на реальную вещь саму по себе, как таковую. Это и есть тот модус актуальности, который я называю *удержанием* собственной реальности вещи. Актуальность в модусе «только» есть актуальность, которая удерживает свою собственную реальность и поэтому удерживает нас в ее схватывании. Когда мы схватываем нечто со вниманием, реальное удерживает нас в своей собственной актуальности. Стало быть, в первичном схватывании реальности мы, с нашим вниманием, удерживаемся реальным в его собственной реально-

сти. В этом и состоит всецелая сущность первичного схватывания реальности.

Такое удержание, в котором мы пребываем под действием самого реального, принимает разные степени. Ретенция как модальный момент схватывания реальности — лишь одна из разновидностей актуальности реального. И у этой разновидности возможны разные степени. Внимательное постижение порою может сосредоточивать нас на реальном более или менее «безразличным» образом: мы, правда, постигаем реальность только как реальность саму по себе, но словно мимоходом. В другой раз внимание более или менее «задерживается» на вещи. Как безразличие, так и задержание суть разные степени модальности внимательного постижения. Наконец, есть и такая важнейшая степень этой модальности, как [263] «поглощенность»: мы пребываем в реальной вещи так, как если бы, кроме этой вещи, не существовало больше ничего. Тогда постижение целиком погружается в схватываемое: настолько, что мы даже не замечаем самого процесса постижения.

Безразличие, задержание, поглощенность: вот три свойства, строго и формально присущих постижению в первичном схватывании реальности. Это не психические состояния, а модальные свойства постижения. Поэтому они не образуют степеней самого первичного постижения. Они суть степени только практического осуществления акта постижения, но не степени его формальной структуры, не степени самого способа, каким, например, зрение обладает своей собственной формальной структурой. Эта структура остается всегда одной и той же, независимо от того, что в практическом осуществлении зрения могут присутствовать различия, причина коих — лучшее или худшее зрение.

В конечном счете, постигать означает схватывать нечто такое, что формально является реальным. Это чистая актуализация реального в самом себе, как таковом, которая совершается во впечатлении. Когда мы схватываем реальное «только» как реальное само по себе, тогда постигающее схватывание принимает модальный характер внимательного и удерживающего постижения реального. В этом — сущность первичного схватывания реального: оно есть

первичный модус постижения. Все прочие модусы — лишь модализации этого первичного модуса, позднейшие по отношению к нему. Более строгая, хотя и лишь намеченная в качестве программы, концептуализация этого модуса — тема следующей главы.

### *Глава девятая*

## ***Позднейшие модусы постижения***

Прежде всего, необходимо поставить эти модусы постижения [265] в связь с первичным схватыванием реальности. После этого мы должны задать два вопроса. Во-первых, это радикальный вопрос о позднейших модусах актуализации реального. Во-вторых, это необходимость указать, в общих чертах, каковы модусы дальнейшего постижения, как постижения.

Стало быть, мы рассмотрим:

§ 1. Что значит быть позднейшим.

§ 2. Модусы позднейшей актуализации.

§ 3. Модусы позднейшего постижения.

### *§ 1. Что значит быть позднейшим*

Быть позднейшим, говоря совершенно конкретно, состоит в следующем: постигать, что же представляет собой «в реальности» то, что уже постигнуто «в качестве реального». [266]

Может показаться, что именно в этих модусах преимущественно и заключается постижение, тогда как первичное схватывание реальности есть нечто в высшей степени бедное. Но это не так. Будучи необходимыми, богатейшими, открывающими неисчислимы перспективы, позднейшие модусы постижения представляют собой, тем не менее, лишь некий суррогат. Только потому, что схватывание чего-либо как реального страдает недостаточностью, мы вынуждены постигать, что же это реальное есть в реальности. Безусловно, первичное схватывание реальности существенным и необходимым образом подразумевает значительную степень определенности содержания. Но, несмотря на это, в первичном схва-

тивании реальности есть некая недостаточность. Эта недостаточность затрагивает содержание такого схватывания, но лишь в его метак. В позднейших модусах постижения содержание становится неизмеримо богаче, но оно является содержанием постижения лишь потому, что вписано в ту формальность реальности, которая присуща первичному схватыванию. Формальная сущность постижения конституируется отнюдь не содержанием. Формально постижение — это схватывание реальности, причем схватывание в ее чистой актуальности как реальности, вкупе со всем ее содержанием. И в этом отношении первичное схватывание реальности не только богаче, нежели постижение сообразно позднейшим модусам, но представляет собою постижение по преимуществу: ведь [267] именно в нем реальное в самом себе, как таковом, актуализируется в собственной реальности. Именно в него должны вписываться все обогащенные постижения того, чем нечто является в реальности. Вот почему постижение сообразно позднейшим модусам, несмотря на свои масштабность и богатство, несказанно беднее, чем тот модус, в котором первичное схватывание воспринимает реальность. Самое бедное постижение реальности, какое только можно помыслить применительно к первичному схватыванию, будет, как постижение, бесконечно богаче, нежели постижение реальности в его позднейших модусах. Только в соотнесенности с первичным схватыванием реальности позднейшие модусы постижения суть то, что они суть: постижения реального. Вот почему эти позднейшие модусы — не более чем суррогаты.

И наоборот: именно потому, что позднейшая актуальность стоит в соответствии, постижение этой позднейшей актуальности оказывается более богатым по содержанию, чем первичное схватывание. В нем, конечно, не больше реальности, но реальность в нем актуализирована более богато. Если бы это было не так, любая система — например, система науки — была бы бесполезной. Позднейшее схватывание есть расширение реального, уже принятого в качестве реального в первичном схватывании. И тогда становится ясным: то, чем нечто является «в реальности», есть обогащение того, чем это нечто является «в качестве реальности». Единство этих двух моментов образует позднейшее постижение.

*§ 2. Позднейшие модусы актуализации*

Мы уже видели, что постижение формально состоит в чистой актуальности реального как реального, которая совершается во впечатлении. Мы пришли к этой мысли, проанализировав постижение реальной вещи в самой себе, как таковой, и только в самой себе. Но, вообще говоря, в схватывании реального во впечатлении это реальное воспринимается хотя и в самом себе, как таковом, однако не «только» в самом себе: ведь в схватывании дается сразу несколько вещей, и каждая из них способна служить термином постижения. Этот факт может иметь разные причины. Одна причина — характер самого внимательного постижения. Внимание может сосредоточиваться на одних аспектах более, чем на других. Тем самым воспринятое как бы раздробляется, как на фрагменты, на несколько вещей. То, что в унитарном восприятии было в самом себе, как таковом, «неким ландшафтом», превратилось в дерево, ручей, дом, и т. д. В других случаях причиной может служить то, что изначально схватыванию были даны разные вещи: разные не в силу раздробления на фрагменты, а независимо друг от друга. В любом случае схватывание в постижении подвергается глубокой модификации. Ведь речь идет не о том, что эти разнообразные вещи, каждая в самой себе, как таковой, являются терминами отдельных постижений: если бы это было так, мы имели бы множество постижений. Но мы сейчас говорим не об этом, а об одном-единственном постижении, термин которого формально множествен: я воспринимаю множество вещей в одном и том же схватывании. Тогда вещи схватываются не как нечто нераздельное, но порознь. Так оказывается, что сам акт схватывания обладает собственным формальным единством, отличным от единства каждой из разнообразных вещей, которые в нем схватываются. Скажем так: вещи, схваченные как множественные, в то же время обладают неким особым единством. Вещь реальна сама по себе, как таковая. Но реальности формально и конститутивно присущ соответственный характер. Поэтому оказывается, что реальное не только реально, но и обладает разного рода соответствиями. Актуализация реального внутренним и формальным образом модализируется в своем качестве актуализации.

[268]

[269]

Как мы видели, основание такое модализации ясно: это обращенность «к», трансцендентальная открытость. Такая открытость имеет, если можно так сказать, несколько направлений.

Прежде всего, имеется открытость вещи, уже схваченной как реальная, навстречу другим, тоже схваченным, реальным вещам. Имеется открытость своести всякой реальной вещи, схваченной как реальная, навстречу другим своестям, тоже схваченным как реальные. Имеется открытость всякой вещи, схваченной в ее соответствии другим схваченным своестям. Когда некая реальная вещь актуализируется соответственно другим реальным вещам по этому направлению открытости, мы говорим, что вещь находится в *поле реальности*. Постигать то, что есть некая реальная вещь в реальности, означает в таком случае постигать ее как момент поля реальности: как вещь, соответствующую другим вещам этого поля.

Но формальность реальности соответственно открыта и по другому направлению. Будучи простой и чистой реальностью, она трансцендентально открыта к тому, чтобы быть моментом «реальности» вообще. Стало быть, она открыта к тому, что мы называем *миром*. В таком случае постигать, что есть некая реальная вещь в реальности, означает постигать ее как момент мира.

[270] Это два разных модуса постижения, потому что в них постигаются два разных модуса позднейшей актуализации реального. Постигать то, что есть в реальности тот цвет, который мы видим, означает постигать то, что он есть в поле реальности соответственно другим метам — например, соответственно звуку. Но постигать то, что есть этот цвет в реальности как момент мира, есть нечто другое: это значит постигать его, например, как волну, или как фотон, и т. д.

Соответствие в поле реальности и соответствие в мире — конечно, не два разных соответствия, но два разных измерения соответственного характера реального как такого. Остановимся на этих пунктах.

Поле реальности — не порядок вещей, внешний по отношению к их реальности. Напротив, это момент, внутренне присущий любым вещам: момент их принадлежности к полю. Даже если бы существовала только одна реальная вещь, она уже принадлежала

бы к полю. Как мы знаем, любая реальная вещь заключает в себе момент содержания и момент формальности. Вещи образуют поле реальных вещей только под действием второго из этих моментов. Поскольку во впечатлении реальности этот момент реальности вещей дается нам самими вещами, оказывается, что поле реальности определяется самими реальными вещами, а не только моим актом восприятия. Эта реальность в действительности, как мы видели, будет формально и конститутивно открытой. И только потому, что всякая вещь внутренне и формально открыта полю, — только поэтому многие реальные вещи могут пребывать в некоем поле. В силу этого между реальной вещью и полем реальности устанавливается строго цикличное соответствие. Каждая реальная вещь порождает поле, но и поле как бы в обратном движении воздействует на реальные вещи, его определившие. То же самое происходит в физической реальности. Заряды тел создают электромагнитное поле, и массы создают гравитационное поле, но затем эти поля воздействуют на сами заряды или массы тел, вследствие чего приобретают определенную автономию по отношению к телам. Если привести банальное сравнение, то реальная вещь подобна лампаде, льющей свет, то есть порождающей поле светлоты; и в этой светлоте, то есть в этом свете, мы видим не только все остальные вещи, но и саму лампаду. Тем самым поле светлоты приобретает определенную автономию по отношению к лампаде. Момент принадлежности к полю не выводит нас из реальных вещей, а удерживает в еще большей их глубине, ибо представляет собою конститутивный момент самой формальности реальности, взятой в ее трансцендентальной открытости.

[271]

Как понятие, поле составляет существенную часть научного знания. Если дана некая величина, и если в каждой точке пространства эта величина имеет определенную количественную характеристику, обусловленную только положением этой величины в пространстве, физики говорят, что пространство образует поле. Так Эйнштейн смог заявить, что поле есть не что иное, как физическое состояние пространства. Пространство как своего рода пустой резервуар, лишенный какой-либо структуры, — химера. То, что мы называем пустым пространством, есть простое и чистое

ничто. Великолепная дефиниция. В других науках — например, в биологии, — тоже иногда говорят о полях: например, о филетических полях.

[272] Поле реальности не совпадает ни с физическим, ни с филетическим полем. Ведь как пространство, так и филетическая линия — не более чем моменты реальности, моменты поля реальности. Например, любая дистанция есть момент поля реальности, а не наоборот. Чем бы ни было пространство, его всегда нужно понимать, отправляясь от поля реальности, а не поле реальности понимать, отправляясь от пространства. Любая реальная вещь, поскольку она реальна, является формально и конститутивно открытой. И эта открытость по направлению к другим вещам есть, прежде всего, в трансцендентальном смысле, поле.

Но реальное не только открыто навстречу своести любой реальной вещи. То, что реально является своим, в силу самого этого факта является *реальностью*. Поэтому реальное есть момент простой и чистой реальности, и значит, все реальное, в его безмерной множественности, обладает собственным единством — единством реальности мира. Следовательно, это единство заключается не в *унификации* реальных вещей, поскольку они реальны; но само *единство* составляет внутренний и конститутивный момент любой реальной вещи, поскольку она реальна. Этот момент единства есть то, чем конституируется мир. Даже если бы существовала лишь одна реальная вещь, она формально была бы вещью мира.

В конечном счете, всякая вещь реальна в самой себе, как таковой, и эта реальность принадлежит полю и миру. Эти два последних момента суть два измерения трансцендентальности. Они взаимосвязаны. Всякая вещь является просто и чисто реальной, то есть принадлежащей миру, потому что своеть конституирует ее в качестве реальной. А поскольку эта соответственная реальность прежде всего принадлежит полю, оказывается, что мирская трансценденция затрагивает само поле. И наоборот, поле есть не что иное, как мир, взятый в качестве почувствованного момента своести. Поскольку эта своеть чувствуется в поле, оказывается, что поле — это мир, взятый в его почувствованности. Поле конститутивно открыто миру; мир есть почувствованная трансцендентальность поля.

Речь идет отнюдь не о концептуальных тонкостях. Глубина этой дистинкции лучше всего просматривается применительно к реальности человека. Для большей ясности изложения мы, говоря о реальностях, всегда думаем о реальной вещи как о чем-то отличном от себя самих. А это по самой своей сути неверно. Реальная вещь — это не только все прочие реальные вещи, но и я сам, как реальность. Так вот, моей реальности (любой человеческой реальности) присуща актуализация в поле. Именно она конституирует то, что, в конечном счете, называется личностью каждого человека. Личность [personalidad] — это модус актуализации моей собственной реальности в поле всех прочих реальностей, в том числе и моей собственной реальности. И поэтому личность неизбежно подвергается всем превратностям поля реальности. Вот почему я, как личность, никогда не емь то же самое. Моя собственная личностная жизнь зависит от поля. Но то, что я емь как реальность, не исчерпывается тем, что я емь в сопоставлении с всеми другими вещами, включая мою собственную реальность. Моя реальность в поле, моя личность, также включает в себя другие вещи как моменты моей личностной жизни. Например, вещи-смыслы, которые не суть чистая и простая реальность, составляют, тем не менее, моменты конструкции, которую каждая вещь образует с моей личностной жизнью. Любая вещь-смысл есть конструктивный момент той актуальности в поле, в которой и заключается моя личность. Но моя реальность обладает также актуальностью в мире: я — персона, то есть личностность [personalidad]. Как чистая и простая реальность, моя реальность — это не личность. Есть нечто более элементарное и радикальное: личностность. Как момент мира, я — персона, то есть личностность; а как момент поля, я — личность. Теперь становится ясным, что принадлежащее полю, то есть личность, — это сама личностность, актуализированная в поле. Личность — это полевой модус личностности. Поэтому я всегда емь тот же самый (личностность), хотя никогда не емь то же самое (личность).

