

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 II: Интеллект и логос



Фонд Хавьера Субири

Институт философии РАН



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Москва

2008

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 Мусхелишвили

Дмитрий Спивак

### **Хавьер Субири**

Чувствующий интеллект. *Часть II: Интеллект и логос* / Пер. с испанского Г.В. Вдовиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. — 336 с.

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

«Интеллект и логос» — вторая часть трилогии испанского философа Хавьера Субири «Чувствующий интеллект».

Со времен Парменида философия пыталась разрешить проблему отношения между интеллектом и реальностью в пункте, составляющем главную тему этого тома: в «логосе», классическим выражением которого является «суждение». Субири решительно противостоит этой традиции, ведущей, по его мнению, к формально-логицистскому пониманию того, каким образом человек постигает реальность. Сам Субири отстаивает первенство чувствующего постижения перед логосом. Как было показано в первом томе трилогии (*X. Субири, Интеллект и реальность. Изд-во ИФТИ, 2006*), первичное постижение реального актуализирует вещи, поскольку они «реальны». Логос же представляет собой последующий («позднейший») модус постижения, позволяющий выразить то, чем эти реальные вещи являются «в реальности». Развитию этой центральной идеи посвящена вторая часть трилогии.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008.

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

© Г.В. Вдовина, перевод, 2008.

ISBN 978-5-94242-038-3

# Содержание

<i>Глава первая.</i> Введение.....	5
<b>Раздел первый.</b> постижение вещей в поле реальности.....	11
<i>Глава вторая.</i> Поле реальности .....	12
§ 1. Общие характеристики поля реальных вещей .....	13
§ 2. Строгое понятие поля .....	15
§ 3. Структура поля реальности.....	22
<i>Глава третья.</i> Реальное в полевом постижении:	
чувствующий логос .....	31
§ 1. Полевое постижение как таковое .....	31
§ 2. Базовая структура логоса .....	38
<b>Раздел второй.</b> Формальная структура чувствующего логоса I:	
Динамичная структура.....	60
<i>Глава четвертая.</i> Дистанцирование от вещи .....	61
§ 1. Что такое дистанция .....	62
§ 2. Что такое «занять дистанцию».....	63
§ 3. Структура схваченного в дистанцировании.....	67
<i>Глава пятая.</i> Дистанцированное постижение того, что реальная вещь есть в реальности .....	83
§ 1. Что такое утверждение .....	85
<i>Приложение.</i> Реальность математического .....	103
§ 2. Формы утверждения.....	119
§ 3. Модусы утверждения .....	137

---

<b>Раздел третий. Формальная структура чувствующего логоса II:</b>	
Медиальная структура .....	169
<i>Глава шестая. Детерминация логоса как такового .....</i>	<i>170</i>
§ 1. Что такое детерминация логоса как такового:	
очевидность .....	171
§ 2. Внутренние характеристики очевидности .....	183
§ 3. Ложные представления об очевидности .....	189
§ 4. Первичное схватывание и очевидность .....	194
<i>Глава седьмая. Чувствующий логос и истина .....</i>	<i>205</i>
§ 1. Что такое истина .....	206
§ 2. Истина и реальность .....	207
§ 3. Истина, реальность и бытие .....	275
Заключение .....	324
Указатель .....	329

## Глава первая

### *Введение*

В первой части этой книги мы исследовали, что такое постижение и каков первичный и радикальный модус постижения. Эта проблема в трилогии «Чувствующий интеллект» была сформулирована в заглавии первой части: «Интеллект и реальность». Но постижение принимает также два *позднейших модуса*. Эта тема будет рассмотрена во второй и третьей частях книги.

Приступая к нашему исследованию, будет не лишним напомнить некоторые важные идеи, которые уже были изложены в первой части и, как я надеюсь, помогут правильно понять часть вторую.

Прежде всего, постижение не есть акт сознания, не есть акт осознания, потому что для того, чтобы нечто могло быть осознано, оно должно быть уже предъявлено в постижении. Такой акт восприятия чего-либо, акт предъявления и есть то, что мы назвали *схватыванием*. Акт схватывания есть радикальный акт постижения.

Что представляет собою это схватывание? Любое постижение есть акт схватывания, но не любой акт схватывания есть постижение. Чувственное восприятие — тоже схватывание. Эти два вида схватывания могут относиться к одному и тому же объекту — например, к цветку, камню, и т. д. Поэтому самый прямой путь к пониманию того, что же такое умное схватывание, состоит в исследовании модусов схватывания термина, общего обоим его видам.

В восприятии этого общего термина — например, цвета — схватывание обладает собственной радикальной характеристикой: характеристикой чувствующего схватывания. Чувствующее

схватывание — это схватывание во впечатлении. Впечатление — не только аффекция того, кто схватывает: в этой аффекции впечатление предьявляет нам нечто иное, нежели сам схватывающий и его аффекция. В этом ином присутствуют три конститутивных момента: *содержание, модус бытия в качестве иного* (то, что я назвал формальностью инаковости) и *сила воздействия*. Для нашей проблемы самое существенное состоит в моменте формальности. Схваченное пребывает в схватывании сообразно своей формальности: я назвал это *актуальностью*. Актуальность — это не предьявленность, а *пребывание* в предьявленности. Поэтому она составляет физический момент схваченного.

Так вот, эта актуальность, это пребывание, или бытие предьявленным, может иметь два модуса. Актуальность может быть предьявленной просто как знак ответной реакции: такую актуальность я назвал актуальностью по типу раздражимости. Это — *формальность раздражимости*. Так, свойства схваченного — например, его световая или звуковая интенсивность — являются определяющими моментами ответной реакции. Схваченное, как таковое, обладает актуальностью, но только как частью самой ответной реакции. Таково *чистое ощущение у животных*.

Но есть и другие схватывания: в них свойства почувствованного во впечатлении суть свойства, которые формально схватываются как принадлежащие схваченному *в собственном смысле*. Интенсивность цвета или звука есть момент, схваченный как собственная характеристика цвета или звука. Я назвал это *формальностью реальности*. Реальность есть модус бытия «в собственном смысле», *внутри* самого схватывания. «В собственном смысле» означает, что этот модус принадлежит схваченному, то есть предшествует самому схватыванию (*prius*). Так как модус пребывания в схватывании есть модус пребывания во впечатлении, оказывается, что схватывание есть акт *впечатления реальности*. При схватывании его содержание актуализируется во впечатлении, но вне всякой связи с ответной реакцией. Я назвал это *чистой актуальностью*: схваченное предьявлено, и только предьявлено. Так вот, эти три момента (впечатление, «в собственном смысле», чистая актуальность) вместе составляют то, что я называю *быть самим по себе*.

Это и есть формальность реальности: модус инаковости, который заключается в «самом по себе». Речь идет о реальности не в смысле чего-то, что находится «вне» впечатления, а в смысле формальности, присутствующей «в» самом схватывании. Как таковая, эта формальность составляет физический момент схваченного.

Такое схватывание чего-либо в формальности реальности есть именно *чувствующее умопостижение*, или, если угодно, *умное чувствование*. Схватывать реальное как реальное: в этом и состоит формальный характер постижения. Быть впечатлением — формальное свойство чувствования. Поэтому впечатление реальности представляет собой единый акт, конституированный двумя моментами: впечатлением (чувствованием) и реальностью (постижением). Такое схватывание тоже будет чувствованием, но не чистым ощущением, как у животных, а чувствованием умным: чувствованием, в котором реальность чувствуется как реальность. Человек обладает этим человеческим чувствованием, которого нет у животного, и вдобавок, применительно к некоторым зонам реальности, обладает чистым ощущением по типу раздражимости, то есть животным чувствованием. Животное чувствование, несомненно, есть чувствование, «принадлежащее человеку», но не «человеческое» чувствование. В человеческом чувствовании чувствование уже есть модус постижения, а постижение уже есть модус чувствования реальности. Стало быть, чувствование и постижение — не два акта, будь они последовательными, совпадающими или частичными, а два структурных момента одного и того же акта. Эта единая структура представляет собой *чувствующий интеллект*: формальное структурное единство, чей единственный акт есть чистая актуализация реального во впечатлении.

Поскольку формальность реальности в собственном смысле принадлежит схваченному, у нее обнаруживаются две стороны: одна обращена к самому схваченному, другая — к чувствующему интеллекту. Благодаря первому аспекту мы погружаемся и проникаем в само реальное; благодаря второму аспекту, наоборот, погружаемся в само постижение. Второй аспект для нас теперь особенно важен, хотя эти две стороны не существуют и не могут существовать независимо друг от друга.

Формальность реальности, именно как реальности, открыта, не замкнута: одно и то же впечатление реальности вмещает в себя самые разные содержания. Эта открытость есть трансцендентальность, которая представляет собой не предельно универсальное понятие, а физическую общность реальности, и поэтому — момент общения. В силу этой открытости любая вещь «сама по себе» реальна только в соответствии другим вещам: любая реальная вещь открывает, исходя из себя самой, *поле реальности*. Речь идет не о внешнем отношении между вещами, а о формально конститутивном моменте открытости каждой реальной вещи, поскольку она реальна. Стало быть, каждая реальная вещь включает в себе два момента: первый — момент, так сказать, индивидуальный: ее собственную инаковость; второй — момент открывания поля, полевой момент. Таковы два момента единой реальности: все реальное реально в своей индивидуальности и в поле, и всегда схватывается в этих двух моментах.

Итак, вот что такое постижение: это чистая актуализация реального в чувствующем постижении.

Постижению присущи разные модусы, то есть разные способы его актуализации, как постижения, в чувствующем интеллекте. Эти модусы, как было сказано в первой части книги, определяются соответственным характером самой реальности, модусами ее актуализации.