[273]

Стало быть, актуальность в поле и актуальность в мире суть разные модальности соответственной актуализации реального. И каждая из этих модальностей определяет собственный способ постижения.

[274]

## § 3. Позднейшие модусы постижения

[275] Постижение — это всегда чистая актуализация реального в чувствующем интеллекте. Такое постижение есть, в выделенном смысле, первичное схватывание реального в себе самом, как таковом. Но почувствованное реальное затем актуализируется как реальное в поле и как реальное в мире. Поэтому то, что уже постигнуто в качестве реального, может позднее постигаться соответственно тому, каково оно «в реальности». Это «в реальности» имеет два измерения: принадлежности полю и принадлежности миру.

Постигать то, чем нечто реальное является в реальности, прежде всего означает постигать реальное, которое уже схвачено в качестве реального, сообразно тому, что оно есть соответственно другим реальным вещам в поле. Такое постижение уже не будет первичным. В нем постигается то, чем некоторая реальная вещь является в реальности как своесть; постигается то, чем является реальная вещь в ее соотнесенности с другими реальностями. Таким постижением конституируется *логос*. Логос есть постижение того, чем является реальное в своей полевой реальности. Стало быть, логос постигает реальную вещь, отправляясь от других вещей; а значит, постигает ее в поле. Именно поэтому логос представляет собой обогащение содержания первичного схватывания: такое обогащение которое «исходит из» и «основывается на» других вещах поля, в обращенности «к» которым постигаемое логосом, как принадлежащее полю, является открытым. Открытость в поле есть основание логоса и того обогащения, которому подвергается содержание первичного схватывания. Здесь логос означает не просто высказывание или суждение. Во-первых, потому, что к логосу сущностно принадлежит не только схватывание в суждении, но и простое схватывание, и сам логос пребывает конститутивно единым. Простое схватывание — не просто нечто такое, к чему присоединяется утверждение. Само по себе простое схватывание — вообще ничто; оно становится тем, что оно есть, только во внутреннем единстве с утверждением. И наоборот: никакое утверждение не может быть утверждением, если утверждаемое в нем не утверждено как просто схваченное. Вот что такое логос. Какова внутренняя природа этого

единства? Как мы увидим в дальнейшем, это единство динамично. Почему? Потому что любое постижение будет чувствующим. Стало быть, логос, как позднейшее постижение, представляет собой модализацию чувствующего постижения; и эта модализация имеет своим основанием динамизм логоса. Формально логос есть *чувствующий логос*. Поэтому, и только поэтому, логос динамичен.

Но, во-вторых, есть и другая причина не смешивать логос с суждением. Дело в том, что логос, как утверждение, не всегда опирается на самого себя, но может опираться и на другие λόγοι [логосы]. Тогда логосу подобает быть не только утвердительным постижением, то есть λογισμός, но и постижением, основанным на других λόγοι, то есть συλλογισμός: тем, что обычно называют умозаключением. Логос — не только утверждение; он может быть также со-утверждением в поле. Такое соутверждение было названо умозаключением. Но этот термин вводит в заблуждение. В самом деле, создается впечатление, что он указывает на умозаключение как на то, в чем формально состоит рассудок, а логос представляет опирающимся на то или другое. А это вдвойне неверно. Во-первых, потому, что умозаключение само по себе не конституирует постижения реального, но остается лишь модусом самого логоса как чистого постижения. Во-вторых, потому, что рассудок, как я намерен показать, нацелен не на логос как таковой, а на само реальное; но реальное не является конститутивным для умозаключения.

И здесь вновь обнаруживается громадное расширение и обогащение, свойственное позднейшему постижению. Реальное в самом себе, как таковом, — это реальное, воспринятое в первичном схватывании. И наоборот, только в первичном схватывании реальность актуализируется как реальное. Но не все то, что исключено из этого первичного схватывания, исключено также из постижения в логосе. Например, то, что мы называем столом, не есть нечто актуализированное в первичном схватывании реальности, потому что реальное как таковое не есть стол именно как стол, но стол как «вещь», обладающая своими характеристиками. Столом же она становится только в конструктивном соединении с реальностью моей жизни. Я не схватываю столы, но обладаю логосом столов,

[277]

и вообще логосом любой вещи-смысла. Речь идет об обогащении реальности моей жизни в ее конструктивном сопряжении с реальностью. Логос не расширяет реальности, но создает неоспоримое обогащение ее содержания.

Таким образом, логос есть динамичное, совершающееся в поле, постижение того, чем нечто является в реальности. Но есть и другой способ постижения: постижение реального как момента мира. Мир — это трансценденция поля, потому что поле есть не что иное, как почувствованный мир. Поэтому постижение реального как реального в мире формально опирается на постижение реального как реального в поле, то есть на постижение в логосе. Вот почему постижение реального в мире — не просто модус логоса: оно есть постижение мира. Именно это постижение в строгом и формальном смысле конституирует то, что мы называем *разумом*. Это не умозаключение и не результат умозаключений, а продвижение от реальности в поле к реальности в мире. Такое продвижение не сводимо к логосу. Разумеется, это продвижение динамично; однако не все, что динамично, будет продвижением. Логос никуда не продвигается, он уже пребывает в поле, разворачивается в том реальном, которое уже схвачено в поле. Напротив, динамизм разума состоит не в том, чтобы пребывать, но в том, чтобы продвигаться. Это не динамизм в поле, а динамизм, ведущий из поля в мир. Разум — не рассуждение, а трансцендентальное продвижение к миру, к чистой и простой реальности. Так как обращенность «к» есть момент чувствования реального, оказывается, что чувствующим будет не только логос, но и сам разум: он есть *чувствующий разум*. Вот почему это выражение, обращенность «к» реальности, может быть понято двояко: обращенность «к» другим вещам может смешиваться с обращенностью «к» миру. Как логос, так и разум опираются на обращенность «к», присущую трансцендентальной открытости реального как такового. В силу этого обращенность «к» есть обращенность «к» внутри реального. И поэтому речь идет не о динамике, или продвижении, «к» реальности, а, наоборот, о динамике и продвижении уже внутри самой реальности. Разум не стоит перед необходимостью достигнуть реальности, но уже рождается и продвигается в ней.

Иными словами, момент принадлежности к полю и момент принадлежности к миру суть два модуса актуализации, внутренним и формальным образом заданные самим реальным. А поскольку любое постижение представляет собой актуализацию реального, оказывается, что реальному, помысленному в его соответствии другой реальной вещи, свойственны два момента актуальности. Первый момент — это реальность в самой себе, как таковой. Такова первичная и радикальная актуальность. Я назвал это — весьма смутно и неточно — индивидуальным моментом реальности. Но реальное, взятое в его соответствии, не принимает никакой новой актуальности. То, что оно принимает, есть актуальность его собственной реальности, взятой соответственно другим вещам. Речь идет не о другой актуализации, а о ре-актуализации того, что есть реальное в самом себе, как таковом. Стало быть, постижение реального в этом его аспекте конститутивно представляет собою «ре-актуальность». Именно этим «ре» формально выражается тот факт, что речь идет о позднейшем постижении. Позднейшее постижение — это ре-актуализация: в ней актуальность вещи постигается постольку, поскольку она актуализирована соответственно другой реальности.

[279]

Так как первичная актуализация имеет характер чувствования и совершается во впечатлении, позднейшее постижение будет позднейшестью во впечатлении. Поэтому и логос, и разум тоже будут чувствующими. Это свойство быть позднейшим опирается на саму структуру впечатления реальности. Именно постижение некоторой реальной вещи как соответственно открытой, как ре-актуализированной, я называю постижением того, что реальное представляет собой «в реальности». Первично схваченное всегда реально; однако если мы спросим, чем оно является в реальности, это «в реальности» будет состоять в актуальной определенности реальной вещи соответственно другим реальным вещам. Если бы это было не так, схватывание реального не оставляло бы места этому вопросу: что такое данная реальная вещь в реальности. Все это возможно лишь потому, что постижение имеет чувствующий характер. Вот почему ни логос, ни разум не стоят перед необходимостью достигать реальности, но реальность уже актуализирована в чувствующем постижении. Поэтому, и только поэтому, возни-

кают логос и разум, и оба постижения совершаются уже внутри реальности. Это происходит, повторяю, только потому, что логос является чувствующим, и разум тоже является чувствующим.

Каким образом совершается эта позднейшая модализация, и какова структура, в которой она артикулируется в первичном схватывании реальности, — это вопросы, которые, соответственно, станут темами двух других частей книги: темой динамичного чувствующего логоса и темой продвижения чувствующего разума.

Но прежде чем углубляться в эти вопросы, будет нелишним вернуться к исходному пункту этой первой части, чтобы отчетливее увидеть единство нашего анализа.

### *Глава десятая*

## ***Чувствующее постижение и человеческие структуры чувствования***

[281] Это исследование представляет собой анализ постижения как восприятия реальности, причем в его изначальном модусе: как первичного схватывания реального. Для облегчения задачи я противопоставил схватывание в постижении чисто чувственному восприятию, чистому ощущению.

Чувственное восприятие есть то, чем конституируется чувствование. А чувствование, в первом приближении, — это процесс, в котором различаются три сущностных момента: пробуждение, модификация тонуса и ответная реакция. Так вот, пробуждение, как момент чувствования, совершается во впечатлении. Таким образом, впечатление соединяет в себе два совершенно разных аспекта. В одном аспекте, впечатление выполняет пробуждающую функцию. Но у него есть и другой, более первичный и радикальный аспект: то, что представляет собою впечатление в его собственной формальной структуре. Нельзя смешивать пробуждение и впечатление. Пробуждение есть функция впечатления, основанием которой служит формальная структура впечатления. Пробуждение имеет процессуальный характер, впечатление — структурный. Стало быть, перед нами две разные проблемы.

Я приступил к анализу формальной структуры впечатления. Впечатление — это акт схватывания; поэтому возникает необходимость обратиться к схватыванию во впечатлении. Чувствование представляет собою схватывание во впечатлении; и это схватывание есть то, чем формально конституируется чувствование. Впечатление заключает в себе три сущностных момента: это аффекция чувствующего, предьявленность почувствованного, то есть инаковость (в ее двух аспектах — содержательном и формальном), и сила, с которой почувствованное воздействует на чувствующего. Такое чувствование совершается в двух разных модусах, которые зависят от формальности инаковости. Инаковость как раздражимость образует чистое ощущение, свойственное животному. Раздражимость состоит в такой формальности, согласно которой почувствованное формально представляет собою просто знак модификации тонуса и ответной реакции. Но инаковость может иметь и другой модус. В нем формальность почувствованного состоит в том, что это почувствованное есть некое «само по себе», нечто в собственном смысле. Такова формальность вещности, или реальности. Так вот, схватывание реального есть собственный формальный признак постижения. Поэтому схватывание реальности во впечатлении, впечатление реальности, с формальной стороны есть чувствующее постижение.

[282]

Это чувствующее постижение образует собственную формальную структуру постижения. Именно ее мы исследовали на протяжении всей этой первой части нашей книги. В качестве дополнения — и только дополнения — обратимся теперь к другому аспекту постижения: к чувствующему постижению как определяющему моменту человеческого процесса. Кое-что по этой теме уже было высказано в главе четвертой. Такая детерминация ставит перед нами два вопроса: вопрос об определении двух других моментов — модификации тонуса и ответной реакции; и вопрос о единстве процесса чувствующего постижения именно как процесса.

А) Прежде всего, скажем об определении двух других специфически человеческих структур. Постижением определяются аф-

[283]

фекты, или модификации тонуса. Я говорю об «аффектах», чтобы отличить их от аффекций, присутствующих в любом впечатлении. Модификация животных аффектов во впечатлении реальности есть то, чем конституируется *чувствование*. Чувствование — это аффект реального. Оно не чисто «субъективно», как обычно говорят. Любое чувствование предъявляет реальность постольку, поскольку она, как реальность, создает определенный тонус. Взятое само по себе, чувствование — это способ обращенности к реальности. В свою очередь, ответная реакция есть детерминация в реальности: есть воление. Когда чувствования раскрывают нам реальность как определяемую, определяющую и определенную, тогда ответная реакция есть *воля*. Чувствование — это чувствующий аффект реального; воление — это определяющая нацеленность в реальном. Так что как постижение формально является чувствующим постижением, так чувствование является аффицирующим чувствованием, а воление — нацеливающей волей. Собственный характер чувствования в трех его аспектах — пробуждения, модификации тонуса и ответной реакции — формально структурируется как постигающее схватывание, чувствование и воление. Только потому, что имеется чувствующее схватывание реального, то есть только потому, что имеется впечатление реальности, имеются также чувствование и воление. Так что специфически человеческие структуры определяются постижением.

Разумеется, речь о постижении идет постольку, поскольку оно в чувствовании помещает нас в реальное. Стало быть, мы говорим не о том, что обычно называют *интеллектуализмом*. Говорить об интеллектуализме можно только применительно к конципирующему интеллекту. В самом деле, интеллектуализм состоит в том, что понятиям отводится роль первичного основания. Но мы говорим не о том, что понятие будто бы определяет остальные структуры. Это было бы абсолютно ложным. Мы говорим о чувствующем интеллекте. А чувствующий интеллект занят не понятиями, но тем, что схватывает почувствованное как реальное. Стало быть, это не интеллектуализм [intellectualismo]. Это нечто *toto caelo* иное: то, что я назвал бы *интелигизмом* [intelleccionismo]. Речь идет об интелигировании, о постижении как чувствующем схватывании ре-

ального. Без такого постижения не было бы, не могло бы быть ни чувствования, ни воления.

В) Итак, единство пробуждения, модификации тонуса и деятельного ответа есть внутреннее и формальное единство самой структуры чувствования как такового. Чувствование не есть нечто такое, что относится только к пробуждению. Чувствование — это внутреннее и нераздельное единство трех моментов: пробуждения, модификации тонуса и ответной реакции. Такое единство чувствования имеет первичный и радикальный характер. Поэтому даже когда формальной структурой чувствующего постижения определяется открытость к другой формальности, отличной от чистого чувствования, остается в целости то единство пробуждения, модификации тонуса и ответной реакции, которое присуще чувствованию живого существа. Более того, это единство не только не разбивается, но сама формальная структура чувствующего постижения вступает в игру именно благодаря структуре гиперформализации, а она представляет собой структурный момент чувствования как такового. Отсюда следует, что единство постигнутого как реальное есть такое единство, которое не отменяется единством чувствования и не налагается на него, как это считалось, с точки зрения конципирующего интеллекта, на всем протяжении классического философствования. Это такое единство, которое поглощает и формально включает в себя саму структуру животного чувствования. Поэтому человек, с его обращенностью к реальности, есть *животное, живущее среди реальностей*: присущее ему постижение будет чувствующим, чувствование — аффицирующим, а воление — нацеливающим.

Определяя эти специфически человеческие структуры, постижение неизбежно определяет собственный характер жизни в ее протекании. Человеческая жизнь — это жизнь в «реальности»; поэтому она есть нечто определяемое самим постижением. Если употребить слово «думать» не в строгом и точном смысле (мы делаем это в других частях нашей книги), а в смысле расхожем, то следовало бы сказать, что постижение, чувствующее схватывание реального, определяет собою думающий характер человеческой

жизни. Было бы неверным утверждать, что это жизнь заставляет нас думать. Не жизнь заставляет нас думать, но постижение заставляет нас жить, думая.

Но эта процессуальная функция постижения в жизни никоим образом не сказывается на структурном, формальном характере чувствующего постижения как такового. Концептуализация акта чувствующего постижения — единственное, что имеет значение для ответа на вопрос, «что такое постижение». Эта структура была подвергнута анализу в предыдущих главах. И я настаиваю на том, что изложенное в них представляет собой не теоретическое построение, а простой анализ — несомненно, многословный и разветвленный, но простой анализ — акта чувствующего постижения, то есть впечатления реальности.

Тем самым мы ответили на вопрос, поставленный в начале: что такое постижение. Постигание — это чистая актуальность реального во впечатлении, чистая актуальность реального в чувствующем интеллекте. Изначальный модус этого постижения — первичное схватывание реальности. Теперь мы стоим перед проблемой дальнейших модусов постижения. Она будет предметом двух других частей этой книги. Во второй части мы будем говорить о *чувствующем логосе*, в третьей — о *чувствующем разуме*.

## Предметный указатель\*

### Греческие слова

- ἀλήθεια, aletheia, 243–244; *см. также* открытость, истина  
ἐνέργεια: *см.* акт, Аристотель  
ἐπιστήμη 11, *см. также* познание  
ὑποκείμενον 207, 226; *см. также* субстанция, Аристотель  
ἔργον 64, 67, 148; *см. также* нозр-гия  
ὄν; *см.* сущее  
αὐτός 211–212; *см. также* личность, живое существо, жизнь  
ἀπόφανσις: логос как ἀπόφανσις у Аристотеля 86  
αρχή: αρχή и само по себе 200  
χωρισμός: у Платона 128 *см.* отделение  
δύναμις: как власть или способность 89–90 *см.* потенция  
κείμενον 206, 226; *см. также* jectum  
κοινωνία, *см.* общение, Платон, трансцендентальность  
λογισμός 276; *см. также* силлогизм, рассуждение  
μέθεξις *см.* причастность  
μοῖρα 197; *см. также* судьба  
νοῦς 11; *см. также* интеллект  
οὐσία 244; *см. также* субстанция  
πάθος: постижение без πάθος 32 *см.* греческая философия  
παρουσία 128; *см. также* Платон  
σημεῖον: классическая философия истолковала знак как σημεῖον 50 *см.* знак, сигнал  
σοφία 105; *см. также* знание  
συλλογισμός; *см.* силлогизм, умозаключение  
Θεός 128

---

\* Ссылки даются на номера страниц испанского издания, указанные в квадратных скобках на полях.

*Латинские слова*

- A posteriori: у Канта 129 трансцендентальность не есть некое a posteriori 125  
 A priori: у Канта 129 трансцендентальность не есть a priori 125, 130  
 Abbau *см.* разрушение  
 Alter 34, 53; *см. также* «иной», инаковость  
 Cum, *см.* «с»  
 Esse: esse reale 222, 224, 226 esse obiectivum 227 *см.* бытие  
 Extra 205; *см. также* экстериорность  
 Facies: темпоральность имеет facies, а не фазы 221  
 Habitus; *см.* расположенность  
 Intus 205; *см. также* интериорность  
 Iectum: Парменид понимает реальность как iectum 206, 226 *см.* subiectum, obiectum  
 Locus; *см.* место  
 Ob-iectum 207; *см. также* объект  
 Prius: выражает предшествование формальности реальности 62, 140, 143, 146, 160, 191, 217, 230, 231 актуальность и prius 140, 143, 144, 146 общая актуальность и prius 160, 193 *см.* «само по себе», «в собственном смысле», формальность реальности, предшествование  
 Realitas: «altera realitas» 63 «realitas in essendo» 222 «realitas obiectiva» 227 *см.* реальность  
 Situs; *см.* ситуация  
 Subiectum 207, 226; *см. также* субстанция, ὑποκειμενον  
 Tabula rasa 134  
 Totum 206; *см. также* целостность «Υ» 23; *см. также* единство  
 Абсолютный:  
     человек как относительно абсолютный 213  
 Абстракция 260  
 Автономизация, *см.* автономия, независимость  
 Автономия:  
     автономия и гиперформализация 63, 96  
     автономия и формализация 36–39, 41, 45, 52  
     автономия как независимость содержания в схватывании 35–39  
     автономия моментов процесса чувствования 41  
     автономия функции в живом существе 95–97; *см. также* независимость  
 Адекватность:  
     истина как адекватность 235  
     *см.* двойственная истина  
 Аксон: нейроны с короткими аксонами и гиперформализация 73  
 Акт:  
     акт и актность 13, 137  
     акт и актуальность 133–167  
     акт и действие 137

- акт постижения входит в постижение 157–158
- акт у Аристотеля 137, 148–149, 225
- акт у Гегеля 148–149
- акт у Фомы 226
- впечатление реальности есть один акт 81
- конститутивный акт первичного схватывания реальности 260–261
- модусы входят в один и тот же акт 254
- постижение как акт схватывания 13, 19–26, 133, 231
- степени акта постижения 263
- элементарный акт интеллекта 77–78
- акт постижения в философии Нового времени 21, 135, 231 *см. также* действие, актуация, актность, потенция, способность, Аристотель
- Актность:**
- актность и актуальность 13, 137–141, 156, 218, 229
- бытие, основанное на актности 222
- что такое актность 13
- см. также* акт, актуальность
- Актуализация:**
- актуализация единства реального 205
- актуализация и модализация 253–254
- актуализация и ре-актуализация 178–279
- актуализация как разновидность соответствия 143
- актуализация не есть актуация 173, 175–177
- позднейшие модусы актуализации 268–274
- постижение как чистая актуализация 13–14, 146, 173, 181, 189, 250, 274, *см. также* актуальность
- Актуальность общая:**
- общая актуальность – граница между философией интеллекта и метафизикой 190
- общая актуальность есть корень субъективности 165
- общая актуальность как основание сознания 161–163
- общая актуальность не есть соединение субъекта и объекта 165
- трансцендентальность общей актуальности 166–169
- что такое общая актуальность 155–169
- общая актуальность артикулируется в «самом по себе» 193
- Актуальность:**
- актуальность и личность 273–274
- актуальность и ре-актуализация 278–279
- актуальность и личность 273
- актуальность и постижение 141–149; *см. также* актуализация
- актуальность и ретенция в первичном схватывании реальности 261–263
- актуальность и само по себе 151–152, 193
- актуальность как впечатление 150–154, 168
- актуальность как соответствие 143–144, 267
- актуальность как: *см.* «быть предъявленным», 13, 64, 136–149, 218–219

- актуальность не есть актуация 140–141, 142–143  
 актуальность не есть действие 137, 148, 156  
 актуальность не есть ни акт, ни актность 13, 137–141, 156, 218, 229  
 бытие как актуальность 218–228  
 знаковая актуальность 144  
 человеческое тело как принцип актуальности 213  
 что такое актуальность 13, 137–141, 229
- Актуация:  
 актуализация не есть актуация 173, 175–176  
 актуальность не есть актуация 140–141, 142–143, 151  
 актуация и δύναμις 89  
 актуация и становление 140–141  
 традиционная идея постижения как актуации 22, 134, 173, 175–176  
*см. также* актуальность
- Акустика 248
- Акциденция; акциденция у Аристотеля 207, 225
- Амарна 244
- Анаксимандр 200
- Анализ:  
 анализ актуальности 142  
 анализ инаковости 34–39  
 анализ модусов чувственного восприятия 47–67  
 анализ моментов трансцендентальности 118–122  
 единство данного анализа 279  
 идеалистический анализ истины у Декарта 232  
 метод данного анализа 23–24  
 это исследование – не теория, а анализ фактов 14, 20, 25, 89, 134, 156, 203, 204–205, 285
- Аналогия, у Аристотеля 266
- Андроник Родосский 127
- Анимизм 199 *см. также* власть
- Аристотель:  
 Аристотель и дуализм чувствования и постижения 80, 128  
 Аристотель и логизация постижения 86, 224  
 Аристотель и эпоха софистики 15  
*см. также* греческая философия  
 его место в метафизике 127–128  
 идея ὑλοκεῖμενον, субстанции 128, 207  
 идея ἐνέργεια 137, 148–149  
 идея situs и habitus 93–94  
 идея бытия 116–117  
 идея простоты 237  
 идея сущего 225–226  
 интеллект как tabula rasa 134  
 оформление у Аристотеля, подобное оформлению у Канта 44  
 потенция у Аристотеля 89–90  
 предпочтение чувству зрения 100
- Артикуляция:  
 артикуляция проблемы «реальной вещи» и «реальности» 251  
 артикуляция проблемы общей актуальности в «самом по себе» 193  
 проблемы чувственных качеств 182–188
- Атом:  
 и научное объяснение 188  
 происхождение идеи атома 206
- Аффект:  
 аффекция не есть аффект 32  
 в человеческих структурах 283
- Аффекция:  
 аффекция и раздражимость 48–49  
 аффекция и реальность 60–61  
 аффекция как модус предъявленности 102–103

- аффекция не есть аффект или чувство 32
- аффекция, и *см.* впечатление 32, 150, 282
- философское понимание впечатления как аффекции аффекция и сила воздействия 34
- Аффицирование 106; *см. также* боль и наслаждение
- Безличный 213; *шсм. также личность*
- Бенвенист 243
- Беркли: упускает актуальность 145
- Биология 271
- Благополучие 40
- Бог; *см.* Θεός
- Богатство:
  - богатство животной и человеческой жизни 41, 63, 69
  - богатство как измерение реальной истины 239–241, 245
  - богатство первичного схватывания реальности 266–267
  - богатство позднейших модусов постижения 266–267
- Бодрствование 97; *см. также* мозг
- Боль и наслаждение:
  - и аффицирующая реальность 102–103
  - одно из одиннадцати чувств 100
  - см.* аффицирование, аффекция
- «Большее»:
  - «большее» и открытость «самого по себе» 195–196
  - см.* открытость
  - что такое «большее» 115–116
- Брикнер 46
- Бытие:
  - бытие в европейской философии 224–228
  - бытие в средневековой философии 117
  - бытие не есть трансцендентальное 117, 123
  - бытие у Аристотеля 116–117
  - бытие у Беркли 145
  - бытие у Генриха Гентского 227
  - бытие у Парменида 56, 116
  - бытие у Платона 116
  - его языковое родство с истиной 244
  - реальность и бытие 56, 140, 207, 217–228
  - см.* «есть», esse, сущее, пребывать
  - что такое бытие 217–228
- «Быть предъявленным»:
  - «быть предъявленным» и «быть» 218–219
  - «пребывать» означает «быть предъявленным» 35
  - актуальность означает бытием предъявленным 13, 64, 136, 137–141, 143, 145, 218
  - быть предъявленным есть радикальное в постижении 21–23, 133–134, 143
  - обращенность «к» есть модус бытия предъявленным 255
  - ребывание есть радикальное в бытии предъявленным 145
  - см.* актуальность
- «Быть»: «быть аффицированным» 48, 60–61
- «быть во мне» 108–109, 157–158; *см. также* «я»
- «быть интендируемым» 136, 227; *см. также* интенциональность
- «быть отлепленным» 70–71
- «быть положенным» 136, 227; *см. также* положение

- «быть установленным» 240; *см. также* устойчивость  
 «быть утвержденным» 214, 220; *см. также* утверждение  
 «быть явленным» 136, 227; *см. также* явление
- «В реальности»: *см.* «реальность, в»
- «В себе»:  
 вещь «по ту сторону» не есть вещь «в себе» 182  
 реальность не есть «в себе» 57–58  
*см.* Кант
- «В собственном смысле»:  
 реальность как нечто «в собственном смысле» 10, 12, 56, 59–61, 144, 147, 149, 151, 172, 183, 191, 241, 282  
 «в собственном смысле» и актуальность 140, 143  
 «в собственном смысле» и гиперформализация 71  
 «в собственном смысле» и знак 61–62  
 «в собственном смысле» и своесть 121  
 «в собственном смысле» как место постижения 78  
 «в собственном смысле» не есть просто комплекс мет 77  
 «в собственном смысле» не состоит в бытии 56  
 в собственном смысле» и свойство 55, 211  
*см.* «само по себе», prius, вещьность, формальность реальности
- В то время как:  
 адвербиальное выражение «бытия предьявленным» в мире 221  
*см.* темпоральность
- «В»:  
 «в» выражает реальную истину 228, 229, 234, 236
- 205; 83–84; *см. также* интериорность, чувственный интеллект  
 актуальность есть «в» предьявленности «в» постижении 142  
 в постижении я пребываю «в» вещи 23, 162  
 зона реальности вещи в восприятии 176–188  
 реальность «во» впечатлении 152  
 реальность есть нечто почувствованное «в» вещи 194  
 трансцендентальность есть трансцендентальное бытие «в» реальностях 118  
 характеристика «в», свойственная постижению и постигнутому 159–164  
 чувствование пребывает «в» постижении 82–84  
*см.* по ту сторону
- Видение:  
 постижение как видение 105  
*см.* зрение, модусы постижения
- Веданта 192
- Верифицировать 235
- Весть 101
- Вещизм 173; *см. также* реализм
- Вещизм: смысл «вещи» в вещизме 19
- Вещность:  
 вещьность или реальность 60, 183, 282  
 вещьность как разрыв в знаковости 71  
 разъяснение термина 57–58, 173  
*см.* реальность, формальность реальности, «само по себе»
- Вещь:  
 в каком смысле употребляется термин 19  
 вещи и качества 102, 177

- вещь «в» восприятию 182–188  
вещь «по ту сторону» восприятия 12, 58, 115, 182–188  
вещь в греческой и средневековой философии 80, 116, 128–129  
вещь в себе у Канта 182  
есть нечто выработанное в процессе формализации 177, 209  
не является наиболее подходящим термином для реальности 203, 207  
*см. также* «в себе»
- Вещь-смысл:  
вещь-смысл и личность 273  
что такое вещь-смысл 59–60  
вещь-смысл и логос 277
- Висцеральная чувствительность; *см.* синестезия
- Вкус:  
вкус и знание, мудрость 105  
его единство с другими чувствами 106–113  
одно из одиннадцати чувств 100, 101  
*см.* доступный для пользования, модусы постижения
- Владение 242; *см. также* реальная истина
- Властность 199; *см. также* власть
- Власть:  
власть как трансцендентальный момент реальности 198–199  
*см.* господство
- Влекомый 242; *см. также* владение
- Вмещающая способность 92; *см. также* мочь
- Внимание 260
- «Внутренняя глубина» 108; *см. также* обращенность «к»
- Возбуждение:  
не тождественно пробуждению 28–29
- Возвещающий 101
- Возвратное движение:  
возвратное движение и бытие 219–220
- Воздействие; *см.* сила воздействия
- Воление 283, 284; *см. также* воля
- Волна:  
волна как научное объяснение 186–188  
волна как невизуализуемая реальность 104–105  
волна как постижение в мире 270  
*см.* наука, квантовая механика
- Воля 283; *см. также* воление
- Воплощение 205; *см. также* проекция
- Восприимчивость 95 *см. также* реагируемость, чувствительность, чувство, чистое ощущение
- Впечатление раздражимости:  
в чем оно состоит 48–53  
*см.* схватывание раздражимости, раздражимость, раздражитель, знак
- Впечатление реальности:  
впечатление реальности есть основание позднейшеости 279  
впечатление реальности и актуальность 140, 150–154  
впечатление реальности и первичное схватывание реальности 256  
впечатление реальности и реальная истина 234, 241  
впечатление реальности как гиперформализованное восприятие 71–74  
впечатление реальности трансцендентально 113–123, 130, 251, 252  
его единство 64–67, 79–85, 91, 123–126