Прежде всего, имеется первичный и радикальный модус: то, что я назвал *первичным схватыванием реальности*. Эта первичность заключается в двух чертах. Прежде всего, все схваченное актуализируется прямо, непосредственно и унитарно (несмотря на возможную сложность его содержания — например, когда речь идет о некоем ландшафте). Это означает схватывать реальное *в самом себе, как таковом*. Актуализированная таким образом реальность включает в себе два момента — индивидуальный и полевой; но они схватываются нераздельно, как моменты самой реальной вещи. Я называю это *компактным схватыванием реальности*. Но первичному схватыванию присуща и вторая черта: в нем реальное не только компактно схватывается в себе самом, как таковом, но и схватывается «только» в себе самом, как таковом. Этим «толь-

ко» определяется модальный характер первичного схватывания реальности.

Имеются, однако, и *позднейшие модализации* этого первичного схватывания. В самом деле, реальное может быть схвачено не только как нечто имеющее полевой характер, но и как нечто, что открывает поле и поэтому включено в него. В таком случае реальное схватывается не просто как полевое, но и *полевым способом* — как пребывающее внутри того поля, которое этим реальным было определено. Теперь полевой момент, который в первичном схватывании актуализировался компактно, вместе с индивидуальным моментом, как бы приобретает автономность перед лицом индивидуального момента. Отныне поле есть не просто компактный момент реальной вещи, а *область реальности*: область, дающая место многим реальным вещам. И тогда каждая реальная вещь должна постигаться в этой области не просто в самой себе, как таковой, но и в соответствии прочим реальностям поля: тогда мы постигаем не только то, что вещь *реальна*, но и то, что эта реальная вещь *есть в реальности*. Это «в реальности» представляет собой позднейшую модализацию постижения вещи как реальной.

Так вот, актуализация вещи (уже постигнутой как реальная) внутри области реальности других вещей и есть то постижение, которое мы называем *логосом*. Логос — это постижение того, чем реальная вещь является в реальности, то есть в соответствии другим реальным вещам. Логос есть модус чувствующего постижения. Мы называем его модусом постижения прежде всего потому, что он представляет собой чистую актуализацию реального в чувствующем интеллекте; и этот модус есть «ре-актуализация». Как таковой, логос является моментом интеллекта. Но реальная вещь реактуализируется в движении, которое *приводит ее* к другим вещам и совершается ради этих вещей: только таким образом реальная вещь пребывает реактуализированной. С точки зрения этого момента, логос есть движение впечатления, то есть момент чувствования. Именно в нем ре-актуализируется то, чем реальная вещь является в реальности. Отсюда следует, что логос — это чувствующее постижение: *чувствующий логос*. Чувствующий логос есть постижение в поле, модализация впечатления реальности. Пос-

тигнуть то, чем нечто является в реальности, означает восстановить единство индивидуального и полевого моментов реального.

Важно отметить, что речь идет не о процессе, а о структуре. Когда я постигаю то, чем нечто является в реальности, после того как постигну это нечто как реальное, то «после» вовсе не означает здесь, что я «принимаюсь постигать» то, что же эта вещь представляет собой в реальности. Интеллект не «принимается» доискиваться, чем нечто является в реальности, но *уже помещен* в это дело самой реальностью, единством ее индивидуального и полевого аспектов. Будучи схвачена как реальная, реальность сама определяет постижение самой себя «в» единстве индивидуального и полевого моментов. Это не акт, идущий от меня, а модус актуализации, идущий от самой реальности, поскольку она формально есть почувствованная реальность. Почувствованный характер реального: вот что с необходимостью определяет нашу озабоченность тем, что же та или иная вещь есть в реальности.

Разумеется, реальное соответствует не только другим реальным вещам *в поле*; оно соответствует «заодно» и другим реальным вещам *как реальным*, то есть как вещам в мире. Мир — это соответственное единство всего реального, поскольку оно реально. Однако о мире и его соответствии полю мы будем говорить в третьей части нашей книги. Эта, вторая, часть посвящена *чувствующему интеллекту как логосу* и называется: *Интеллект и логос*.

Наше исследование разбивается на три раздела:

*Раздел первый. Постижение вещей в поле реальности.*

*Раздел второй. Формальная структура чувствующего логоса I: логос как движение, как динамичная структура.*

*Раздел третий. Формальная структура чувствующего логоса II: логос как постижение в среде.*

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

### Постижение вещей в поле реальности

Чтобы исследовать постижение вещей в поле реальности, мы должны начать с концептуализации этого поля. Всякая реальная вещь включает в своей формальности реальности два момента: момент индивидуальной реальности и момент реальности в поле. Поскольку дело обстоит именно так, поле есть измерение реальной вещи. Этот полевой момент можно рассматривать разными способами. Поле есть нечто детерминированное каждой реальной вещью, и эта детерминация имеет две стороны. Одна, наиболее очевидная, заключается в том, что поле определяется самой реальной вещью; другая — в том, что поле есть нечто определяемое каждой реальной вещью, что оно дает место всем почувствованным реальным вещам. В первом аспекте реальность есть нечто *открытое* в самой себе, во втором аспекте она есть нечто *объемлющее* все вещи: *область реальности*. Если сравнить поле со светом, то реальную вещь мы прежде всего уподобили бы источнику света: она *светоносна*, и это делает ее светящейся. Но одно дело — видеть, что вещь светится, и другое дело — видеть, что все прочие вещи, включая сам источник света, *освещены* тем светом, который испускает эта реальная вещь. Свет лампы, как таковой, есть мета, детерминированная этой светящейся вещью. Но если мы будем рассматривать свет как нечто такое, что освещает

реальные вещи, тогда этот свет будет уже не просто метой всякой вещи, а областью, объемлющей все вещи, которые входят в освещенное пространство, включая сам источник света. Действительно, одно дело — видеть, как светоносная вещь испускает свет, и другое — видеть, как она освещает, как ее свет распространяется на все прочие вещи. В таком сравнении свет — это поле. Поскольку поле детерминировано каждой вещью, постольку, воспринимая вещь, я в первичном схватывании воспринимаю ее в моменте не только индивидуальной, но и полевой формальности: как со стороны ее светоносности, так и со стороны производимого ею освещения области реальности. Таково компактное единство обоих аспектов.

Если допустить, что это так, то мы, схватывая вещи в поле реальности, можем, в свою очередь, схватывать их двумя способами. Во-первых, как вещи, включенные в поле: таково постижение вещей как *полевых*. Но мы можем схватывать вещи и со стороны поля, в которое они включены: таково *полевое постижение* вещей. Схватывать вещь как принадлежащую к полю свойственно первичному схватыванию реальности. Схватывать вещь полевым способом свойственно логосу.

Исходя из этого, мы рассмотрим нашу проблему в два этапа:

- 1) Поле реальности.
- 2) Реальное, постигнутое полевым способом.

Таковы будут, соответственно, темы двух следующих глав.

## *Глава вторая*

### ***Поле реальности***

Поле — это, в первую очередь и прежде всего, момент формальности реальности каждой реальной вещи. Поэтому восприятие поля совершается в первичном схватывании реальности. Поле не есть нечто чуждое логосу, но оно не составляет момент логоса первичным образом. Оно действительно есть момент логоса, но

момент вторичный, то есть производный от непосредственного схватывания. Очень важно подчеркнуть этот пункт. Все, что мы могли бы сказать о поле, уже дано в первичном схватывании реальности всякой реальной вещи; поэтому нынешнее исследование надлежало бы включить в первую часть книги. Тем не менее, я решил отнести его ко второй части, потому что именно здесь поле выполняет свою важнейшую функцию.

Мы исследуем поле в три следующих этапа:

§ 1. Общие характеристики поля реальных вещей.

§ 2. Строгое понятие поля.

§ 3. Внутренняя структура самого поля.

### *§ 1. Общие характеристики поля реальных вещей*

Для описания поля наш язык располагает, вообще говоря, только терминами, взятыми из области зрительного восприятия; поэтому может сложиться впечатление, будто поле — это исключительно зрительное поле. Но такое впечатление — лишь следствие ограниченности языка. Например, существуют и такие вещи, как музыка, звучащая фоном, или затоптанные следы на земле, и т. д.; существует поле перемещения как вещей, так и моего собственного тела. Итак, если взять проблему во всей ее широте, скажем, что поле — это единство всех вещей, поскольку все они *пребывают* в нем, и поскольку поле их *объемлет*. Даже если мы используем визуальный язык, обозначаемое им гораздо шире, чем визуальное. Итак, речь идет о поле как области реальности.

Поле обладает весьма развитой внутренней структурой. Прежде всего, в нем имеется одна или несколько прямо схватываемых вещей: они составляют *первый план* поля. Если этот первый план сводится до одной-единственной вещи, такая вещь принимает характер *центра* поля. По отношению к этому первому плану остальные вещи образуют сферу доминирования *всего прочего*. И эти прочие вещи определенным образом соотносятся с первым планом. Во-первых, некоторые из них составляют *фон*, на котором схватываются вещи первого плана. Это измерение называется *выделением*: вещи первого плана выделяются на фоне прочих. Во-

вторых, есть и другие вещи, которые не составляют даже фона, а просто суть нечто такое, что находится на *периферии* поля. Благодаря этому прочие вещи поля принимают измерение *близости* или *удаленности*. Строго говоря, периферия представляет собой не линию, а изменчивую зону. По мере распространения периферийных вещей вширь они удаляются все более, пока постепенно не затеряются из виду. Поэтому периферия — это зона неопределенного: либо в силу того, что она не определена в себе самой, либо в силу того, что, даже будучи определенной, она может остаться незамеченной для меня. Первый план, фон и периферия: таково, если можно так выразиться, тройное измерение поля. Разумеется, эти структуры не являются фиксированными. Например, я могу изменить первый план, и в результате будут автоматически изменяться фон и периферия.