- его модальная структура 99–113  
 приводит философию к реальности 127  
 что такое впечатление реальности 63–67, 75–87  
*см.* схватывание реальности, чувствующее постижение
- Впечатление:  
 актуальность как впечатление 150–154  
 впечатление не есть возбуждение 281  
 его структура 31–39, 48–49, 52, 150, 282  
 западная философия не подвергла анализу впечатление 31–32, 36, 153–154  
 конституирует чувственное восприятие 31  
 определяет процесс чувствования 39, 41, 48, 281  
*см.* чувственное восприятие
- Впечатлительность; *см.* впечатление
- Время: время у Канта 43–44; *см.* темпоральность
- Выбор 72; *см. также* ответная реакция
- Выделенность 260; *см. также* внимание
- Высказывание 275; *см. также* суждение
- Выслушивание:  
 постижение в выслушивании 105  
*см.* слух
- Выход за пределы 115–116; *см. также* «большее»
- Гегель:  
 Гегель и идея власти 198  
 идея человека 213  
 принимает идею акта от Аристотеля 148–149  
*см.* идеализм
- Генрих Гентский 227
- Гентский: *см.* Генрих Гентский
- Гештальт:  
 формализация не есть гештальт 44–45  
*см.* психология
- Гиперформализация:  
 в чем состоит гиперформализация 63, 69–74  
 гиперформализация и способность чувствующего интеллекта 96–97  
 представляет собой структурный момент 73, 284  
*см.* формализация
- Глубина:  
 реальность есть глубина 184–188  
*см.* «по ту сторону», мир
- Голая реальность 101, 103, 107, 112;  
*см. также* модусы предъявления реальности, модусы постижения, осязание, ощупывание
- Гомогенизация, *см.* гомогенность
- Гомогенность 209–210
- Господство 198–199; *см. также* власть
- Гравитационное поле 270–271
- Гуссерль:  
 идея постижения 21, 135–136  
 идея схватывания 59  
 идея чувствования как гилетический остаток в сознании 85
- Дальтонизм 236
- Дарвинизм:  
 дарвинизм и гиперформализация 73
- Движение; *см.* координация движений
- Двойственность:  
 двойственность актуальностей 169

- см.* общая актуальность  
Дебруннер 244  
Действие:  
действие есть производное от «быть в акте» и не есть актуальность 137, 148, 156  
постижение формально не есть действие 141, 148–149, 159  
формализация как психобиологическое действие 43  
что такое действие 28–29  
Декарт:  
анализ истины 232  
и критицизм 9  
идея реальности 227  
сползание к сознанию 20–21  
Демокрит 206  
Диалектика:  
человек как диалектический момент у Гегеля 213  
Динамизм:  
динамизм и эволюция 131–132  
динамизм логоса 276  
динамичный прогресс реального 215  
трансцендентальный динамизм 131–132  
динамизм разума 277–278  
Динамичная напряженность 105; *см. также* кинестезия  
Длительность:  
измерение реального 206 *см.* пребывать  
Длительный 206; *см. также* длительность  
Длиться в бытии:  
выражение темпоральности бытия 221  
измерение реального 206  
ратифицируется в устойчивости 240  
*см.* длительность  
Достаточность:  
конституциональная достаточность 202–204  
Достоверность:  
истина как достоверность 235; *см. также* двойственная истина  
Доступный для пользования:  
реальность, доступная для пользования 101, 107, 112  
схватывание с точки зрения пользования 105, 106–107  
Дуализм:  
дуализм постижения и чувствования 79–84, 104  
дуализм постижения и чувствования как дуализм способностей 89–90  
дуализм постижения и чувствования привел к дуализму в реальности 129  
дуализм постижения и чувствования у Аристотеля 128  
дуализм чувственного мира и умопостигаемого мира 129  
*см.* метафизика, философия *см.* постигать, чувствовать  
Думать:  
«думать» и человеческая жизнь 285  
Дух:  
объективный дух у Гегеля 198, 213  
Единство:  
единство потенций 90–91  
единство «по ту сторону» и «в» 152–153  
единство актуальности 149  
единство впечатления 32–34  
единство впечатления реальности 79–85, 123–126

- единство инаковости 37–39  
 единство интеллекта и реальности 250  
 единство логоса 276  
   единство людей 213–214  
 единство мира 272  
 единство настоящего анализа 279  
   единство первичного схватывания реальности 257  
   единство постижения и чувствований 106–113  
   единство пребывания 22–23  
   единство реального 129–130, 201–205  
   единство схватывания реальности 64–67  
   единство темпоральности 221  
   единство формализации 43  
   единство чувствования 30, 284  
   единство чувствования и постижения 79–81, 84, 284  
   единство чувствующего интеллекта 252  
 замкнутое единство 37, 201, 209  
 сломленность единства раздражения 71  
 формальное единство чувствующего постижения 155–169; *см. также* общая актуальность
- «Есть»:  
 «есть» и реальность 56, 61, 140, 189, 217–218, 222–223  
 «есть» и темпоральность 221  
 «есть» у Парменида 56, 80, 116  
*см.* бытие, быть
- «Еще-есть»:  
 аспект бытия как позднейшего 221  
*см.* темпоральность
- Живое существо, животное:  
 единство чувств живого существа 111  
 животное как модус реальности 211  
 животное не схватывает то-же-са-мостоя 210  
 животное схватывает не реальность, а раздражимость 50–53, 61–62, 282  
 животное, живущее среди реальностей 284  
 жизнь животного 41, 53, 63, 69, 211  
 сенситивное сознание животного 163–164  
 уровни живого 92–97  
 формализация животного 35, 37–46, 69–74  
 человек как гиперформализованное живое существо 69–74  
 чувственное восприятие – общее у человека и животного 26, 27  
*см. также* знак, раздражимость, чистое ощущение, реагируемость, чувствительность, человек
- Жизнеспособный:  
 биологическая жизнеспособность 672  
*см.* эволюция
- Жизнь:  
 богатство животной жизни 41, 63, 69  
 жизнь в объективных знаках 53  
 жизнь и  $\alpha\delta\tau\omicron\varsigma$  211–212  
 жизнь, личность, поле, мир 273  
 конституируется процессом чувствования 28, 41  
 человеческая жизнь и вещь-смысл 59–60, 273, 277  
 человеческая жизнь и реальность 63  
 человеческая жизнь и чувствующее постижение 284–285

- Заблуждение 231–232, 236–237; *см. также* истина
- Завершенное:  
трансцендентальное не есть нечто завершенное 130  
*см.* открытость, трансцендентальность
- Закон:  
в науке Нового времени 197
- Замкнутость 37–38, 201; *см. также* меты, единство
- Затерянность:  
человек может затеряться в вещах 70–71
- Звук 101; *см. также* слух
- Знак:  
актуальность знака 144  
знак и гиперформализация 69–72  
предшествующий характер знака 61–62  
свойствен только живым существам 50, 53, 282  
что такое знак 49–53  
*см.* сигнал, раздражимость
- Знание:  
«мета» не отсылает к знанию 33  
знание и мудрость 1–5  
знание и познание 11  
сродни реальности 9–10
- Значить; *см.* знак
- Зона:  
две зоны реальных вещей и их артикуляция 182–188  
зоны реальности в греческой и средневековой философии 129  
реальность не есть зона 152, 172–174
- Зрение:  
единство зрения 237  
зрение и видение 105  
зрению отводилось привилегированное место в философии 100, 104–105  
одно из одиннадцати чувств 100, 107, 110  
*см.* зрение, эйдетическая предьявленность, эйдос, «перед»
- Идеализм:  
идеализм продолжает кантовскую идею трансцендентальности 117
- Идеация:  
не есть элементарный акт постижения 77
- Идея:  
у Платона 128
- Идти по следу:  
постижение означает идти по следу 105  
*см.* модусы постижения, обоняние, след
- Из самого себя» 138–139; *см. также* актуальность
- Изменчивость:  
изменчивость мет 257–258
- Измерение:  
измерения актуализации 254  
измерения реального 205–206, 239–241  
измерения реальной истины 229, 239–246
- Иллюзия 236
- Имманентный:  
реальность не есть нечто чисто имманентное 58
- Инаковость:  
32–33, 150, 283  
анализ инаковости 34–39  
есть момент...; *см. также* впечатление  
инаковость и трансцендентальность 99, 115  
инаковость раздражимости 49–53

- реальность не исчерпывается инаковостью 148–149  
 существенное отличие инаковости реальности 61–63, 144  
*см.* мета, «иной», содержание, формальность
- Индукция:  
 бесполезна для данного исследования постижения 23  
*см.* анализ
- Иное» 32, 34, 49, 61; *см. также* мета, alter
- Интеллект:  
 «животный интеллект» не есть интеллект 85  
 «искусственный интеллект» не есть интеллект 85  
 значение интеллекта в этом исследовании 20  
 интеллект и схватывание реальности 77  
 интеллект как структурная мета 97  
 интеллект у Платона и Аристотеля 134  
 логизация интеллекта  
 сила интеллекта 238–249  
 смысл исследования об интеллекте 9–15  
 философия интеллекта и философия реальности 127, 190  
*см.* постижение, постигать, чувствующее постижение
- Интеллектуализм 283
- Интеллигизировать:  
 необходимость интеллигизировать логос 168, 225  
*см.* логизация
- Интеллигизм 284
- Интенциональность:  
 бытие как интенциональное полагание 227  
 постижение формально не есть интенциональность 22–23, 135–136  
*см.* Гуссерль, сознание
- Интенциональный, *см.* интенциональность
- Интериорность:  
 единство субстантивности как интериорность 205
- Интимность:  
 интимность и «я» 103  
 интимность и рефлексия 108–109  
 интимность и синестезия 103  
 постижение как интимность 106  
*см.* «я», синестезия
- Интроспекция:  
 интроспекция опирается на реальность 158–159  
 сознание формально не есть интроспекция 161  
*см.* рефлексия
- Интуиция:  
 первичное схватывание реальности не есть интуиция 67
- Истина:  
 двойственная истина 234–237  
 истина способна принимать разные формы 235  
 как смысл сущего у Аристотеля 225  
 простая истина 235–238  
 что такое истина 230–233  
 элементарная истина 237
- Истинствовать 231, 239; *см. также* реальная истина
- Историчность:  
 историчность знания 11  
 «Как реальность» 255, 266–267; *см. также* «в качестве реальности», первичное схватывание реальности

- Канон:  
    трансцендентальное не есть канон 130  
    *см.* трансцендентальность
- Кант:  
    идея вещи в себе и явления 129, 182  
    идея истины 231  
    идея трансцендентальности 129–130, 166  
    мыслит постижение как познание 129, 134–135  
    остается в области чувственного интеллекта 129–130  
    попытка канта унифицировать чувствование и постижение 79, 81, 91, 129  
    постигание как полагание 135–136  
    превращает реальность в объектность 129, 227  
    представитель критицизма 9, 171  
    формализация не есть «оформление» или продуцирование в кантовском смысле 43–45  
    *см.* объект, в себе», полагание
- Категория:  
    *situs* и *habitus* как высшие категории 93–94
- Кахаль 73; *см.* также мозг
- Кац:  
    опыт Каца 38  
    *см.* формализация
- Качество:  
    артикуляция проблемы чувственных качеств 182–188  
    истина не есть качество утверждения 230, 232  
    качества и чувства в схоластике 111  
    качества и чувства у Аристотеля 100  
    качества первичного схватывания реальности 262–263  
    качество и вещь 102, 117  
    качество и мета 33, 55–56  
    качество и свойство 56  
    качество раздражителей 49  
    реальность чувственных качеств 102, 150–154, 175–177  
    чувственные качества в науке и в философии Нового времени 153–154, 171–174  
    чувственные качества не субъективны 177–182
- Квантовая механика:  
    квантовая механика и невизуализуемые реальности 104–105  
    квантовая механика и научное объяснение 186
- Кинестезия:  
    кинестезия и обращенность «к» 101–102, 105  
    кинестезия и постижение в их динамичном напряжении 105  
    одно из одиннадцати чувств 100  
    *см.* обращенность «к», пространственно ориентированная предъявленность
- Класс:  
    реальность не есть класс вещей 172  
    *см.* зона, «по ту сторону»
- Клетка:  
    *см.* восприимчивость 95
- Комплекс:  
    комплекс и вещь-чувство 59  
    комплекс мет реального 202–203, 209  
    комплекс не есть гештальт 44–45  
    перцептивный комплекс 37–39

- Констатация 241, 245–246; *см. также* ратификация
- Конституция 201–204
- Конструкт:  
реальное есть конструкт из мет 205
- Конструктивное состояние 203
- Конфигурация 44–45; *см. также* гештальт, эйдос
- Концентрация 260
- Концептуализация:  
противоположна анализу 89, 91, 127  
*см. анализ*
- Конципирование:  
в философии противоположно чувствованию 11  
не является элементарным актом интеллекта 77, 86–87
- Конципирующий интеллект:  
бытие осуществилось в конципирующем интеллекте 218, 224–228  
классическая философия описывала реальное в конципирующем интеллекте 206–207  
конципирующий интеллект и дуалистические метафизики 129–130  
конципирующий интеллект и единство человеческих структур 284  
конципирующий интеллект и интеллектуализм 283  
конципирующий интеллект и метафизики существования 193–194  
конципирующий интеллект и реальная истина 234  
конципирующий интеллект и трансцендентальность 114, 117, 130  
конципирующий интеллект понимает реальность как понятие 132, 214
- что такое конципирующий интеллект 85–87  
*см. чувствующий интеллект, чувственный интеллект, философия, метафизика*
- Координация:  
движений 40, 46
- Корковые процессы:  
высшая точка формализации 46, 96  
*см. формализация, гиперформализация*
- Коррелят:  
постигнутое как коррелят у Гуссерля 135  
реальность не есть коррелят истины 213  
*см. корреляция*
- Корреляция:  
актуальность не есть корреляция 143–144  
истина не есть корреляция 231  
постижение не есть корреляция 181  
*см. отношение*
- Косвенность 260
- Косвенность:  
косвенность бытия 223–224  
косвенность реального 227–228  
*см. бытие*
- Космос:  
космическая функция эволюции 131–132  
космос в собственном смысле есть единая системная субстантивность 204  
космос и чувственные качества 171, 174  
*см. мир*
- Кретчмер 243–244; *см. также*  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$