Поле конституировано таким образом, что его двери, если позволительно так сказать, открываются вовнутрь. Потому что поле в целом, в трех его зонах — первого плана, фона и периферии, — окружено линией, определяющей то, что позитивно охватывается полем. Эта линия есть не что иное, как *горизонт*. Горизонт — не просто внешняя описывающая линия, но внутренний момент самого поля. Конечно, она не является одной из схваченных вещей, но, несомненно, принадлежит этим вещам постольку, поскольку они охвачены моим восприятием. Эта линия имеет два аспекта. Один из них определяет вещи, образующие поле как целое, в купе с его собственной характеристикой: всякое поле обладает той разновидностью общей характеристики, которую мы называем — применяя зрительную терминологию — *панорамой*. Внутренняя принадлежность горизонта к полю делает поле панорамой. Способ восприятия этой панорамы есть *син-опсис*<sup>1</sup>. Расположение вещей внутри этой синоптической панорамы есть *син-таксис*<sup>2</sup>. Синопсис и синтаксис составляют две стороны панорамного единства схватывания.

Но у горизонта есть и другой аспект. Горизонт маркирует то,

<sup>1</sup> σύν-ὄψις (*греч.*): со-видение. — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> σύν-τάξις (*греч.*): со-упорядоченность. — *Прим. пер.*

что остается вне поля. Это уже не «прочие» вещи, но чистое «вне». Им могут быть другие вещи, лежащие вне поля, а может быть и нечто внеположное любой вещи: «вне-определенное». Нужно самым решительным образом настаивать на том, что вовсе не одно и то же — «неопределенное» [indefinido] и «вне-определенное» [no-definido]. Неопределенность уже есть некий вид определенности; «вне-определенное» не определено даже так, как определено неопределенное. Это различие сущностно важно. Вещи вне поля пребывают вне определения.

Разумеется — я уже на это указывал, — такая структура поля не является фиксированной; она изменчива. То измерение, сообразно которому поле подвержено изменениям, мы называем *амплитудой* поля. Амплитуда может изменяться как в сторону расширения, так и в сторону сжатия. Я имею в виду не только количество вещей, охватываемых полем, но и сам модус их полевого единства. Это изменение зависит не только от меня, но и от вещей. Новые вещи прежде всего модифицируют горизонт: происходит *смещение* горизонта. Но, помимо этого, любая новая вещь, которая вводится в поле, выходит из него или передвигается внутри него, производит изменения на первом плане, в фоне и на периферии: происходит более глубокая *реорганизация* поля. Смещение горизонта и внутренняя реорганизация: вот два аспекта изменчивости поля. Не всегда они независимы друг от друга. Но мы не можем входить в подробное рассмотрение ни этой, ни других проблем поля, потому что это увело бы нас от главного вопроса. Сказанного достаточно.

Теперь попытаемся более или менее строго помыслить, что же представляет собой это поле.

## § 2. Строгое понятие поля

Рассмотрим этот вопрос в несколько этапов.

1) Прежде всего, перед нами встает одна фундаментальная проблема. Конституирование поля как панорамы, в двух ее аспектах — как синопсиса в схватывании и как синтаксиса расположения — может создать впечатление, будто поле всегда есть нечто

внешнее по отношению к вещам. Но это, как мы увидим, вовсе не так. Вне реальных вещей поле — ничто: я буду повторять это бесчисленное число раз. Даже когда при описании поля мы говорим о том, что остается «вне» горизонта, это «вне» принадлежит самим вещам в поле. Без них было бы бессмысленным говорить о том, что лежит «вне» этих вещей. Стало быть, поле есть нечто заключенное в самих вещах. Мы тотчас это увидим.

Поле, о котором мы ведем речь, может быть ближайшим образом описано сообразно его содержанию, то есть тем вещам, которые в нем находятся: это могут быть камни, деревья, море, и т. д. Но поле может и должно быть описано также сообразно его собственному единству. Со стороны вещей, содержащихся в поле, это единство образует то, что можно назвать *перцептивным полем*. Но такое название, как мы вскоре увидим, очень условно. Очевидно, что в таком смысле поле не затрагивает самих вещей. Будут ли они ближними или дальними, находятся ли они в центре или на периферии моего восприятия, — все это не имеет отношения — по крайней мере, формально — к самим вещам, но касается только моего перцептивного акта, охватывающего их все в едином поле. В данном случае характеристика поля конституируется только моим перцептивным актом; и тогда поле оказывается чем-то внешним для самих вещей. Конечно, сами вещи не вполне чужды своему положению в поле: например, их размеры связаны с их положением в поле. И все же: вещи, которые охватываются перцептивным актом как нечто единое, являются вещами в силу их специфического содержания.

Тем не менее, эти же самые вещи могут и должны описываться не только в своем содержании, но и в своей формальности: как вещи, формально реальные в схватывании. Поэтому необходимо говорить о *поле реальности*. То, что мы — весьма условно, как я отметил — назвали перцептивным полем, есть не что иное, как схваченное содержание поля реальности. В строгом смысле следовало бы говорить только о поле реальных вещей. В отличие от того, что мы до сих пор называли перцептивным полем, поле реальности в самом себе, как таковом, открыто: в самом себе, как таковом, оно не имеет ограничений. Если же, наоборот, описывать его с точки

зрения содержания вещей, то поле замкнуто вещами, которые его конституируют и ограничивают. Чисто перцептивное поле являет панораму вещей; поле реальности являет панораму реальностей. Предположим, например, что в данном перцептивном поле имеется погашенная лампада, и что эта лампада внезапно вспыхивает. С точки зрения содержания, то есть со стороны того, что мы назвали перцептивным полем, перед нами — нечто новое: новый огонек на лугу или в горах. Но с точки зрения поля реальности перед нами — реальная вещь, приходящая из области, которая внеположна прежде воспринятой реальности. И приходит она не только на луг или в горы, но и в *реальность* моего поля: она есть нечто новое *в реальности*. В результате происходит смещение горизонта реальности, хотя не происходит смещения горизонта зримых вещей. С вхождением света в чисто перцептивное поле это поле обогащается путем прибавления: прибавилась еще одна вещь к тем, которые содержались в нем раньше. Но с точки зрения реальности здесь не произошло прибавления в собственном смысле: просто характеристика поля реальности приютила, если можно так выразиться, некую реальную вещь, которой раньше в ней не было. Поэтому такое расширение поля реальности представляет собой, в собственном смысле, не «прибавление», а скорее «раздвигание»: то, чем конституируется формальность новой вещи, есть численно тот же самый характер реальности, которым конституировались и прочие реальные вещи в поле. Реальное как «вещь» отныне стало другим; но эта вещь как «реальная», то есть ее формальность реальности, физически и соответственно осталась той же самой по числу. Таким образом, здесь произошло вот что: поле реальности раздвинулось, чтобы дать место новой вещи. Стало быть, расширение или сокращение поля реальности, то есть вариации поля реальных вещей, схваченных в восприятии как реальные, совершается не путем прибавления, а путем раздвижения. Поэтому, в отличие от перцептивного поля (в смысле вещи, содержащейся в поле), которое внеположно вещам, поле реальности есть нечто внутреннее для них: оно мне дано во впечатлении реальности. Как мы видели, эта реальность формально и конститутивно открыта; и эта открытость принадлежит впечатлению реальности как та-

ковому, то есть принадлежит модусам предъявления реального. Среди них есть один, именуемый модусом обращенности «к». В этой обращенности «к» для меня сейчас важно то, что в данном случае остальные реальности, как уже было сказано, являются всеми теми реальными вещами, *соответственно* которым каждая из них есть то, что она есть. Так вот, этот соответственный характер формально есть то, чем конституируется момент пребывания каждой реальной вещи в поле. Стало быть, поле определяется каждой реальной вещью, исходя из нее самой; отсюда следует, что каждая реальная вещь внутренне и формально есть вещь в поле. Даже если бы существовала лишь одна-единственная вещь, она все равно «сама по себе» была бы полевой. Иначе говоря, всякая реальная вещь, помимо того, что мы могли бы приблизительно назвать индивидуальным соответствием, формально и конститутивно обладает полевым соответствием. Стало быть, всякой реальной вещи присущи два момента: индивидуальной и полевой вещности. Только потому, что каждая реальная вещь внутренне и формально является полевой, — только поэтому поле может быть конституировано многими вещами.

Если выразить одним словом характер поля, который мы только что описали, то можно сказать, что поле «выбухает» из реальной вещи в той самой мере, в какой эта вещь есть открытость «к» другим вещам. Полевой момент — это момент избыточности каждой реальной вещи. Так как этот момент, в свою очередь, сам конституирует реальную вещь, оказывается, что поле одновременно, «заодно», является избытком и конституентой: «конституирующим избытком». Что же тогда, говоря более конкретно, представляет собой этот полевой момент реального — другими словами, эта избыточность?

2. Мы сказали, что поле есть «нечто большее», чем каждая реальная вещь, и, следовательно, нечто большее, чем простое *прибавление* вещей. Поле — это *единство*, присущее всем реальным вещам: единство, выходящее из того, чем каждая вещь является, так сказать, индивидуально. Поскольку вещь и поле имеют, как мы видели в первой части книги, циклический характер, то

есть каждая реальная вещь есть «вещь-поле», такая избыточность может рассматриваться с двух сторон: со стороны поля как определенного реальными вещами и со стороны реальных вещей как включенных в поле.

А) Если рассматривать полевую избыточность со стороны реальных вещей, она есть модус того, что мы назвали в первой части книги трансцендентальностью. Трансцендентальность — это момент впечатления реальности: тот момент, сообразно которому реальность открыта как тому, что реально представляет собой каждая вещь, то есть ее «своести», так и тому, что есть эта вещь как момент мира. В обобщающей формулировке, трансцендентальность — это «открытость для своести в мире». А поскольку такая открытость конститутивна для впечатления реальности, как такового, постольку оказывается, что благодаря ей каждая реальная вещь, именно как реальная, есть нечто большее, нежели вещь зеленая, звучащая, тяжелая, и т. д. Несомненно, всякая реальная вещь в самой себе, как таковой, есть она сама, и только она сама; но, будучи реальной, она есть нечто большее, чем она же, взятая с чисто содержательной стороны. Это и будет трансцендентальной избыточностью. Она свойственна любой реальной вещи в самой себе, как таковой. Но когда в одном и том же впечатлении реальности схватывается много реальных вещей, тогда трансцендентальность становится тем, что позволяет этим вещам образовать над-индивидуальное единство, а именно, единство в поле. Формально поле не тождественно трансцендентальности, но представляет собою модус (не единственный) чувствования трансцендентальности. Соответственный характер множества почувствованных вещей обращается, в силу трансцендентальности, в полевое соответствие. Трансцендентальность есть то, чем конституируется в чувствовании поле реальности: это сама чувствующая конституция поля реальности. Выбухающее из реальных вещей, поле представляет собой их трансцендентальное соответствие. В силу этого поле есть момент физический.

В) Но те же самые вещи надлежит рассматривать также со стороны поля. В этом смысле поле есть нечто большее, чем реальные вещи, потому что оно их «объемлет». Схватывая формальность

реальности, мы схватываем ее как нечто такое, что, несомненно, присутствует в вещи, и только в ней, но при этом избыточно по отношению к ней. Благодаря этому формальность принимает на себя в некотором смысле автономную функцию. Она представляет собой не только формальность всякой реальной вещи, но и то, «в чем» все вещи будут схватываться как реальные. Это — формальность реальности как *область реальности*. Поле избыточно не только в качестве трансцендентальности, но и в качестве области реальности. Речь идет о той же самой структуре, только теперь не поле рассматривается со стороны вещей, а, наоборот, вещи рассматриваются со стороны поля.

Область — такая же физическая характеристика поля реальности, как и трансцендентальность: это область самой реальной вещи.

Область — не материальная *оболочка*, не что-то наподобие атмосферы, обволакивающей реальные вещи. Я особенно настаиваю на том, что область — это не пространство. Прежде всего, потому, что пространство не представляет собой ничего радикального в вещах, но само определяется этим радикальным: протяженностью. Вещи протяженны, и только поэтому имеется пространство. Протяженность — это не пространство: ни абсолютное, ни относительное. Но область — это даже не протяженность. Что такое протяженность и что такое пространство, можно понять, только исходя из области, а не наоборот: как если бы область была либо пространством, либо протяженностью. Область — это скорее нечто вроде *среды*, которую порождают вещи. Поэтому она не есть нечто внешнее по отношению к ним. Среда является средой «в» самих вещах, подобно тому как трансцендентальность является трансцендентальностью «в» вещах. Но, тем не менее, вещи и область реальности формально не тождественны друг другу. Область есть область «в» вещах. Это их физическая характеристика: она состоит, прежде всего, в том, чтобы быть средой реальных вещей. Среда — не атмосфера, окружающая вещи, а то, что определяется самими вещами. Это их ответственность, понятая как область. По этой же причине среда не является *вакуумом реальности*. Это означало бы выйти за пределы самих реальных вещей, что невоз-

можно. Область — это область самой формальности реальности, которая полностью физична. Давать место — это именно физический момент формальности реальности. Речь идет о соответствии как о том, чем конституируется поле.

В итоге полю реальности присущи две фундаментальные характеристики, в которых выражается его избыточность по отношению к реальным вещам: поле есть нечто «большее», чем каждая реальная вещь, но большее — «в» самих этих вещах. В самом деле, поле — это само соответствие реального, как данного во впечатлении реальности. И это соответствие есть «заодно» трансцендентальность и область. Таковы эти две характеристики, наделяющие соответствие всей полнотой своего содержания. Будучи трансцендентальностью, это соответствие, которым конституируется реальное, как бы ведет каждую реальную вещь от нее самой к другим реальностям; будучи областью, оно выступает как среда, дающая место каждой реальной вещи. Область и трансцендентальность — лишь две стороны одной и той же характеристики: полевой характеристики почувствованного реального. Эта характеристика есть то, что мы, обобщая, будем называть *трансцендентальной областью*. Итак, формальность реального имеет два аспекта. С одной стороны, формальность каждой вещи в самой себе, как таковой, есть то, что можно было бы весьма приблизительно назвать индивидуальной формальностью. Но, с другой стороны, эта формальность избыточна по отношению к вещи, то есть представляет собой полевую формальность. Именно этот ее полевой характер и составляет трансцендентальную область.

Забегая вперед, скажу, что с точки зрения того момента, который я назвал индивидуальным, постигать реальную вещь означает мыслить ее реальной: «Эта вещь реальна». А с точки зрения того момента, который я назвал полевым, постижение реальной вещи означает, что реальность мыслится как вот эта реальная вещь: «Реальность есть эта вещь». Это не два разных измерения, а два момента одного и того же схватывания. Но в качестве моментов они различны.

Трансцендентальная область: вот общая, можно сказать, глобальная характеристика того, что мы назвали полем реальности.

Но следует сделать еще один шаг вперед. В самом деле, необходимо спросить себя, какова внутренняя структура поля реальности, трансцендентальной области реальности. Этот вопрос — тема следующего параграфа.

### § 3. Структура поля реальности

Будучи трансцендентальной областью, поле реальности способно заключать в себе множество реальных вещей. Но оно заключает их не в какой угодно форме, не просто как множество. Наоборот, это множество обладает совершенно определенными структурными характеристиками. Они образуют саму структуру поля реальности. Эта структура, как будет показано, дана в первичном схватывании реальности.

#### 1. Одни вещи «среди» других

Чтобы выявить структуры поля реальности, будем исходить из того факта, что реальность в том виде, в каком она дана нам во впечатлении, имеет разные формы. Одна из них — форма обращенности «к», согласно которой реальность неизбежно ведет нас к другим реальностям. Я говорю не о дедукции или о чем-то ей подобном, и не о продвижении к реальности, а о схватывании самой реальности в модусе обращенности «к», в модусе направленности как моменте самой реальности. Эта обращенность «к» — не просто модус предъявления реальности, но, подобно всем прочим модусам, представляет собой трансцендентально открытый модус предъявления. Это означает, что всякая вещь, *будучи реальной*, сама по себе принадлежит к полю: всякая реальная вещь конституирует форму реальности, обращенную «к» другой реальности. Разумеется, обращенность «к» формально есть форма реальности; однако, будучи взята в ее трансцендентальной открытости (своейственной впечатлению реальности), она формально принадлежит полю. А поскольку это впечатление численно тождественно во всех реальных вещах, схваченных во впечатлении, постольку в поле, детерминированном реальностью *каждой* вещи, пребывают также все остальные вещи. Таков структурный и формальный мо-

мент поля: оно определяет реальность каждой вещи как реальность «среди» других вещей. Это «среди» опирается на полевую характеристику, а не наоборот: не поле существует потому, что существуют одни вещи среди других, но, напротив, одни вещи пребывают среди других только потому, что все они и каждая из них пребывает в поле. Поле же существует, в точном и формальном смысле, именно потому, что реальность каждой вещи формально имеет полевой характер. «Среди» — не просто конгломерат, и не просто связь одних вещей с другими, но совершенно определенная структура: структура актуализации одной вещи среди других. Конечно, «среди» представляет собой момент *актности* реального: одна реальная вещь, как вот эта реальная вещь, находится среди других. Но, помимо этого, «среди» обладает также характеристикой *актуальности*: вещи актуализируются «среди» других. Очевидно, что эти два аспекта «среди» не совпадают друг с другом: может быть множество вещей «среди» других, которые не предьявлены постижению в их актуальности. Для нас здесь важно это «среди», присущее актуальности. Это «среди» есть позитивная характеристика, свойственная всякой реальной вещи, поскольку она принадлежит к полю. Обращенность «к», присущая принадлежности к полю, есть прежде всего обращенность в «среди» — или, лучше сказать, есть «среди», которое позитивно обладает характеристикой обращенности «к» реальности. Если бы это было не так, «среди» было бы голой пустотой. Но это не пустота, а поле, потому что это — реальность в обращенности «к», открытая из каждой реальной вещи ко всем другим. И это так потому, что такая открытость, в свою очередь, определяется реальностью каждой вещи. Будучи определена реальностью каждой вещи, обращенность «к» есть реальная обращенность, есть реальность в обращенности. Это и есть поле как «среди». Вот почему вещи не только находятся среди других — так сказать, материально, то есть в актности, — но и занимают определенное *положение* соответственно друг другу, находятся среди других вещей по причине их актуальности. Поле как первый план, как периферия, как горизонт, есть именно структура позиционности, то есть сама структура «среди» как обращенности «к». Поле не просто *объемлет* вещи: еще до того, как оно их объемлет,

вещи *включены* в него — все вместе и каждая среди других. Прежде чем обнимать вещи и для того, чтобы их обнимать, поле включает вещи в себе. И это заключение имеет своим основанием полевой характер каждой реальной вещи, поскольку она реальна. Поэтому: 1) реальные вещи детерминируют поле; 2) поле детерминирует вхождение в себя реальных вещей; 3) поле объемлет то, что в него включено. Таков первый структурный момент поля: положенность в «среди». «Среди» этимологически означает то, что находится внутри и что определяется двумя вещами. Но возможность такого определения конституируется каждой из них, потому что каждая реальная вещь реальна в обращенности «к». Таким образом, «среди» есть момент трансцендентальной области.

Но это не единственный структурный момент поля. Потому что вещи не только *разнообразны*, но также *изменчивы*.

## 2. Одни вещи как «функция» других

Все вещи изменчивы в поле реальности. Прежде всего, они могут входить в поле и выходить из него, или менять свое положение среди других вещей. Но, кроме того, каждая мета — например, цвет, размер, и т. д., взятые в самих себе, как таковых, — есть некая вещь, которая может варьироваться и варьируется. Так вот, когда мы схватываем разнообразные вещи в поле, ни одна из них не схватывается, так сказать, монолитно, как если бы единство поля возникало в результате простого сложения. Наоборот, каждая вещь актуализируется наряду с другими, или после других, или помимо других, или на самой периферии поля, и т. д. Всякая реальная вещь актуализируется в поле не только «среди» других вещей, но и в зависимости от этих других вещей. Например, вещи свойственно иметь определенное положение «среди» других вещей; но это такое «среди», в котором каждая вещь занимает свое положение в зависимости от других, и это положение варьируется в зависимости от положения других вещей. Реальная вещь может исчезнуть из поля. Но это никогда не означает как бы испарения вещи, а только прекращение ее пребывания «среди» других вещей. Поэтому она всегда исчезает только по отношению к этим другим вещам. Единство полевого и индивидуального моментов есть

вот это функциональное «среди». Оно и будет тем, что я называю *функциональностью реального*. Здесь функциональность берется в самом широком смысле, и значит, без намека на какой-либо один из самых разнообразных типов функциональности, какие только могут быть. То, что вещь имеет полевой характер, есть ее функциональная характеристика, взятая в чистой радикальности. И наоборот: для реальных вещей первичным будет не то, что они охватываются полем, а то, что каждая из них, как мы сказали, включена в поле: охватывание опирается на включенность. И этот модус включенности каждой реальной вещи в поле имеет внутренний и формальный характер *функциональности*.