- Критика:  
в философии Нового времени 9–10  
необходимость критики; *см.* дуализм чувствования и понимания 130  
*см.* критицизм, критический реализм
- Критицизм 9; *см.* также критический реализм, наука
- Критический реализм:  
есть наивный субъективизм 178  
есть псевдореализм 180  
полагает, что реальность есть вещная зона 177  
что такое критический реализм 171  
*см.* Кант, наука, философия Нового времени
- Лабиринтная и вестибулярная чувствительность:  
лабиринтная / вестибулярная чувствительность и централизованная реальность 103  
одно из одиннадцати чувств 100  
*см.* ориентация
- Ламаркизм 73; *см.* также эволюция
- Латиняне:  
идея актуальности 13  
перевод слова *δύναμις* 90  
перевод слова *σοφία* 105  
*см.* средневековая философия
- Лейбниц:  
дуализм чувственного и умопостижаемого миров 129  
Лейбниц и сила 197  
Лейбниц и сообщение субстанций 134
- Личное общение 214
- Личность:  
бытие личности 220  
идея личной субсистенции 131  
личность как актуальность в мире 273  
личность как модус реальности 173, 212–214  
что такое личность 273  
*см.* человек, личностность, «я»
- Личный: *см.* личность
- Лишенность:  
заблуждение есть не отсутствие, а лишенность 232
- Логизация (интеллекта, логизация постижения):  
логизация и логос 167–168  
логизация и онтизация реальности 224–225  
что такое логизация 86  
*см.* греческая философия, Аристотель, логос
- Логика:  
имеет основанием открытость чувствующего постижения 167  
не есть объект этого исследования 11
- Логос:  
динамизм логоса 276  
логос в греческой философии 86, 167, 224  
логос и вещь-смысл 277  
логос и суждение 275–276  
логос как *ἁλόφανσις* у Аристотеля 86  
постижение как логос, *см.* логизация логос как позднейший модус постижения 14, 168–169, 225, 275–279  
*см.* ре-актуализация, позднейшие модусы
- Ложное:  
как значение бытия у Аристотеля 225

Любовь, как *ενέργεια* у Аристотеля 148–149

Манифестация:  
модус ратификации 240–241, 245–246

Маргинализация 260; *см. также* внимание

Материя:  
у Канта 44  
у Аристотеля 44, 225

«Между»: 92–93

*Мета-* *см.* метафизика

Мета:  
«мета чего-то» 203, 205, 206  
единственная, элементарная, изолированная мета 33, 37–39, 202, 237, 258–259  
истина не добавляет ничего к системе мет 230  
мета и существование 192–193  
мета как *alter* 53  
мета как знак 49–50  
меты в первичном схватывании реальности 257–259  
меты и независимость 35, 44, 47  
меты и содержание 34–35  
меты как акциденции у Аристотеля 207  
меты реального 201–207  
система мет и гомогенизация 209–210  
система мет и своесть 210  
что такое мета 32–33

Метафизика:  
«реальность по ту сторону» не есть метафизическая сущность 182  
«транс» как характеристика метафизики 127, 129–130; *см. также* трансцендентальность

граница между философией интеллекта и метафизикой 127, 190  
критика западной метафизики 127–131

личностная субсистенция в классической метафизике 131

метафизика в понимании Андроника Родосского 127–128

метафизика в средневековой философии 128–129

метафизика Веданты 192

метафизика должна опираться на «само по себе» 193

метафизика как ультрафизика 128

метафизика не есть трансцендентное 130

метафизика существования 192–194

метафизика у Аристотеля 128

метафизика у Канта 129

метафизика у Платона 128

метафизическая конструкция и факт 20, 156

необходимость метафизики соответствия 197

*см.* трансцендентальность, трансцендентальный, «транс», физика, философия

Мир:  
актуальность в постижении и мир 147  
бытие как актуальность в мире 219–224  
мир и личностность 273–278  
мир как момент реальной вещи 122, 272  
мир как позднейший модус актуализации 269–270  
мир чувственный и мир умопостигаемый у Лейбница и Канта 129

- открытость человека миру 97, 212–213
- физический мир 186
- что такое мир 121–122
- см.* бытие, открытость, соответствие, трансцендентальность, поле, разум
- Мирской характер 212; *см. также* мир
- Миф:
- что такое миф 198–199 *см.* власть
- Модализация:
- логос как модализация 168, 276, 279
- модализации первичного схватывания реальности 24, 168, 253–256
- модализация инаковости 37
- разум как модализация 279
- см.* позднейшие модусы, ре-актуализация
- Модальность:
- модальность первичного схватывания реальности 259
- Модальный 25, 99; *см. также* модус
- Модификация тонуса:
- модификация тонуса в живом существе 53
- модификация тонуса и формализация 40–41
- модификация тонуса и человеческие структуры 281–284
- что такое модификация тонуса 29
- Модуляция:
- модуляция постижения мозгом 97
- формализация есть модуляция формальности 36
- см.* модализация
- Модус:
- модусы актуализации 14, 167–169, 253
- модусы постижения 24, 25, 100–113, 167–169, 253–256;
- модусы предьявленности реальности 100–113, 184, 255
- модусы ратификации 240–241, 245–246
- модусы реальности 132, 210–215, 219–220
- модусы сознания 20–21
- модусы чувственного восприятия 34, 47–67, 80
- мозг и гиперформализация 73, 96–97
- прямой и косвенный модусы чувствования бытия 223–224, 227–228
- реальная истина как единообразный модус постижения 237
- см. также* модусы предьявленности
- существование как модус у Дунса Скота 226
- см.* формализация, гиперформализация, Шеррингтон, Брикнер, Кахаль
- Мозг:
- мозг и формализация 43–46
- Момент:
- «само по себе» как момент, общий постижению и постигнутому 193
- актуальность есть момент реальной вещи 138–139
- вещь-смысл есть момент человеческой жизни 273
- истина как момент предьявленности реальности 231
- конструкция как момент реального 201–202
- мир есть момент вещи 272
- моменты «пребывания» 250–252
- моменты автономизации 201

- моменты впечатления 32–34, 48–53, 60–64, 282  
 моменты впечатления реальности 60–64, 76–78, 123–124, 199  
 моменты инаковости 35, 37  
 моменты мозговой деятельности 97  
 моменты постижения 22–23, 143–146, 149  
 моменты реального 204  
 моменты схватывания 12, 257, 258  
 моменты трансцендентальности 99–123  
 моменты чувствования 28–30, 41, 281  
 поле есть момент вещи 270  
 потенции как моменты единой способности 90  
 существование как момент реальности 192–193  
 формализация есть структурный момент организма 46  
 человек как диалектический момент у Гегеля 213
- Мочь:**  
 вмещающая способность как «мочь» 92  
 мочь как δύναμις 89  
*см.* потенция, способность
- Мудрость:**  
 мудрость и вкус 105  
*см.* знание
- Наивный реализм:**  
 что называют наивным реализмом 171  
 что понимается под реальностью 57–58, 173  
 что такое наивный реализм в собственном смысле 178
- Направленность:**  
 реальность как направленность 183–184  
*см.* обращенность «к», пространственно ориентированная предьявленность
- Наслаждение;** *см.* боль и наслаждение
- Наука:**  
 ее задача 154, 185–188  
 ее идея реальности 172, 174–175  
 ее ошибочная идея чувственных качеств 153–154, 171–174, 177–178  
 есть не система понятий, а наука о реальности 178–179, 187  
 интерпретирует силу реальности как закон 197  
 как объяснение реальности в перцепции 186–187  
 наука и понимание 248  
 не объяснила чувственные качества 176, 187  
 обращенность «к» как радикальному иному науки 185–186  
 окончательное и непреходящее завоевание 171–172, 185  
 опирается на позднейшие модусы постижения 267  
 применяет понятие поля 270–271  
 уже присутствовала у первобытного человека 186  
*см.* чувственные качества, гиперформализация, мозг, биология, психология, эволюция, физика, пространство, физиология, квантовая механика
- Научение:**  
 животное научение 50
- Нацеленность** 283; *см. также* воление
- Неблагополучие** 40

- Недостаточность:  
недостаточность в первичном схватывании реальности 266  
недостаточность реальность «в» восприятия 183–185  
*см.* ограниченность
- Независимость:  
прогрессирующая независимость в биологической иерархии 69  
типы независимости 210–211  
формализация как независимость 36, 39, 44–45, 52, 201  
что такое независимость 35–39  
*см.* автономия
- Нейроны:  
нейроны мозга 73 *см.* мозг
- Не-личный 213; *см.* также личность
- Непосредственный:  
непосредственное и глубинная реальность 184–188  
*см.* глубина, «по ту сторону»
- Неспецифичный:  
впечатление реальности неспецифично 113–14  
формальность реальности неспецифична 124  
*см.* трансцендентальность, трансцендентальный
- Нечто», синоним «вещи» 19
- Ноология 11; *см.* также интеллект
- Ноумен 129; *см.* также Кант, вещь в себе, в себе, феномен
- Нюэма:  
не есть первичный момент постижения 64, 67  
*см.* нюэргия, эргон
- Нюэргия:  
схватывание как нюэргия 64, 67  
*см.* эргон
- Нюэсис:  
не есть первичный момент постижения 64, 67  
*см.* нюэргия, эргон
- Нюэтон 197
- Обоняние:  
обоняние и продвижение по следу 105  
обоняние и след 101  
одно из одиннадцати чувств 101  
*см.* продвижение по следу, след, модусы предъявления реальности, модусы постижения
- Обращенность «к»:  
модус постижения реальности 101–102, 105, 153, 183, 25  
обращенность «к» артикулирует зоны реальности 183–188  
обращенность «к» и логос 275, 278  
обращенность «к» и разум 278  
обращенность «к» и рефлексия 108–109  
обращенность «к» как открытость в поле и в мире 269–272  
*см.* кинестезия
- Общение:  
идея постижения как общения субстанций 134, 141, 156  
трансцендентальность как общение 118–119
- Общество 173, 214; *см.* также личность
- Объективация:  
объективация сущего 226–227  
*см.* объект, Генрих Гентский, Декарт, Кант, Фихте
- Объективность:  
объективность в философии Нового времени 206–207  
объективность и реальность обь-

- ективность опирается на реальность 165  
 объективность у Канта 81, 117, 129, 227, 231  
 объективность у Фихте 227  
 объективный знак 52, 71–72, 144  
*см.* Кант
- Объектность 129, 227; *см. также* объект, Кант
- Объяснение:  
 наука как объяснение реальности в восприятии 186–188
- Овеществлять:  
 формальность реальности «овеществляет» содержание 119, 122, 198, 202, 251
- Ограничение 113; *см. также* недостаточность
- Означивание:  
 означивание и мозг 46  
 означивание и речь 50–51  
*см.* знак
- Онтизация:  
 онтизация реальности 225–226  
*см.* бытие, философия, логизация
- Оправдывать, диктовать правду 235
- Опыт:  
 опыт Каца 38
- Организм:  
 организм и тело 213  
 формализация и организм 46
- Ориентация:  
 постижение в ориентации 106, 107  
*см.* лабиринтная чувствительность, вестибулярный
- Осваивать:  
*см.* своесть
- Осознание:  
 не является радикальным в постижении 21–23, 162–163
- субстантивируется в философии Нового времени как сознание 21–22  
 у животного 164  
*см.* сознание, общая актуальность
- Осуществленность:  
 истина как осуществленность 235
- Осязание:  
 одно из одиннадцати чувств 100  
 осязание и голая реальность 101, 107  
 осязание постижение; *см.* ощупывание 105
- Отакивание; *см.* такость
- Отакивающая функция:  
 что такое отакивающая функция 124–125  
*см.* такость
- Отакивающий; *см.* такость
- Отбор:  
 отбор ответных реакций 72
- Ответная реакция:  
 знак и ответная реакция 71–52, 144  
 не гарантирована в человеке 72  
 ответная реакция и человеческие структуры 281–284  
 формализация и ответная реакция 40–41  
 что такое ответная реакция 29–30  
*см.* выбор, воля
- Отделенность 128; *см. также*  $\chi\omicron\rho\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ , дуализм
- Открытая, открытый *см.* открытость
- Открытость:  
 открытость в поле и логос 275  
 открытость впечатления реальности 119–123, 166, 251, 252  
 открытость и разум 278  
 открытость реальности в поле и в мире 269–272

- открытость реальности для содержания и других реальностей 121–122, 252–254
- открытость реальности и «большее» 195–196
- открытость реальности и власть реального 198–200
- открытость реальности и сила реальности 197–198
- открытость реальности как основание актуальности 144
- открытость реальности как трансцендентальность 118–123, 130–132, 166–168
- открытость человека навстречу реальности 97, 212–215;  
*см. также* помещенность
- Открытость»: истина не есть «открытость» 243–244  
*см. ἀλήθεια*
- Отлепленный 38, 70; *см. также* независимость, автономия, формализация, гиперформализация
- Отношение: актуальность не есть отношение 138, 143–144  
единство интеллекта и реальности не есть отношение 250  
истина не есть отношение 231  
постижение не есть отношение 143–144, 181  
соответствие не есть отношение 120, 144, 181, 231, 250  
*см. соответствие*
- Отсечение 260
- Отсутствие действия: отсутствие действия есть модус ответной реакции 30  
покоиться не означает «пребывать в покое» 148  
*см. покой, пребывать в покое*
- Отсутствие: заблуждение – не отсутствие, а лишенность 232
- Оформление: у Канта и Аристотеля 44  
*см. форма*
- Очевидность: опирается на манифестацию 240 очевидность и истина 243, 244 *см. истина*
- Ощупывание: постижение в ощупывании 105  
*см. модусы чувствующего постижения*
- Ощущение: ощущение в психологии 44, 259  
что такое ощущение 37  
*см. элементарная мета, схватывание*
- Парадигма: платоновская идея как парадигма 128
- Парменид: его идея постижения 116, 224  
идея сущего как *jectum* 206, 226  
использует термин «быть» в двух смыслах 56  
полагает начало дуализму чувствования и постижения 11–12, 80–81, 227  
понимает трансцендентальность как общение в бытии 116  
разделяет вещь на нечто воспринимаемое и нечто «сущее» 80
- Первичное схватывание реальности: логос и разум расширяют первичное схватывание реальности 257–259  
модализирует впечатление реальности 256