Что представляет собой эта функциональность? Я уже говорил: это зависимость, в самом широком смысле слова. Функциональная зависимость может принимать разные формы. Назовем некоторые особенно важные из них. Например, одна реальная вещь может варьироваться в зависимости от другой реальной вещи, которая ей предшествовала: таков случай чистой последовательности. Последовательность — это тип функциональности. Собственное, характерное: так следует говорить не о вещи в последовательности, а скорее о вещи в сосуществовании: одна реальная вещь сосуществует с другой. Стало быть, сосуществование — это функциональность. С этой точки зрения, каждая реальная вещь в поле занимает определенное положение в силу полевой функции, свойственной ей в этом поле: она пребывает с другими вещами, находится на первом плане или на периферии, и т. д. Но есть и другие формы функциональности. Материальные реальные вещи имеют точечную конституцию. Каждая точка лежит «вне» остальных: она есть некое *ex* [из, вне]. Но это не просто нечто лежащее снаружи; это такое *ex*, которое пребывает в конструктивном единстве относительно «чего-то» — а именно, относительно остальных точечных *ex*, принадлежащих этой вещи. Мы выражаем этот факт тем, что говорим: всякое *ex* есть «*ex-чего*». Поэтому каждая точка занимает некоторое необходимое положение по отношению к другим точкам в силу ее «*ex-чего*». Это свойство иметь положение в «*ex-чего*» я называю *протяженностью* [espaciosidad]; она присуща любой материальной реальности. Так вот, функциональность

протяженных реальных вещей, именно как протяженных, есть пространство: *пространственность* [espacialidad]. Пространство основывается на протяженности. И эта функциональность зависит от других мет вещей; иначе говоря, именно вещи определяют структуру функциональности, то есть структуру пространства. На мой взгляд, такое определение совершается посредством движения: структура пространства оказывается геометрическим отпечатком движения. Естественно, я говорю не о геометрическом, а о физическом пространстве. Такая структура может быть самой разной: топологической, аффинной, метрической, причем внутри этой последней размещаются разные метрики: эвклидова и неэвклидовы. Последовательность, сосуществование, положение, протяженность и пространственность, и т. д. — все это типы функциональности. Я даже отдаленно не претендую на полноту перечисления: эти случаи я привел только в качестве примеров того, что такое функциональная зависимость.

Эта функциональность, как было сказано, составляет внутреннюю и формальную характеристику поля. Другими словами, не просто В, например, зависит от А, но существует также и прямо противоположная зависимость. В случае последовательности В, конечно, следует за А, то есть является консеквентом А; но А, в свою очередь, предшествует В, является антецедентом В. Стало быть, функциональность — не связь одних вещей с другими, а структурная характеристика самого поля именно как поля: одни вещи зависят от других потому, что все они включены в поле, которое внутренним и формальным образом функционально. Это значит, что всякая реальная вещь в силу присущего ей полевого момента есть функциональная реальность. Более того, функциональность является внутренней характеристикой поля потому, что она свойственна каждой реальной вещи в силу простого факта ее принадлежности к полю: каждая вещь определяет собой полевую характеристику, и поэтому определяет свою собственную функциональность. Сама реальность поля, именно как реальность, имеет функциональный характер. То, что каждая реальная вещь зависит от другой, объясняется собственной полевой реальностью обеих вещей, внутренним функциональным характером самого

поля. Поле в самом себе, как таковом, есть поле функциональности. Только поэтому каждая из вещей может зависеть от других, или даже быть независимой от некоторых из других вещей: ведь независимость — тоже модус функциональности.

Повторяю: функциональность — это момент реальности всякой вещи в поле. Каждая вещь есть обращенность «к», трансцендентально открытая навстречу другим реальным вещам. Каждая вещь формально является реальной, потому что есть некое «само по себе». Стало быть, каждая реальная вещь «сама по себе» трансцендентально открыта, и эта открытость имеет функциональную формальную структуру. Функциональная актуализация в поле свойственна единству всех модусов почувствованной реальности, один из которых — модус обращенности «к». Полевое является функциональным в обращенности «к».

Отсюда проистекает сущностный характер функциональности. Она первичным образом затрагивает не содержание мет реального, а его собственную актуализацию как реального. Дело обстоит не так, как если бы, например, тело — именно как тело — имело функциональный характер, то есть зависело бы от другого тела или от некоего иного, отличного от него содержания. Пожалуй, такая зависимость всегда проблематична. Что не проблематично, так это тот факт, что тело, будучи реальным, находится в функциональной зависимости от другой реальности именно как реальности. Так что речь идет о *функциональном характере реального, поскольку оно реально*. Это сущностный момент. Мы тотчас перейдем к его рассмотрению.

Итак, эта функциональность есть то, что выражается союзом «потому». Все реальное, «потому» что оно реально в поле, является реальным функционально — «потому» что находится в зависимости от некоторой реальности. Это «потому» есть нечто почувствованное, а не конципированное. Человеческое чувствование — умное чувствование, которое коренится во впечатлении реальности и представляет собой нечто «физически» данное. Поэтому позднейшее постижение физически движется в этой физически данной реальности. Постигание не должно приходить к реальности, потому что оно уже формально в нее помещено. Так вот, поскольку эта

реальность актуализируется в поле, принадлежность к полю есть момент впечатления реальности; и поэтому сама функциональность есть момент, данный во впечатлении реальности. Она дана как формальный момент впечатления. Стало быть, речь идет не об индуктивном выводе или чем-то подобном, а о том, что непосредственно и формально дано во впечатлении реальности.

Во-первых, функциональность не синонимична причинности. Причинность — лишь один из типов функциональности *среды прочих*. В классической философии причина есть нечто такое, из чего что-то производится посредством реального воздействия на бытие следствия. Стало быть, причинность не есть нечто данное. Мы никогда не воспринимаем производящего воздействия одной реальной вещи на другую. Поэтому, на мой взгляд, эксперименты (в остальном первоклассные), поставленные с целью исследовать предполагаемое непосредственное восприятие причинности, страдают радикальной неточностью. Перцепция никогда не воспринимает причинности, она всегда воспринимает функциональность: в поле реальности мы чувствуем реальность в ее функциональном моменте — как полевой момент впечатления реальности. Мы воспринимаем, что одна вещь реальна в зависимости от других: это функциональность, которая может обладать и обладает чрезвычайным многообразием. Причинность — лишь один из типов функциональности, причем в высшей степени проблематичный. Например, по линии производящей причинности внутри мира не существует никакого возможного опровержения метафизического окказионализма. Но оставим пока в стороне человеческие действия; я вернусь к ним в третьей части книги. Итак, «потому» функционально, но это не означает, что оно казуально. В отличие от причинности, это «потому» мы воспринимаем всегда.

Во-вторых, функциональность формально почувствована, то есть представляет собой нечто не просто достижимое, но физически достигнутое в чувствующем постижении, в трансцендентальной обращенности «к». Отсюда — неточность критики со стороны Юма. С точки зрения Юма, данностью является не причинность, а лишь последовательность. То, что причинность не есть данность,

я сам только что сказал; но Юм не разглядел двух разных аспектов вопроса. Прежде всего, он не разглядел, что последовательность есть не что иное, как форма функциональности. Далее, последовательность — это не последовательность двух впечатлений, а одно и то же впечатление реальности, только последовательного характера. Это означает, что суть функциональности затрагивает не содержание впечатлений, а их формальность реальности. В примере Юма звон колокола просто следует за дерганьем веревки. Но дело обстоит не так, как если бы звон колокола, именно как звон, был функцией дерганья веревки именно как веревки. Дело обстоит так, что реальность звона, поскольку он реален, реальна в зависимости от реальности дерганья веревки, поскольку она есть реальность. И это — безупречная данность, хотя звон не есть функция дерганья. Функциональность есть функциональность реального, поскольку оно реально. В этом смысле понятие функциональности охватывает много возможных типов. Эта формальность, это «потому», как таковое, дано во впечатлении реальности. Критика Юма базируется всецело на содержании чувствования, но она прошла мимо формальности. Содержание всегда проблематично. Нет чувствования «и» постижения; есть только чувствующее постижение — постижение во впечатлении реального, поскольку оно реально.

В-третьих, заметим, что Юм предваряет «Критику» Канта. Так как причинность не есть данность, она оказывается у Канта априорным понятийным синтезом: синтетическим суждением *a priori* как возможностью объективного познания. Так вот, это неприемлемо. Прежде всего, функциональность — не суждение: ни аналитическое (Лейбниц), ни синтетическое (Кант). Функциональность дана во впечатлении, но не в содержании впечатления, а в формальности его реальности, потому что она есть момент обращенности «к». А обращенность «к» — это не суждение. Как таковая, она представляет собой не *a priori* логического схватывания объектов, а данность во впечатлении реальности. Поэтому формальным объектом познания выступает не причинность, а функциональность. Наука, о которой нам говорит Кант (физика Ньютона), — это наука не о причинах, а о функциях реального, поскольку оно реально.

\* \* \*

В итоге поле реальности обладает структурой, которую определяют два момента: момент «среди» и момент «потому». Всякая вещь реальна в поле среди других реальных вещей и в зависимости от них. Эти два момента взаимосвязаны. Функциональность, то есть «потому», имеет место в силу формы самого «среди». Форма пребывания «среди» функциональна.