- недостаточность первичного схватывания реальности 266–267  
 первичное схватывание реальности и реальная истина 236  
 что такое первичное схватывание реальности 14, 64–67, 168, 247, 256–263
- Перед» 101, 107, 110; *см. также* зрение
- Перекрытие:  
 перекрытие модусов предьявления реальности 106–113, 184  
*см.* чувства, модусы постижения, модусы предьявления
- Перцепция:  
 не есть простое ощущение 37  
 перцепция и качества 102, 175–188  
 перцепция и чувственные качества 152, 175–188  
 перцепция как модус чувствующего постижения 145  
 перцепция у Беркли 145  
 разрушение перцепции 45  
*см.* схватывание, впечатление, постижение
- Платон:  
 идея постижения как *tabula rasa* 134  
 идея постижения как понимания 224  
 идея трансцендентальности как общения в бытии 116  
 метафизика Идей 128  
 Платон и дуализм чувствования и постижения 80–81  
 Платон и логизация постижения 86, 224  
 Платон и эпоха софистики 15
- «По ту сторону»:  
 как зона реальных вещей 174–188  
 постижение помещает на «по ту сторону» схваченного 108, 183–188  
 заблуждение возможно только в реальном «по ту сторону» 236  
 трансцендентальность не означает «по ту сторону» схватывания 114–115  
 метафизика всегда была чем-то, что находится «по ту сторону» физики 129–130  
 реальность не есть вещь «по ту сторону» схватывания 12, 58, 152, 174–188  
*см. также* «в»
- Поглощенность 262–263
- Позднейшесть:  
 позднейшесть бытия 221–228  
 позднейшесть логоса 225  
 что такое позднейшесть 266–267, 279  
*см.* позднейшие модусы
- Позднейшие модусы:  
 позднейшие модусы постижения 14, 242, 265–279  
 позднейшие модусы актуализации 268–274; *см. также* позднейшие модусы постижения; *см.* модализация, ре-актуализация
- Позднейший 256; *см. также* позднейшесть, позднейшие модусы
- Позиция интеллектуальная позиция 246
- Познание:  
 «мета» не отсылает к познанию 33  
 знак понимался в терминах сознания 51  
 не является радикальным модусом философии интеллекта 11, 135  
 познание у Канта 129

- постижение как познание 246
- Покоиться»: реальность покоится на самой себе 148–149  
*см.* формальность реальности
- Покой: есть акт эффекторов 30  
покой не есть отсутствие действия 30
- Полагание: постижение как полагание у Канта 135–136  
интенциональное полагание 227
- Поле: есть мир, почувствованный в постижении 97, 272, 277  
поле и личность 273  
поле как момент реальной вещи 270–271  
что такое поле реальности 268–274  
*см.* логос, мир
- Положение: реальность как положение 103
- Полуженность 227; *см. также* полагание
- Помещенность 92–93; *см. также* *situs*
- Помещенность: двойственный характер этой помещенности 250–252  
помещенность человека в реальности 15, 62, 65, 113, 283  
*см.* утверждение, интеграция
- Понятие: наука не есть система понятий 187  
понятие в интеллектуализме 283  
понятие и двойственная истина 235  
понятие и рационализм 178
- реальность не есть понятие 214  
речь идет не о поисках общего понятия постижения 23–24  
трансцендентальность и бытие как понятия в классической философии 116–117  
формализация не есть понятие 45–46
- «После»: классическая идея метафизики 127 *см.* ультрафизика
- Постижение: бытие, независимое от постижения 220  
внимательное постижение 260–261, 268; *см. также* внимание  
двойственное постижение 237  
дуализм чувствования и постижения 11, 24, 79–82, 89, 104, 128–129, 227  
интеллект не есть актность 22, 134, 142–143, 173, 176  
конципирующее постижение 189; *см. также* конципирующий интеллект  
логизация постижения; *см.* логизация постижения и актуальность 142–149, 181  
модусы постижения; *см.* чувствующее постижение  
не есть акт сознания 21–23, 135–136, 2131  
не есть познание 11, 129, 135  
не есть рефлексия 108  
позднейшие модусы постижения 242, 275–279; *см. также* позднейшие модусы; *см.* чувствующее постижение, чувствующий интеллект  
постижение в греческой и средневековой философии 19–20, 22, 129

- постижение в мире 270; *см. также* разум  
 постижение в поле 269, 275; *см. также* логос  
 постижение в философии Нового времени 20–22  
 постижение и общая актуальность 158  
 постижение и *см.* первичное схватывание реальности 168, 257–263, 266–267  
 постижение как «чистая актуализация» 13, 146, 173, 176, 181, 275  
 постижение как потенция 89–91  
 постижение как расположенность 94  
 постижение не есть понимание 224, 248–249  
 постижение не нейтрально 232  
 постижение у Аристотеля 128, 148–149  
 постижение у Парменида 11–12, 227  
 удерживающее постижение 261–263; *см. также* ретенция  
 утвердительное постижение 230, 232, 276  
 философия не анализировала постижение 12, 19, 24–25, 76, 79  
 что такое постижение 11–13, 19–26, 76–87, 248–252, 263, 285  
*см.* интеллект, схватывание реальности, впечатление реальности, чувствование  
 Постоянство 210; *см. также* то-же-самость  
 Пост-физика:  
   метафизика как пост-физика 127  
 Потенция:  
   потенции и способности 89–92  
   потенция в смысле бытия, у Аристотеля 225  
   сочетание потенций, у Канта 91  
   *см.* δύναμις, мочь  
 Правдо-подобный 246  
 «Пребывание» 23; *см. также* пребывать  
 «Пребывание»:  
   актуальность есть пребывание 13  
   как динамизм логоса 277–278  
   моменты пребывания 250–251  
   постигнутое и постижение обладают одним и тем же пребыванием 155–159; *см. также* общая актуальность  
   постижение есть пребывание 22–23, 136  
   зависит от расположенности 36  
   пребывание в гиперформализации 70  
   пребывание в схватывании реальности 56, 61, 62  
   пребывание и актуальность в постижении 137–149  
   пребывание и общая актуальность 168  
   пребывание и трансцендентальность 125  
   *см.* быть предъявленным, актуальность  
   схватывание есть пребывание 23, 64  
   формализация есть пребывание 43–44  
   формальность как модус пребывания 35, 144, 147–148  
   является радикальным в предъявленности 145  
   *см.* формальность, формализация  
 «Пребывая»: 62, 173, 217, 221–222;

- см. также* «есть», бытие, пребывать, *realitas in essendo*
- Предикат:  
меты как предикаты в философии Нового времени 207
- Предшествование:  
предполагаемое предшествование философии интеллекта перед философией реальности 9–10  
предшествование схваченного 61–63; *см. также* *prūs*
- Предъявление:  
предъявление в направленности 102; *см. также* направленность, обращенность «к»  
предъявление или инаковость 282  
предъявление реальности сообразно модусам 100–113
- Предъявленность:  
актуальность есть нечто большее, нежели чистая предъявленность 138–139  
актуальность как физическая предъявленность 137  
идеи у Платона 128  
интенциональная предъявленность 135  
истина как момент предъявленности 231  
предъявленность в направленности 108; *см. также* направленность, обращенность «к»  
предъявленность как момент постижения 143  
предъявленность, основанная на актуальности 144–145  
эйдетическая предъявленность 103; *см. также* зрение
- Предъявленный; *см.* «быть предъявленным», *предъявленность, παροῦσία*
- Преходящесть 180
- Приключение:  
приключение в реальности 245–246  
*см. также* интеллектуальная позиция
- Природа 197; *см. также* сила реальности
- Причастность:  
причастность у Платона 128  
*см.* Платон
- Причина; *см.* причинность
- Причинность:  
применение принципа причинности в критическом реализме 171, 179–180  
причинное рассуждение может быть полезным для поисков основания реального 185  
трансцендентальность есть не причинное общение 118
- Пробуждающий; *см.* пробуждение
- Пробуждение:  
пробуждение как момент чувствования 28–29, 30  
пробуждение не есть возбуждение 28–29  
пробуждение не есть впечатление 281  
пробуждение процесса чувствования 31, 33, 284  
раздражение как пробуждение 48–49  
*см.* впечатление
- Прогресс 215; *см. также* эволюция, открытость
- Продвижение: 277–279; *см. также* разум
- Проекция:  
проекция единства системы 205
- Производство:

- формализация не есть производство, в смысле Канта 44  
*см.* оформление
- Простое схватывание:  
 простое схватывание не есть просто схватывание 66–67  
 простое схватывание и логос 275–276
- Простота:  
 простота мет 258  
 простота схватывания 237
- Пространство:  
 пространство и Кант 43–44  
 пространство у Эйнштейна 271  
*см.* поле
- Процесс:  
 жизненный процесс в живом существе 93  
 морфогенетический процесс и процесс чувствования 73  
 процесс чувствования 28–30, 31, 33, 39, 281  
 процесс чувствования при схватывании раздражителя 48  
 процесс чувствования при схватывании реальности 55  
 структура процесса чувствования 40–41  
 чувствующее постижение и человеческий процесс 282  
*см.* чувствование
- Прочность» 206; *см. также* длительность
- Психология:  
 гештальт в психологии 44–45  
 психология XIX в. 44  
 психология не объяснила чувственные качества 176–177  
 психология ощущения 259  
 психология познания 11
- Психофизиология; *см.* физиология
- равновесие 107; *см. также* ориентация
- Радость 40–41; *см. также* модификация тонуса
- Раздражение:  
 впечатление как раздражение 48–52, 94  
 знак есть формальность чистого раздражения 51–52, 144  
 как свойство всякого живого существа 95  
 сплетение раздражений никогда не будет реальностью 77, 97  
*см.* знак
- Раздражимость:  
 восприятие и формальность раздражимости 48–53  
 модус чувственного восприятия 47  
 раздражимость и реальность 57, 144, 282  
 раздражимость и сознание 163–164  
 раздражимость и чистое ощущение 79–80  
*см.* знаковость, раздражение, знак
- Различение 9; *см.* критика
- Разнообразие:  
 разнообразие мет 257
- Разрушение 45
- Разум:  
 есть позднейший модус постижения 14, 276–279  
 нацелен не на логос, а на реальное 276  
 не есть умозаключение 276, 277  
 не нуждается в приближении к реальности, он уже пребывает в ней 14, 278  
 разум есть продвижение 277–279

- разум и истина как осуществленность 235  
чувствующий разум 14, 278  
*см.* позднейшие модусы, логос, продвижение
- Разумение:  
разумение не есть постижение 224, 248  
в чем состоит разумение 248–249
- Разумный 246; *см. также* истина
- Раскрытие:  
бытие как раскрытие 227  
постигание как раскрытие у Хайдеггера 135–136  
*см.* Хайдеггер, «открытость», ἀλήθεια
- Расположенность [habitud]:  
расположенность и формальность 36
- Рассудок:  
осмысление бытия по модели рас­судка 218, 224–228  
у Канта 166–167
- Ратификация:  
модусы ратификации 240–241  
ратификация и измерения реальной истины 239–241  
ратификация как сила воздействия реальности 2241–242, 251  
реальная истина есть ратификация 233–238
- Рационализм 178; *см. также* философия Нового времени, Декарт, Лейбниц
- Реагируемость 95; *см. также* чувствительность, чувство, чистое ощущение
- Ре-актуализация:  
актуализация и ре-актуализация 278–279  
что такое ре-актуализации 14  
*см.* позднейшие модусы постижения, позднейшие модусы актуализации, разум, логос
- Ре-актуальность 278–279; *см. также* ре-актуализация, позднейшие модусы постижения
- Реальная вещь:  
реальная вещь и реальность 251  
реальная вещь и трансцендентальность 118–132  
реальная вещь и формальные со­ответствия 253–254  
реальная вещь или «вещь-реальность» 59–60  
реальная вещь конституирована формальностью реальности 189, 191–194
- Реальная истина:  
измерения реальной истины 239–246  
реальная истина как ратификация 233  
соображения о реальной истине 243–246  
что такое реальная истина 230–238
- Реальное:  
бытие реального 217–228  
гомогенность и то-же-самость реального 209–210  
единство реального 130; *см. также* дуализм  
измерения реального 206, 239–241  
модусы предъявления реального 101–113, 255; *см. также* модусы предъявления реальности  
реальное в актуальности 146, 229, 261  
реальное в реальной истине 233–236

- реальное и «вещь» 194, 203, 207  
 реальное и общая актуальность 160, 166  
 формы и модусы реального 210–215  
 что такое реальное 210–207
- «Реальное»: *см.* реальное
- Реальность «в»:  
 и модализация первичного схватывания реальности 254–256  
 и позднейшесть 266–267  
 и постижение в поле и в мире 269–270, 275–279;  
*см. также* логос, разум, поле, мир
- Реализм:  
 реизм (вещизм) или реализм 173  
*см.* вещизм, вещьность
- Реальность:  
 голая реальность 101, 103, 107, 112; *см. также* осязание  
 есть две зоны реальности 182, 188  
 личностная реальность 131; *см. также* личность, личностность, «я»  
 модусы предъявления реальности 99–113  
 модусы реальности 132, 210–215, 219–220  
 недостаточность реальности 183–188  
 поле реальности; *см.* поле  
 помещенность в реальности 250–252; *см. также* помещенность, утверждение в реальности  
 реальность в глубине 184–188  
 реальность есть формальность «самого по себе» 10, 57–60, 132, 119, 151–152, 172–174, 182–183, 191, 195–196, 201, 237, 253, 282;  
*см. также* формальность реальности  
 реальность и актуальность 146–149  
 реальность и истина; *см. также* истина  
 реальность и общая актуальность 156–160  
 реальность и *см.* бытие 56, 207, 217–228  
 реальность и *см.* наука 171–188  
 реальность и существование 192–193  
 реальность и такость 124  
 реальность и трансцендентальная функция 124–125  
 реальность и чувственные качества 171–189  
 реальность и эволюция 131–132  
 реальность как момент самой вещи 191–194  
 реальность как направленность 108, 183–1844; *см. также* обращенность «к», направленность  
 реальность как открытая формальность 119, 131, 144, 196, 253; *см. также* открытость, соответствие  
 реальность как трансцендентальное 114–118, 123, 130–131, 166, 251; *см. также* трансцендентальность  
 реальность не есть нечто имманентное 58  
 реальность не есть объективность 178  
 реальность не есть понятие 132  
 реальность не есть формально зона вещей по ту сторону восприятия 58, 152, 172–174, 182–188  
 реальность противостоит знаковости 71–72, 77

- реальность равнозначна вещиности 57–58, 60, 71, 173–174, 183, 282;  
*см. также* вещьность
- субстантивная реальность 202–207; *см. также* субстантивность
- типы реальности 131, 173
- формы реальности 210–211, 219–220
- человеческая реальность 92–97, 272–273; *см. также* человек
- см.* вещьность, формальность реальности, «само по себе», «по ту сторону», схватывание реальности, впечатление реальности, постижение
- Репрезентация:  
впечатление реальности не есть репрезентация 66–67
- Ретенция 262; *см. также* первичное схватывание реальности
- Рефлексия:  
рефлексия в средневековой философии 158  
что такое рефлексия 108–109  
*см.* интимность, «я», интроспекция
- Рецепторы:  
не решают, что именно является реальным 151, 175–176  
рецепторы и содержание 36  
рецепторы специфицируют ощущения 100  
содержание и рецепторы 36
- Речь 50–51; *см. также* значение, знак
- Род:  
высшие роды у Аристотеля 93–94  
высшие роды у Платона 116
- «С»:  
в постижении я пребываю «с» вещью 23
- общая актуальность имеет характер «с» 159–165  
*см.* общая актуальность
- «Само по себе»:  
«само по себе» в конституировании реального 201–207, 209  
«само по себе» и ἀρχή 200  
«само по себе» и «большее» 196  
«само по себе» и «в собственном смысле» 10, 56–57, 77, 78, 115, 121, 140, 143, 144, 151, 172, 182, 191, 241, 282  
«само по себе» и актуальность 140, 143–144  
«само по себе» и бытие 222, 224  
«само по себе» и власть реального 198–200  
«само по себе» и место науки 187  
«само по себе» и мир 121–122  
«само по себе» и открытость 119–120  
«само по себе» и реальная истина 230, 233  
«само по себе» и реальное «по ту сторону» 153  
«само по себе» и своесть 121  
«само по себе» и сила реальности 196–198  
«само по себе» и соответствие 120–121  
«само по себе» и такость 124  
«само по себе» не есть понятие 153, 214  
«само по себе» не есть чистое сплетение раздражителей 77  
«само по себе» не отрицает преходящего 180  
«само по себе» означает место постижения 78  
«само по себе» служит основанием метафизики 191–194