Итак, мы представили в общих чертах структуру поля реальности. Во избежание ложных интерпретаций будет не лишним еще раз остановиться на понятии поля. Прежде всего, поле реальности есть момент, затрагивающий вещи, — но затрагивающий их в формальности инаковости. Иначе говоря, он затрагивает вещи как постигаемые. Поле является моментом этих реальных вещей не постольку, поскольку они реальны по ту сторону схватывания. Поле — это измерение реального, поскольку оно дано в самом схватывании. Но, с другой стороны, поле не зависит от чувствующего постижения как от моего акта; следовательно, оно не есть нечто такое, что принято называть субъективным. Поле есть измерение реального, данного в чувствующем постижении, но только в качестве актуализированного в нем. Это момент актуальности, не актности. Разумеется, актуальность дана только в схватывании, в чувствующем постижении; но это физический момент реального, которое схвачено в качестве реальности. Актуальность есть чистая актуальность, и поэтому она конституирует постижение. В качестве актуальности она всегда будет актуальностью самой реальности, и только ею. Поэтому поле, как измерение актуальности реального, есть момент не реального по ту сторону схватывания, но и не субъективный момент: это момент актуальности реального, поскольку оно реально в чувствующем постижении.

Таким образом, поле определяется в каждой реальной вещи и каждой реальной вещью. В позднейшем постижении мы схватываем в поле то, чем являются в реальности вещи, уже схваченные в качестве реальных. Речь идет о модальном постижении их первичного схватывания. Что это за постижение? Об этом — следующая глава.

*Глава третья*  
**Реальное в полевом постижении:  
чувствующий логос**

В первичном схватывании мы схватываем всякую реальную вещь в двух ее измерениях: индивидуальном и полевом. Но постигать нечто полевое не значит обязательно постигать это нечто полевым способом. Полевой характер принадлежит метам реальной вещи; поле есть измерение этих мет. Но постигать что-либо полевым способом есть нечто иное: это значит постигать реальную вещь постольку, поскольку она включена в поле, которое прежде того сама же и детерминировала своими метами. Это значит не постигать полевую вещь, а постигать вещь «в» поле.

Постижение реальной вещи в поле реальности есть, как мы уже сказали, позднейшее постижение, модализация первичного постижения чего-либо реального. Разумеется, такая модализация может быть не только полевой; любое постижение реальной вещи подвергается и другой модализации: мыслится как момент мира. В обоих случаях мы не только постигаем нечто как «реальное», но и постигаем то, что это реальное есть «в реальности». Но в полевом постижении мы постигаем то, что некоторая вещь есть в реальности, если взять ее в соответствии другим реальным вещам — почувствованным или могущим быть почувствованными; тогда как в мирском постижении мы постигаем, что некоторая вещь в реальности есть в мире. В этой, второй, части книги я буду говорить только о том, что некоторая вещь представляет собой в реальности, будучи взята в ее соответствии другим полевым вещам.

Чтобы понять, что представляет собой это постижение, мы должны рассмотреть две большие проблемы: 1) в чем состоит полевое постижение как таковое; 2) какова базовая структура этого постижения.

*§ 1. Полевое постижение как таковое*

В полевом постижении имеются разные аспекты и моменты. Чтобы охватить их все в одном именовании, я буду употреблять уже ставший классическим термин *логос*.

Это слово имеет в греческом языке множество значений, но я здесь буду употреблять его только в том смысле, в котором логос означает «заявлять нечто в отношении чего-то». Так вот, на мой взгляд, этот логос не был концептуализирован греками с исчерпывающей полнотой. Поэтому я должен сформулировать с достаточной степенью строгости, что именно я понимаю под логосом.

1) «Логос» происходит от слова λέγειν, означающего «соединять», «собирать». Этот смысл еще сохраняется в таких словах, как «антология». В занимающем нас вопросе греки укореняли свою идею λέγειν в этой идее собирания. На мой взгляд, этого недостаточно. Несомненно, λέγειν означает «соединять», «собирать». Но собирать что? Надо, наконец, это сказать. Греки не задерживались на этом пункте. Так вот, соединяется и собирается то, что пребывает в поле реальности. Таким образом, прежде чем обозначать само собирание, λέγειν должно послужить обозначением акта «полевого» собирания: это — *полевое λέγειν*. Итак, не останавливаясь на собирании, нужно идти к полемому характеру λέγειν.

2) От λέγειν греки произвели слово и саму идею *логоса*. Отправляясь от смысла собирания, λέγειν стало означать перечисление, счет, и т. д. Отсюда λέγειν приобрело значение «говорить»: именно это выражает слово λόγος. Логос имеет два значения: «говорить» (λέγον) и «сказанное» (λεγόμενον). Греки укореняли свою мысль в самом высказываемом. Когда высказываемое представляло собой высказывание того, что есть вещь, греки говорили о логосе в смысле антономасии: о высказывающем логосе (λόγος ἀποφαντικός). Этот высказывающий логос состоит в том, чтобы «высказать нечто о чем-то» (λέγειν τι κατὰ τινος). Логос всегда включает в себе двойственность этих «нечто». Греки, однако, не задерживались на первом «нечто»; они думали, что высказываемое может само по себе быть просто идеей. Но я считаю это неприемлемым, потому что так называемые идеи всегда имеют начало в вещах. Поэтому высказать, что есть нечто, возможно только *исходя из другой вещи поля*. То, что некоторая вещь есть в реальности, можно понять, только соотнеся ее с другой полевой вещью. Вот

почему логос, прежде чем быть высказыванием, есть постижение одной полевой вещи из другой. А это значит, что сам логос есть модус постижения и, как следствие, не может быть структурой, имеющей свое основание в себе самой. Греки всегда проявляли тенденцию к противоположному — тенденцию к тому, что я назвал *логизацией постижения*. Уже в самом начале философии, у Парменида, становится все более осязаемым присутствие φράζειν, «выражения»: тенденция, достигающая кульминации в «суждении посредством логоса», κρίνειν λόγῳ. И это был не просто речевой оборот; доказательством тому служит тот факт, что ученик Парменида Зенон предстает у Платона теоретиком диалектического спора. Более того, богословские концепции приписывали логос, в философском смысле суждения, самому Богу. Но это невозможно. Интеллект — не логос, логос — это человеческий способ умопостижения. Бог имеет интеллект, но не имеет логоса. Нельзя *логизировать умное постижение*, но можно и нужно *интелигизировать логос*.

3) Для греков логос был проблемой первой величины. Но они, сообразно своему пониманию этой проблемы, всегда усматривали в логосе высшую форму νοῦς'а, ума, то есть νοῦς выраженный или могущий быть выраженным. Со времен Парменида только такое логическое мышление считалось мышлением в строгом смысле; все остальное было всего лишь δόξα, мнением. Что бы ни понимал под δόξα сам Парменид, Платон и Аристотель, несомненно, считали, что δόξα есть αἴσθησις, чувствование. Парменид, который, таким образом, помещает себя в νοῦς, говорит нам, что мыслить нечто тождественно (ταὐτόν) тому, чтобы мыслить, что нечто «есть»: мыслимое есть ὄν, сущее. Логизация постижения повлекла за собой онтизацию реальности. А так как логос всегда заключает в себе некоторую двойственность, Парменид упорно настаивает на том, что ὄν, сущее, есть ἕν, единое.

Грекам все это представлялось очевидным; свидетельство тому — форма, в которой Платон и Аристотель спорили с Парменидом. Платона тождество мыслимого и сущего приводит к проблеме отрицания, когда говорится, что нечто «не есть». «От-

цеубийство», которое Платон, как ему кажется, совершает по отношению к Пармениду, в действительности оказывается актом высшей верности: мыслить, что нечто «не есть», всегда означает мыслить, что то, что «не есть», «есть». Речь идет о той платоновской идее, что небытие есть. Аристотель подходит к проблеме Парменида не со стороны этого тождества λεγόμενον [сказанного-мыслимого] и ὄν, а со стороны предполагаемого единства самого сущего. С точки зрения Аристотеля, о «сущем» говорится многими способами: это не разрушает единства сущего, но наделяет его разными модусами единства. Логос есть собирательное «единое», обладающее разными модусами единства.

В конечном счете, радикальная проблема логоса рассматривалась в формальном плане сущего и единого, то есть в плане высказываемого. Тогда как, с моей точки зрения, следовало бы вести дискуссию не в этом формальном плане, а спуститься на более фундаментальный уровень.

Прежде всего: истинно ли, что логос формально совпадает с «есть» (включая само «не есть»)? Истинно то, что греки так и не сказали нам, в чем формально состоит умное постижение. Зато они всегда верили в то, что постижение, а значит, и логос — это всегда постижение «есть». Так вот, на мой взгляд, формальный акт постижения состоит не в том, чтобы мыслить некое «есть», а в том, чтобы схватывать реальность; формальный термин постижения — не бытие, а реальность. Я уже подробно говорил об этом в первой части книги. Поэтому постигнутое, вещь, формально не есть сущее. Нельзя *онтизировать реальность*, но можно и нужно *овеществлять бытие*. Тогда постижение оказывается чем-то предшествующим всякому логосу, ибо для того, чтобы реальное могло быть выражено, оно уже должно быть предложено логосу. Вот почему постигать формально не означает судить, не означает говорить, что реальное «есть». Нельзя *логизировать постижение*, но прямо наоборот: можно и нужно *интеллигизировать логос*, — иначе говоря, мыслить логос как модус, как модальность постижения, то есть схватывания реального как реального.

Онтизация реальности и логизация постижения: вот две фундаментальные предпосылки греческой философии. Я же, со своей

стороны, полагаю, что нужно овеществить бытие и интеллигизировать логос. Так перед нами открывается фундаментальный план логоса. Какова природа этого плана?