- имеет характер prius 140, 143, 144, 191, 217, 230, 233
- реальность есть формальность «самого по себе» 10, 12, 57–60, 132, 151, 172–173, 182–183, 191, 195, 217, 218, 226, 237, 241, 250, 282
- трансцендентальность есть структура «самого по себе» 114–115  
*см.* вещьность, «в собственном смысле», prius
- Само» 57, 62, 121, 198; *см. также* своесть, «само по себе»
- Само»: «само» и аффекция реальности 61
- Само-обладание 211; *см. также* α' υτός
- Сартр 85
- Св. Фома; *см.* Фома
- Своесть:
- своесть и αὐτός 212
  - своесть и власть 198
  - своесть и логос 275
  - своесть и мир 272
  - своесть и открытость «самого по себе» 195–196
  - своесть и поле 269
  - что такое своесть 121
- Свойство:
- свойства в первичном схватывании реальности 277
  - свойства и субъективность 165, 180
  - свойство и «в собственном смысле» 55–56, 211
  - трансцендентальность не есть свойство 125  
*см.* «в собственном смысле»
- Связность:
- как измерение реального 206–207
  - связность и «чтойность» чего-либо 239–241
- Сигнал:
- сигнал в классической философии 50–51
  - что такое сигнал 49–50  
*см.* знак
- Сила воздействия:
- сила воздействия в восприятии раздражения 52, 63
  - сила воздействия как ратификация 241–242, 251
  - сила воздействия как трансцендентальный момент 197; *см. также* сила реальности
  - что такое сила воздействия 36–39, 282
- Сила реальности:
- сила реальности как ратификация 241–242
  - что такое сила реальности 197–198, 63
- Сила:
- «сила вещей» 197;
  - сила в физике Ньютона 197
  - сила интеллекта 248–249  
*см. также* сила реальности
- Силлогизм 276; *см. также* умозаключение
- Синестезия:
- ее единство с другими чувствами 106–113
  - одно из одиннадцати чувств 100
  - синестезия и «я» 103, 107
  - синестезия и интимность 103, 106
  - синестезия и постижение в установлении интимности 106  
*см.* «я», интимность
- Синтез:
- постижение как синтез у Канта 81
  - синтез качеств в схоластике 111

- Система:  
наука – не просто система понятий 187  
нервная система 46, 95–96  
реальное есть субстантивная система 203–207, 209–210, 237, 239–240  
система рецепторов 36  
схваченное есть система 258  
тело есть нечто большее, чем слаженная система 213
- Ситуация 93–94; *см. также* помещенность
- Скот, Дунс 226
- След:  
реальность как след 101, 103  
*см.* модусы предъявления реальности, обоняние, идти по следу
- Слух:  
его единство с другими чувствами 106–113  
что такое слух 100, 101, 103, 105  
*см. также* звук, выслушивание
- см.* модализация
- Смысл:  
смысл и реальность 59–60; *см. также* вещь-смысл  
смыслы сущего у Аристотеля 225–226
- Со-актуальность:  
сознание есть со-актуальность 161–164  
*см.* общая актуальность
- Собственный:  
*см.* «в собственном смысле»
- Совокупность:  
реальное как совокупность мет 202–203
- Содержание:  
открытость реальности для содержания 121, 124–125, 198, 253–254  
содержание «по ту сторону» восприятия 183  
содержание в формализации 37–39, 43–45  
содержание и господство 198  
содержание и изменчивость 257–258  
содержание и позднейшие модулы постижения 266–267  
содержание и такость 124  
содержание и трансцендентальная функция 124–125  
содержание и трансцендентальность 113–125  
содержание и чистая актуальность 147–148  
содержание чувствования 34–36  
трансцендентальное содержание у Канта 166  
*см.* мета
- Сознание:  
интроспективное сознание 161  
истина не есть объективное сознание 231  
ошибочная идея сознания в философии Нового времени 21–23, 67, 85, 135, 162–163  
сензитивное сознание 163–164  
что такое сознание 161–164, 169
- Со-определение:  
потенций 90–91
- Соответствие:  
истина как соответствие 231  
позднейшая актуальность как соответствие 267  
реальное принимает разные соответствия 261  
соответствие в мире 121–122, 269–274; *см. также* мир  
соответствие в поле 269–274; *см. также* поле

- соответствие и актуальность 143–144, 278
- соответствие и бытие 219
- соответствие и модализация 253–254
- соответствие и сила реальности 196–197
- соответствие между интеллектом и реальностью 250
- соответствие не есть отношение 120, 144, 181, 231, 250
- что такое соответствие 120–123  
*см.* открытость, трансцендентальность
- Соотнесенность 180 Отсылка: *см.* слух
- Со-раздражимость 164; *см. также* со-ощущение
- Соутверждение 276; *см. также* умо-заключение, логос
- Социология:  
необходимость социологии познания 11
- Сочленение:  
сочленение реальных вещей основывается на соответствии 197
- Со-чувствование, со-ощущение:  
и косвенность бытия 223  
и сензитивное сознание 164
- Спектр:  
спектр реальности 192
- Способность к росту 94–96; *см. также* расположенность
- Способность:  
нас интересуется исследование акта, а не способности 19–20  
способность в греческой и средневековой философии 19, 22  
способность в философии Нового времени 21
- чувствующий интеллект как способность 13, 89–97
- Среда:  
среда живого существа 97, 211  
*см.* поле, мир
- Средневековые схоласты *см.* средневековая философия
- Становление 140–141
- Степень:  
степень знаковости 53  
степень ретенции 262–263  
степень формализации 39
- Структура:  
актуальность обладает собственной структурой 229  
модальная структура впечатления реальности 99–113  
пространственно-временная структура у Канта 43–44  
пространство обладает структурой 271  
структура «большого» 196–200  
структура «самого по себе» как проблема науки 187–188  
структура актуации и актуальности 142  
структура восприятия реальности 75–87, 99–126  
структура инаковости 34–39  
структура интериорности реального 205  
структура общей актуальности 159–169  
структура постижения как предмет нашего интереса 11, 26  
структура процесса чувствования 40–41, 92  
структуры и понимание 248–249  
структуры формализации 43, 73, 209

- трансцендентальная структура  
 впечатления реальности 113–123  
 формальная структура чувствования 30, 31–39  
 человеческие структуры 281–285  
 Суарес 193  
 Субстантивность:  
   модус субстантивности 211  
   сознание не имеет никакой субстантивности 21, 162  
   субстантивность и бытие 222  
   что такое субстантивность 202–207  
 Субстанция:  
   сообщение субстанций 134, 141, 150  
   субстанция в греческой философии 131  
   субстанция у Аристотеля 128, 207, 225–226  
   языковое родство с истиной 244  
   *см.* ὑποκειμενον, οὐσία, субъект, subiectum, сущее  
 Субъект:  
   реальные меты не суть свойства субъекта 55  
   субъект является позднейшим по отношению к актуальности 165  
   субъективность не означать быть свойством субъекта 165, 180  
   чувствование не есть субъектно-объектное отношение 18  
 Субъективизм:  
   наивный субъективизм 182  
   субъективизм философии и науки Нового времени 171–182  
 Субъективность:  
   опирается на актуальность 165, 169  
   субъективность не означает быть свойством субъекта 165, 180  
   Субъективный:  
     кардинальное различие между субъективным и субъектным 179  
     реальность не есть нечто субъективное 55  
     чувственные качества не субъективны 171–188  
   Субъектный 179  
   Субсистенция:  
     личностная субсистенция 131  
   Судьба:  
     судьба, или μοῖρα 197  
   Суждение:  
     в истории философии 11  
     впечатление реальности не есть суждение 66–67  
     не есть элементарный акт интеллекта 77, 86, 258  
     суждение и *см.* логос 275–276  
   Сущее 225–226; *см. также* бытие  
   Существование:  
     не является чем-то радикальным в вещи 192–194; *см. также* реальность  
     существование в средневековой философии 193, 226  
   Сущность:  
     реальность смешивали с сущностью 224–226  
     *см.* сущее, бытие  
   Сущность:  
     смысл предшествования изучения перед сущностью 10  
     сущность и существование у Фомы и Суареса 193  
     сущность первичного схватывания реальности 262  
     сущность субъективности 165  
     сущность чувствующего постижения 133, 156, 168; *см. также* актуальность

- Схватывание раздражимости:  
 его единство 64–67  
 его моменты 60–64  
 его структура как впечатления реальности, 76–87, 99–126  
 его формальность 54–60  
 схватывание раздражимости и метафизика 130  
 что такое схватывание раздражимости 54–67  
*см. также* интеллект, постигать
- Схватывание:  
 реальная истина уже присутствует в схватывании 236  
 реальность как *prius* в схватывании: *см. prius*  
 схватывание и ощущение 37, 259  
 схватывание как суждение 276  
 что такое схватывание 19–26  
*см. также* чувственное восприятие
- Схоластика 111; *см. также* Скот, Фома
- Сциентизм:  
 как наивный субъективизм 178  
*см. наука*
- Такость:  
 такость и бытие 219  
 такость и трансцендентальная функция 124–125, 132  
 такость и эволюция 131–132  
 что такое такость 124
- Тело:  
 как начало актуальности 213  
 физическое тело 270
- Темперирование 102–103, 106–107;  
*см. также* тепло и холод
- Темперирующий; *см. температура*
- Темпоральность 221; *см. также* позднейшесть
- Тепло и холод:  
 его единство со всеми другими чувствами 106–113  
 и темперирование 103, 106  
 и темперирующая реальность 102  
 одно из одиннадцати чувств 101
- Тип:  
 модусы постижения не суть чистые типы 24  
 модусы чувственного схватывания не суть чистые типы 47  
 тип независимости реального 210  
*см. модус, форма*
- То-же-самость:  
 то-же-самость общей актуальности 210  
 что такое то-же-самость 119, 210  
 «Только» 258, 262, 268; *см. также* первичное схватывание реальности
- Тонус; *см. модификация тонуса*
- «Транс»:  
 «транс» есть «ex» 118  
 «транс» не означает «по ту сторону» 114–115  
 метафизика есть физическое в «транс» 129–130  
 трансцендентальность есть физическое в «транс» 123, 127  
*см. трансцендентальность*
- Транс-физика:  
 метафизика как транс-физика 128–130  
*см. метафизика, трансцендентальность*
- Трансцендентальная функция:  
 трансцендентальная функция эволюции 132  
 что такое трансцендентальная функция 124–125

- см. трансцендентальность, форма реальности, модус реальности
- Трансцендентальность:  
классическая концепция трансцендентальности 116–118  
моменты трансцендентальности 118–123  
поле и мир как измерения трансцендентальности 272  
трансцендентальность и метафизика 127–132  
трансцендентальность и общая актуальность 166–169  
трансцендентальность определяет дальнейшие концептуальные разработки 195–200  
что такое трансцендентальность 114–118, 125, 130–132  
см. метафизика
- Трансцендентальный:  
трансцендентальный не есть трансцендентный 114–115, 147  
см. трансцендентальность, открытость, метафизика
- Трансцендентность:  
трансцендентальное опирается на трансцендентность 115  
трансцендентность человека миру 213  
см. трансцендентный, трансцендентальность
- Трансцендентный:  
метафизическое как трансцендентное 127–129  
трансцендентальное не есть трансцендентное 114–115, 147  
трансцендентное схватыванию 14–115  
см. трансцендентальность
- Трофема 94; см. также способность к росту
- Уверенность:  
уверенность и интеллектуальная позиция 245–246  
уверенность как языковое измерение истины 244
- Удаленность:  
удаленность не вещей, но «в» реальностях 70–71
- Удостоверять; см. достоверность «Уже»:  
«уже-есть» как *facies* позднейшей бытия 221  
уже *prius* 191
- Ультра-физика:  
метафизика как ультра-физика 128–129  
см. транс-физика, метафизика
- Умозаключение:  
причинное умозаключение как средство достижения реальности 171, 185; см. также критический реализм  
разум не есть умозаключение 276, 277  
умозаключение как модус логоса 276
- Умопостигаемое:  
не есть визуализуемое 104–105  
умопостигаемые вещи у Платона 128  
см. зрение, квантовая механика, Платон, идея
- Умопостигаемость:  
не сводима к зрению 105 см. зрение
- Уникальность 180
- Унификация:  
унификация у Канта 79
- Упорядоченность:  
пространственно-временная упорядоченность у Канта 44

- Уровень:  
 уровни живых существ 92–97
- Устойчивость 240–241
- Утверждение:  
 впечатление реальности не есть утверждение 66–67  
 истина не есть качество утверждения 230, 232  
 постижение не есть утверждение 230, 232  
 утверждение и двойственная истина 235  
 утверждение и логос 276
- Утверждение в реальности:  
 утверждение в реальности 212–215, 220  
*см.* помещенность, интеграция
- Утвержденность:  
 ее языковое родство с истиной 244  
 модус ратификации 241, 245–246
- Фаза:  
 темпоральность не имеет фаз 221  
*см.* *facies*
- Факт:  
 актуальность есть факт 143  
 акты суть факты 20  
 впечатление реальности есть факт 82–85, 134–135  
 концептуализация в способностях и потенциях не есть факт 91–9  
 сообщение субстанций не есть факт 156  
 сочленение реальных вещей есть факт 197  
 тезис Беркли не есть факт 145  
 формальность есть факт 43
- Феномен:  
 у Канта 129, 182  
*см.* вещь в себе, «в себе», Кант
- Феноменология 21, 117; *см. также* Гуссерль, интенциональность
- Физика:  
 научные утверждения о физическом мире 186  
 не дала объяснения чувственным качествам 176–177  
 поле в физике 270–271  
 сила в физике Лейбница и Ньютона 197  
 современная физика и корпускулярно-волновой дуализм 188  
*см.* наука, Эйнштейн, пространство, поле, кантовая механика
- Физиология:  
 физиология и чувства 100  
 физиология не объяснила чувственные качества 176–177  
 формализация как физиологический момент 46  
 чувствование есть не только нечто физиологическое 28
- Физический:  
 «пребывание» в постижении имеет физический характер 22  
 «пребывание» физично 35  
 актуальность есть физический момент 137, 140, 229  
 бытие есть физический момент 220  
 гиперформализация есть физическая структура 73  
 ищем физический характер постижения 24  
 открытость реального физична 196  
 трансцендентальность есть физический момент 12–123  
 физический аспект раздражителя 49  
 физический мир 186