Греки всегда противопоставляли ум ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) и чувствование ( $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ). Чем бы ни была  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  для Парменида, не подлежит сомнению, что греческая философия всегда связывала мнение с чувствованием. Но что такое чувствование? Это, разумеется, предьявленность чего-либо, что в той или другой форме обладает моментом реальности. Но если это так, то в человеке не может быть структурного противопоставления чувственности умному постижению. Коль скоро постигать означает схватывать реальное, оказывается, что если реальное уже предьявлено чувствами и в чувствах, то само постижение уже имеет радикально чувствующий характер. Таким образом, между постижением и чувствованием существует отношение не противостояния, а структурного единства; постижение и чувствование — не более чем два момента единого акта: акта схватывания реальности во впечатлении. *Чувствующее постижение* есть то, актом чего является впечатление реальности. Логос есть модализация этого впечатления реальности. Логос — это не постижение бытия, а постижение реальности, почувствованной во впечатлении; «есть» в логосе — всего лишь человеческий способ выразить впечатление реальности. Поэтому в конечном счете логос внутренне и формально представляет собой модус чувствующего постижения: это — *чувствующий логос*. Что это означает в более конкретном смысле? На этих страницах мы будем подробно об этом говорить; но чтобы читателю было легче ориентироваться, заранее сформулируем некоторые идеи.

Прежде всего, речь идет не только о том, что логос опирается на впечатление реальности: это был бы всего лишь *чувственный логос*. Речь идет о том, что само впечатление реальности испытывает нужду в логосе, и эта нужда есть то, что сообщает логосу чувствующий характер. В самом деле, логос высказывает нам то, что нечто есть в реальности, и различие между «реальным» и «в реальности» определяется самим впечатлением реальности, взятым в его полевом моменте.

Речь также не о том, что постигаемое в логосе почувствовано

так же, как цвет или звук: я могу постигать в логосе, например, иррациональные числа. Дело, однако, в том, что и цвет, и иррациональное число принадлежат к содержанию постигаемого, тогда как само постижение, в его чувствующем модусе, относится не к содержанию, а к способу, каким это содержание пребывает в схватывании. Рассмотрим это более подробно. Иррациональное число схватывается не так, как цвет, но в той же самой формальности реальности, в том же впечатлении реальности, что и цвет. Иррациональное число — не то же самое, что цвет, но оно реально в той же формальности реальности, в какой реален цвет. В обоих случаях мы имеем дело с численно той же самой формальностью реальности. Логос является чувствующим не в силу характера, присущего постигаемому, а в силу способа постижения: он представляет собой постижение внутри формальности почувствованной реальности.

Какова чувствующая структура этого логоса?

Во-первых, логос как способ постижения есть позднейший модус чистой актуализации реального. Этот модус представляет собой полевою «ре-актуализацию» того, что уже актуализировано в первичном схватывании реальности. За любым актом логоса стоит полевая реактуализация реального. Именно это делает логос модусом постижения, модусом актуализации реального. Здесь логос понимается, исходя из постижения: совершается интеллигизация логоса.

Во-вторых, такая актуализация диктуется впечатлением реальности: именно она приводит нас от того, что уже реально, к тому, что это реальное есть в реальности. Постигнутое в логосе — это реальное в его полевом моменте, потому что всякое впечатление реальности имеет *полевой* характер. Тем не менее, схваченное таким образом реальное не обязательно почувствовано *полевым способом*. В самом деле, всякое впечатление реальности имеет полевой характер, включает в себе момент трансцендентальной открытости другим почувствованным вещам. Таким образом, почувствованное реальное обладает формальностью реальности в двух моментах: моменте, так сказать, индивидуальном и моменте полевом. Но схватывать реальное полевым способом означает не-

что иное: это означает не схватывать тот факт, что индивидуальная реальность открывает детерминированное ею поле, но схватывать индивидуальную реальность со стороны самого поля реальности. И это не обязательно происходит всегда: не обязательно, чтобы индивидуальная формальность схватывалась полевым способом. Напротив, схватывание индивидуальности полевым способом, то есть со стороны поля, есть обязательный модус чувствования. И в этом модусе чувствования я чувствую не только то, что схваченное реально, но и то, что схваченное есть в реальности. Так вот, схватывание того, чем нечто является в реальности, и есть логос. Поэтому логос есть полевой способ чувствования реальности, и наоборот: чувствование реальности полевым способом уже представляет собой некий начинательный логос. Таким образом, логос есть модус чувствования, а чувствование есть, начинательно, модус логоса: *чувствующий логос*. Это способ чувствовать реальность как реальность в поле, то есть способ постигать реальное со стороны поля почувствованной реальности.

В-третьих, впечатление реальности «влечет» нас в чувствовании к логосу. Поэтому чувствование полевым способом формально есть движение. Это не то движение, которое ведет от одного постижения к другому; но само движение есть то, в чем формально реактуализируется реальное. Что представляет собой это движение? Это не просто интенциональность, не просто направленность к одному термину от другого. За *интенцией* [intención] стоит нечто более радикальное: *внимание* [atención]. Внимание — не просто психический феномен, но момент постижения в собственном смысле. Но и это не самое радикальное. Действительно, внимание *привлекается* от одного термина к другому; то, что нас аттенционально влечет, в силу этого предшествует самому вниманию. И это самое, что нас аттенционально влечет, есть именно движение, в коем формально состоит логос: только потому, что мы движемся, мы обращаем внимание на различие терминов, и только обращая внимание на различие терминов, мы имеем также различие интенций. Так вот, это движение есть в строгом и формальном смысле движение чувствующее. Чтобы воспринять нечто реальное со стороны поля, мы должны, внутри самого поля, дис-

танцироваться от этой реальной вещи. Речь идет не о пространственной дистанцированности, а о дистанцированности в области реальности — но реальности, почувствованной как формальность. Таким образом, речь идет о чувствующем дистанцировании: оно имеет своим структурным основанием момент обращенности «к», присущий самому постижению. Поэтому речь идет о дистанцировании в чувствующем постижении. И когда вещь схватывается таким образом, в дистанцировании, мы в полевом чувствовании обращаемся от поля «к» этой вещи и утверждаем то, что она есть в реальности. Утверждение — это обращение к реальному, совершаемое в чувствующем постижении. Дистанцирование — это дистанцирование в чувствующем постижении, а обращение к вещи в чувствующем постижении есть сама сущность утверждения, то есть логос: чувствующее постижение в дистанции внутри поля. Динамизм, которым формально конституируется логос, есть умное движение, которое дистанцируется в почувствованном поле реальности.

Реактуализация реального, совершаемая полевым способом в движении: вот чем по своей сущности является логос, точнее, чувствующий логос. Интеллект, который не был бы чувствующим, не мог бы иметь никакого логоса и не нуждался бы в нем. Стало быть, перед лицом классической философии логос надлежит считать формально и конститутивно чувствующим логосом.

Сделав такое допущение, следует более подробно раскрыть структуру логоса в два этапа: прояснить *базовую* структуру всякого логоса и прояснить саму *формальную* структуру логоса. Поскольку этот второй этап — весьма пространный, он сам по себе составит автономный раздел этой части книги.

## § 2. Базовая структура логоса

Эта базовая структура включает в себе, как уже было сказано, три момента. Во-первых, логос говорит нечто о чем-то. Поэтому имеется два «нечто»: логос, как модус постижения, обладает двойственной структурой. В чем состоит эта двойственность? Во-вторых, логос движется внутри этой двойственности. В чем состоит

это движение? В-третьих, логос возвещает то, чем нечто является в реальности; поэтому он помещен в полевую реальность как в такую реальность, которая образует среду [medio] постижения как такового. Базовая структура логоса включает в себе эти три момента: двойственность, динамичность, медиальность. Только на этом основании может иметься логос, возвещающий нечто о чем-то. Рассмотрим эти три момента один за другим.

I. *Двойственность того постижения*, в котором заключается чувствующий логос. Повторим сказанное, чтобы придать изложению связность. Логос говорит нам нечто о некоторой реальной вещи, и говорит нам то, чем эта вещь является в реальности. То, что он говорит нам о вещи, опирается, в свою очередь, на предшествующее постижение другой реальной вещи, потому что, как я уже предупреждал, то, что он нам говорит, — так называемые идеи, — не висит в воздухе: идеи — это постижения вещей. Поэтому то, что логос говорит нам о некоторой реальной вещи, означает: мы постигаем то, чем эта вещь является в реальности, только исходя из постижения другой, предшествующей реальной вещи. Так вот, каждая из этих двух вещей — та, относительно которой мы хотим понять, что она есть в реальности, и та предшествующая, исходя из которой мы хотим это понять, — представляет собой термин первичного схватывания. Таким образом, в постижении того, чем нечто является в реальности, принимают участие два схватывания. Сначала эта вещь схватывается в первичном схватывании как *реальная*; например, вещь схватывается как реальность в ландшафте. Но есть и другое схватывание: схватывание этой же самой, уже схваченной реальной вещи, поскольку она есть *в реальности*. О том, что было схвачено в первичном схватывании, мы теперь говорим: оно состоит в том, чтобы быть деревом. Для этого я возвращаюсь к предшествующему схватыванию того, что было деревом: именно из постижения этого дерева мы постигаем, что реальная вещь в ландшафте в реальности состоит в том, чтобы быть деревом. Это второе схватывание уже не будет первичным схватыванием реальности. Оно есть нечто иное: *схватывание*, которое я буду называть *двойственным*. Потому что в нем, несом-

ненно, схватывается некоторая реальная вещь, но схватывается взглядом, устремленным на другую вещь, схваченную прежде.

То, что таким образом схвачено, вместо того чтобы восприниматься непосредственно, схватывается в зависимости от предшествующего схватывания. Одной ногой мы стоим в той вещи, которая постигается, а другой — в чем-то, что уже было постигнуто. Поэтому такое постижение двойственно. Тогда мы понимаем, что та вещь, относительно которой мы хотим постигнуть, что она есть в реальности, является равной, подобной или отличной в сравнении с другой вещью — первой, предшествующей. Схватывание реального как «реального-среди» конститутивным образом двойственно, потому что такое схватывание подразумевает схватывание реальной вещи и схватывание того, «среди» чего эта вещь находится. Если бы не было «среди», схватывание никогда не было бы двойственным. И поскольку это «среди» есть смысл, постольку и двойственность есть смысл.