- физическое и метафизическое 127–132  
 что означает «физический» 22
- Фиксация 260
- Филетическое поле 271
- Филогенез:  
 филогенез у животных 69 с. эволюция
- Философия греческая:  
 дуализм в реальности 29  
 дуализм чувствования и постижения 19–20, 129  
 ее представление о впечатлении 32  
 интуитивно воспринимала «само по себе» как ἀρχή 200  
 истолковала реальность как субстанцию 131  
 начала производить логизацию постижения 86–87, 167–168  
 ошибочное представление о независимости 35  
 ошибочное представление о постижении 22, 141, 146–147  
 представление о знаке как σημείον 50  
 сползла от акта к способности 19–20, 22  
 указала на инаковость 33–34  
 см. Анаксимандр, Андроник Родосский, Аристотель, Демокрит, Парменид, Платон, сущее, метафизика, природа, субстанция
- Философия классическая, европейская, привычная, на протяжении всей своей истории, западная:  
 не обратила внимания на формальность 36, 63  
 не обратила внимания на формальную структуру впечатления 31–32, 85  
 не отличала актуальность от актности 137–140  
 не сказала нам, в чем формально состоит чувствование 12, 24–25, 76, 79  
 обращала внимание исключительно на аффекцию 32, 34  
 обращала внимание только на качества 111  
 отдавала предпочтение зрению 100, 104–105  
 отождествила постижение с рефлексией 108  
 ошибочно истолковала трансцендентальность 114, 116–117  
 подходила к реальности с позиций конципирующего интеллекта 114, 117, 206–207, 224, 284  
 помыслила интеллект как чувствующий интеллект 82, 86, 104  
 предпочитала подходить к реальности посредством умозаключения 171  
 произвела онтизацию реальности 224–228  
 противопоставляла чувствование и постижение 11, 19, 24, 79–82, 104; см. также дуализм  
 прошла мимо истины как осуществленности 235  
 прошла мимо модусов предъявленности реальности 100  
 прошла мимо реальной истины 234  
 редуцировала знак к σημείον 50  
 смешивала чувствование с чистым ощущением 80  
 смутно указала на инаковость 34  
 см. конципирующий интеллект, чувственный интеллект, онтиза-

- ция реальности, логизация постижения, метафизика
- Философия Нового времени:
- вдохновлялась тезисом о критичизме 9–10
  - ее представление о чувственных качествах 153–154, 171
  - идея интроспекции 158–159
  - понимает постижение как познание 11, 135
  - поняла реальное как объект 117, 207, 226–227
  - сместила три момента впечатления 65–67, 153–154
  - субстантивировала сознание 20–22, 162–163
  - см.* Беркли, наука, сознание, Декарт, Фихте, Гегель, Хайдеггер, Гуссерль, интенциональность, Кант, Лейбниц, рационализм, критический реализм, Сартр, Суарес
- Философия средневековая:
- дуализм в реальности 19, 129
  - дуализм чувствования и постижения 19, 129
  - ее идея независимости 35
  - ее представление о постижении 146–147
  - ее представление о рефлексии 159
  - ее представление о сущем 226
  - ее представление об актуальности 137
  - крушение идеи расположенности 93
  - латинский перевод  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  90
  - латинский перевод  $\sigma\omicron\upsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$  105
  - полагает начало представлению о личностной реальности 131
  - помыслила постижение как способность 19–20, 22
  - понимает метафизику как то, что потусторонне физике 128–129
  - представление о знаке 51
  - представление о трансцендентальности 116–117
  - указала на инаковость 33–34
  - формальность как метафизическое понятие 35
  - см.* Генрих Гентский, схоластика, Скот, существование, сущее, субстанция, Фома, метафизика
- Философия:
- восточная философия; *см.* Веданта
  - первая философия 128; *см. также* метафизика
  - философия интеллекта и метафизика 9, 11, 127, 190
  - философия объективного духа 198; *см. также* Гегель
- Фихте 227; *см. также* идеализм, философия Нового времени
- Фома 193, 226; *см. также* средневековая философия
- Фон:
- непосредственно реального 184–188
  - см.* глубина, глубинная реальность
- Форма:
- инаковость есть форма независимости 35–36
  - психология формы 44; *см. также* гештальт
  - см.* модусы предъявления реальности
  - форма предъявления реальности 100
  - форма реальности 124–125, 204
  - форма реальности и бытие 219–220

- форма реальности не есть модус 210–212
- форма у Аристотеля 128, 225
- чувственная форма у Канта 43–44; *см. также* оформленность, Кант *см.* модус, тип
- Формализация:**
- формализация и гиперформализация 69–74, 96
  - формализация и обработка реального 177, 201, 203, 209
  - формализация и структура чувствования 40–41
  - формализация и структуры живых существ 95–96
  - что такое формализация 36–39, 43–46, 52
  - см.* формальность, содержание
- Формальное соответствие:**
- формальное соответствие и измерения реального 205
  - формальное соответствие и расположенность 93–94
  - формальные соответствия и модализации постижения 253–254
  - целостность как формальное соответствие 239
  - см.* соответствие
- Формальность раздражимости, или знаковости:**
- в чем состоит 49–52
  - см.* раздражимость, знаковость, раздражитель, знак
- Формальность реальности:**
- в формальности реальности схваченное пребывает как нечто «в собственном смысле» 10, 12, 56, 59–61, 144, 147, 151, 172, 183, 191, 209, 282; *см. также* «в собственном смысле»
  - в чем состоит 10, 12, 54–60; *см. также* «само по себе», вещьность
  - формальность реальности в первичном схватывании реальности 65
  - формальность реальности и «из самого себя» 139
  - формальность реальности и актуальность 143–154
  - формальность реальности и власть 198–200
  - формальность реальности и мир 121–122, 269
  - формальность реальности и поле 270
  - формальность реальности и расположенность 147–148
  - формальность реальности и своест 121, 195, 198
  - формальность реальности и сила 197–198
  - формальность реальности и соответствие 120–121, 143–144
  - формальность реальности и такость 124
  - формальность реальности и трансцендентальная открытость 119–120, 144, 195–198, 253–254
  - формальность реальности и трансцендентальная функция 124–125
  - формальность реальности и трансцендентальность 114–123, 195–200
  - формальность реальности и утверждение в мире 214
  - формальность реальности имеет характер *prius* 62, 140, 143, 146, 173, 191, 230, 233; *см. также* *prius*
  - формальность реальности кон-

- ституирует реальное 189, 194; *см. также* реальное
- формальность реальности лежит в основании метафизики 191–194
- формальность реальности овеществляет содержание 119, 122, 198, 202; *см. также* овеществлять
- формальность реальности опирается сама на себя 148–149; *см. также* «пребывая»
- см.* «само по себе», вещьность, реальность, «в собственном смысле», *prōs*
- Формальность:**
- что такое формальность 35–39, 43
- реальность есть формальность 10, 12, 58–60, 132, 150–152, 172–173, 191, 201, 253, 282
- см.* формальность реальности
- Фотон:** 186–188, 209, 270; *см. также* наука
- Функция:**
- не тождественна действию 28–29
- функция и вещь-смысл 59–60
- функция эволюции 131
- Хайдеггер:**
- идея постижения 135–136
- идея чувствования 59, 85
- см.* раскрытие, ἀλήθεια
- Химия:**
- не объяснила чувственные качества 176–177
- Целостность:**
- содержание как замкнутая целостность 38
- целостность и богатство 239–241
- целостность как измерение реального 206
- Централизованность** 96; *см. также*
- нервная система, корковые процессы, формализация
- «Чего-то»:
- «чего-то» и пребывать 23
- характер «чего-то», присущий постижению и постигнутому 160–164
- см.* сознание, общая актуальность
- Человек:**
- «животное, живущее среди реальностей» 284
- значение и язык как исключительные свойства человека 50–51
- обладает чувственным восприятием наряду с животными 26–27
- первобытный человек и наука 186
- человек и «я» 220
- человек и вещь-смысл 59–60
- человек и Гегель 213
- человек и гиперформализация 73, 70–74, 77–78, 96–97
- человек и единство чувствования 111
- человек и интеллектуальные позиции 245–246
- человек и интимность 103
- человек и личность 212–215, 220
- человек и темперирование 106
- человек и человеческое сознание 163–164
- человеческие структуры 281–285
- человеческий и животный способ восприятия 54, 60–63; *см. также* постижение
- см.* личность, личностность, жизнь, вещь-смысл
- Человеческий;** *см.* человек
- «Через» 108; *см. также* «к»
- «Чистая актуализация»:
- см.* актуализация
- «Чистая актуальность»

- см.* актуальность
- Чистое ощущение:  
его отличие от чувствования 57, 79–81, 281–282  
чистое ощущение и органы чувств у животного 111  
чистое ощущение как потенция-способность 91  
что такое чистое ощущение 52–53  
*см.* чувствование
- Чистый раздражитель»:  
*см.* раздражитель
- Чтойность»:  
как измерение реальной истины 240–241  
как устойчивость в вещах 245
- Чувства:  
их единства 106–113  
их разнообразие 99–106  
*см.* модусы чувствующего постижения
- Чувственное восприятие:  
модусы чувственного восприятия 47–67  
структура чувственного восприятия 31–39  
что такое чувственное восприятие 27–41  
чувственное восприятие и формализация 40–41  
чувственным восприятием конституируется чувствование 27–30
- Чувственный интеллект:  
что такое чувственный интеллект 82, 86, 104  
чувственный интеллект и метафизика 129–130  
*см.* чувствующий интеллект, конципирующий интеллект, философия, метафизика
- Чувственный:  
реальность – скорее чувствуемая, нежели чувственная 250  
чувственные вещи у Платона 128  
чувственный мир;  
*см.* мир чувственный интеллект;  
*см.* чувствующий интеллект
- Чувствительность:  
чувствительность и реагируемость 96  
чувствительность у Сартра и Хайдеггера 85  
*см.* чувствование
- Чувство: о  
«телесные чувства»; *см.* чувствования  
общее чувство в схоластике 111
- Чувствование:  
аффекция не есть чувствование 32  
*см.* аффекция, аффицирование  
дуализм чувствования и постижения 11, 24, 79–82, 89, 104, 128, 129, 227, 248  
животное чувствование и чувственное сознание 164  
различие между чувствованием и постижением чисто модально 25  
умное чувствование 82–85, 101, 247; *см. также* чувствующее постижение  
философия не подвергла анализу чувствование 12, 24, 25  
что такое чувствование 27–41, 283–284; *см. также* чувственное восприятие  
чувствование бытия 223–224  
чувствование в греческой и средневековой философии 19–20, 128–129  
чувствование в структуре живого существа 94–95

- чувствование в философии Нового времени 20–21
- чувствование и рефлексия 108–109
- чувствование и *см.* раздражимость 47, 51
- чувствование и человеческие структуры 282–284
- чувствование как потенция 89–91
- чувствование конститутивно для постижения 82–85, 247–252; *см. также* чувствующий интеллект, чувствующее постижение
- чувствование не есть субъект-объектное отношение 181
- чувствование отлично от *см.* чистого ощущения 79–81
- чувствование реальности 47, 75; *см. также* схватывание реальности, впечатление реальности, чувствующее постижение
- чувствование у Хайдеггера и Сартра 85
- см.* восприимчивость, реагируемость, чувствительность, схватывание, впечатление, аффекция
- Чувствуемый:  
чувствуемая реальность 250
- Чувствующее постижение:  
его сущность 133–169
- модусы чувствующего постижения 24, 99–113, 167, 169, 253–256
- что такое чувствующее постижение 75–87, 282
- чувствующее постижение и бытие 223–224
- чувствующее постижение и общая актуальность 155–169, 189–190
- чувствующее постижение и реальная истина 229–242
- чувствующее постижение и человеческие структуры 281–285
- чувствующее постижение и чувствующий логос 276
- чувствующее постижение как умное чувство 82–85
- чувствующее постижение как человеческая расположенность 96
- чувствующее постижение не есть субъект-объектное отношение 165, 181
- чувствующее постижение трансцендентально 166–168
- см.* чувствующий интеллект, постижение,
- Чувствующий интеллект:  
что такое чувствующий интеллект 12–13, 85–86, 99, 111–112, 252
- чувствующий интеллект и бытие 224–225
- чувствующий интеллект и интеллектуализм 283–284
- чувствующий интеллект и концептуализация реального 130, 201, 206–207
- чувствующий интеллект и метафизические дуализмы 129–130
- чувствующий интеллект и реальная истина 234
- чувствующий интеллект и трансцендентальность 117, 120, 126, 167
- чувствующий интеллект и утверждение в мире 214
- чувствующий интеллект и человеческая реальность 92–97
- чувствующий интеллект как единство модусов чувствующего постижения 112
- чувствующий интеллект как способность 89–92

- чувствующий интеллект противопоставляется конципирующему интеллекту 83–87, 114, 117, 129–130, 132, 193–194, 206–207, 214, 218, 234, 283
- чувствующий интеллект противопоставляется чувственному интеллекту 82–83, 86, 104, 130  
*см.* чувствующее постижение, постижение, постигать, чувствовать
- Чувствующий:  
инаковость и чувствующий 35–39  
чувствующий логос; *см.* логос  
чувствующий разум; *см.* разум *см.* чувствование
- Шеррингтон 36; *см. также* мозг
- Эволюция:  
эволюция и гиперформализация 73  
эволюция как научный факт 132  
эволюция как свойство реальности 131–132  
*см.* жизнеспособность
- Эйдос 101, 105, 107; *см. также* видение
- Эйнштейн 271
- «Экс»:  
«транс» есть «экс» 118  
«экс» мет 205;  
анализ «экс» 118–123  
*см. также* экстериторность
- «Экс-пансия» 122, 267; *см. также* экс-тенция
- Экс-тенция:  
экс-тенция и трансцендентальность 118, 122, 267  
*см.* трансцендентальность
- Экстериторность:  
мета как экстериторность системного единства 205
- Экстрапирамидный 46; *см. также* координация движений
- Экстропспекция:  
основывается на актуальности 158–159
- Электромагнитное поле 209, 270–271
- Элемент:  
мета как элемент совокупности 203
- Элементарные частицы 104, 188; *см. также* квантовая механика
- Элементарный, *см.* элементарная мета
- Эпистемология 11
- Эффекция 29; *см. также* ответная реакция
- «Я»:  
«я» и синестезия 103, 108–109, 157  
«я» как сущность субъектности 165  
пребывать в «я» 157–158  
*см.* интимность, рефлексия, интроспекция

BIBLIOTHECA IGNATIANA  
БОГОСЛОВИЕ, ДУХОВНОСТЬ, НАУКА

**Хавьер Субири**

**Чувствующий  
интеллект**

Часть I: Интеллект и реальность

Издание Института философии, теологии и истории  
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

тел.: 261-01-46

e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Тираж 1100 экз.