Что такое эта двойственность? Двойственное схватывание есть модус актуализации реального. Он конституируется отнюдь не тем фактом, что некоторые из мет, составляющие содержание реального, имеют комплексный характер. Не об этом идет речь. Потому что даже самое простое из того, что составляет содержание реального, может постигаться в двойственном схватывании: простота содержания означала бы упразднение или поглощение всякой комплексности. Стало быть, не этим конституируется двойственное схватывание. Двойственное схватывание есть модус актуализации этого содержания, простого или сложного: модус предъявленности. Поэтому то, чему противостоит такое двойственное схватывание, есть первичное схватывание реальности, утвержденное в качестве простой актуализации реальности. Стало быть, имеется два структурно различных модуса актуализации. Первичное схватывание есть актуализация реального в самом себе, как таковом; двойственное схватывание есть модус его актуализации со стороны другой вещи. Повторяю: это именно структурное различие, а вовсе не различие психического или витально-го порядка.

Ясно, что это схватывание в строгом смысле не двойственно, а

множественно, потому что я могу исходить и, как правило, исхожу не из одной-единственной вещи, а из многих. Но для простоты я подвожу их все под выражение «двойственное».

В первичном схватывании все возможное разнообразие вещей схватывается унитарно — например, ландшафт с деревьями. Но теперь мы схватываем эти вещи уже не унитарно: мы воспринимаем уже не ландшафт со множеством вещей, как раньше, а каждую вещь, которая входит в ландшафт. Воспринимаем не «разнообразный ландшафт», а «разнообразные вещи в ландшафте». Эти разнообразные вещи принадлежат, несомненно, к одному и тому же полю, а значит, к «единой» актуализации; но эта «единая» актуализация уже не «унитарна»: она представляет собой то, что я называю *дифференциальной*, или *дифференцированной*, *актуализацией*. Стало быть, речь идет о единстве, но единстве «дифференциальном», а не просто «разнообразном». В дифференциальной актуализации присутствует строгое единство; в противном случае она не была бы «единой» актуализацией. Но вещи, входящие в это единство, — уже не просто меты ландшафта: каждая из них сама по себе, как таковая, уже есть вещь. Поэтому единство актуализации дифференцировано в вещах, которые дифференцированным образом суть моменты единства актуальности.

Дифференциальная актуализация есть модус умной актуализации: способ, каким реальная вещь нам предъявлена в чувствующем постижении. Речь идет не о том, что содержание дифференциальной актуализации множественно, а о том, что оно позитивно и актуально дифференцированным образом. Так вот, будучи дифференцированным, схватывание реальной вещи превращается в нечто такое, о чем мы говорим, что оно есть в реальности.

Это приводит нас к более строгому пониманию того, что такое двойственность. Постигать то, что есть в реальности некоторая вещь среди других вещей, означает идти от чего-то предварительно схваченного к той вещи, относительно которой я хочу понять, что она такое в реальности. Если помыслить дело таким образом, как если бы двойственность подразумевала два схватывания: схватывание той вещи, относительно которой я хочу понять, что она представляет собой в реальности, и схватывание вещи, пред-

шествующей той, к которой я обращаюсь, то мы имели бы «два» первичных схватывания, а вовсе не «одно» двойственное схватывание. «Дважды одно» может дать только «два». Двойственность подразумевает не два первичных схватывания, а одно двойственное схватывание.

С другой стороны, можно было бы подумать, что это присутствие предшествующей вещи, исходя из которой я постигаю, что такое в реальности некоторая реальная вещь, состоит во внутренней слитности (или назовите ее как угодно), разновидности радикальной реминисценции, так что схватывание того, чем некоторая вещь является в реальности, было бы в значительной мере составленным из [собственно] схватывания и реминисценции. Но вовсе не этим конституируется та двойственность, о которой мы ведем речь. Потому что как бы ни обстояло дело с этой слитностью, присутствие одного схватывания в другом — не слитность. Другими словами, двойственность не есть составленность.

Итак, двойственность, о которой идет речь, не есть ни двоичность, ни составленность из первичных схватываний, так как и двоичность, и составленность затрагивают только содержание постижения, содержание двойственного. Но сама двойственность есть нечто гораздо более простое и фундаментальное, ибо двойственное схватывание есть схватывание «реальной» вещи, которую я хочу воспринять сообразно ее реальности. Именно в этой реальности, а не в ее содержании, формально пребывает двойственность: быть *в реальности* тем, что *реально*. Здесь реальность выступает на сцену дважды, и в этой формальности тождества заключается единство обоих схватываний. Двойственное схватывание означает: схватывать реальность вещи как бы в свете реальности другой вещи, воспринятой прежде. Это схватывание предшествующей вещи присутствует в той вещи, которую мы хотим постигнуть, как некий свет, в котором эта новая вещь схватывается сообразно тому, что она есть «в реальности». «Со стороны» ранее помысленной вещи — это свет, порожденный схватыванием этой вещи, и это главное. Но еще необходимо уточнить, что это такое — то, что я называю светом.

Можно было бы подумать, что свет — это своего рода «срав-

нение» между первым и вторым схватыванием. Но это не так, потому что всякое сравнение предполагает некую «явленность» того, что сравнивается и находит в этом свое обоснование. Такая явленность есть именно то, в чем уже присутствует двойственное впечатление: реальная вещь являет себя в свете реальности предшествующей вещи. Двойственное схватывание и будет этим светом, или ясностью, явленности. Двойственное схватывание есть «одно» схватывание — но схватывание в свете чего-то схваченного прежде. То, что мы здесь называем светом, есть не что иное, как полевой момент всякой реальной вещи, которым конституируется «единая» реальность. Речь идет о следующем: то, что некоторая реальная вещь есть в реальности, схватывается именно в свете полевой реальности ранее схваченной вещи. Именно поэтому любой процесс постижения на этой линии всегда отягощен грузом прошлого. В самом деле, прошлое позволяет схватить новое в его реальности, но при этом имеет тенденцию избыточно уподоблять новое старому.

Чтобы избежать недоразумений, будет полезным коротко резюмировать сказанное. Первичное схватывание реальной вещи и схватывание того, что эта реальная вещь есть в реальности, суть два схватывания; но только второе из них будет тем схватыванием, которое, в свою очередь, в строгом смысле двойственно. Стало быть, нельзя смешивать эти два акта схватывания (первичное схватывание и схватывание того, что нечто представляет собой в реальности) с внутренней двойственностью второго из этих двух схватываний.

Все сказанное приводит нас к возможности логоса.

1. Всякая реальная вещь «сама по себе» имеет не только индивидуальный, но и полевой характер. И этот полевой характер есть то, чем детерминируется поле реальности, которое включает в себя саму эту вещь и объемлет все прочие вещи. Стало быть, поле порождается реальностью каждой вещи. А это значит, что единство индивидуального и полевого есть такое единство, которым, в свою очередь, внутри самой вещи производится своего рода *расщепление* двух моментов: ее «реальности» и ее «в реальности». Логос внутренним и формальным образом основывается на том, что

в поле, то есть в трансцендентальной открытости, одна реальная вещь *отсылает* к другой реальной вещи. Логос — это отсылающее постижение, это модус актуальности, отсылающий от реальности чего-либо к тому, что оно представляет собой в реальности.

2. Это расщепление в реальной вещи, в свою очередь, служит внутренним и формальным основанием области ее актуализации в *двойственности постижения*. Отсылка к некоей предшествующей вещи конституирует ту область, в которой логос учреждается как двойственное постижение: область собственной умпостигаемости логоса.

3. Эта двойственность составляет внутреннее и формальное основание *схватывания двух «нечто»*: «нечто», о котором идет речь (τι), и «нечто», исходя из которого идет речь (κατά τινος). Только потому, что нас отсылают к чему-то предшествующему, мы можем постигнуть, что такое вот это «нечто». Область двойственного постижения есть то, что делает возможным оба схватывания. Только в силу того, что в постижении совершается некая отсылка, возможно схватывание предшествующей вещи, как бы зажигающее перед нами свет. Благодаря ему это «нечто», это предшествующее, оказывается конституированным в качестве принципа умпостигаемости реальной вещи.

4. И эти два схватывания составляют, в конечном счете, внутреннее и формальное основание, дающее возможность помыслить и высказать «нечто», исходя из другого «определенного нечто»; другими словами, они составляют основание самого логоса, самого постижения того, что нечто реальное есть в реальности. Речь идет о формально двойственной конституции логоса. Таким образом, логос имеет своим радикальным основанием модализацию первичного схватывания реальности. Поэтому он представляет собой модус чувствующего постижения, который, в свою очередь, может быть концептуализирован только из постижения, а не из двух схватываний, которыми конституируется высказывание.

Итак, вот первый базовый структурный момент логоса: двойственность. Но есть и другой существенный момент: тот момент, сообразно которому *совершается переход* от одной реальной вещи к другой, предшествующей, и, наоборот, от той к этой. Этот «пе-

реход» имеет явно динамичную природу. Логос «высказывает» нечто о чем-то, и это высказывание есть «переход», динамичное постижение. Модальность, каковой является чувствующий логос, есть модальность динамичная. Это мы и должны теперь рассмотреть.

II. *Динамичность постижения, каковой является чувствующий логос.* Как мы только что сказали, в логосе имеются два «нечто». Из этих двух «нечто» логос высказывает в двойственном постижении одно относительно другого. Как таковое, это высказывание обладает своей сущностной базовой структурой. Логос заключает в себе двойственность, но двойственность не статичную, а динамичную, в которой чувствующее постижение схватывает одну реальную вещь в движении от другой вещи. Стало быть, логос подразумевает такую двойственность, где два термина суть два момента единого движения. Это динамичная двойственность. Таков второй базовый структурный момент логоса. В чем он состоит?

1. Прежде всего, это движение идет от вещи, уже воспринятой в первичном схватывании реальности. Это схватывание, которое служит отправным пунктом движения, представляет собой такое схватывание, в котором мы уже «пребываем» в реальном. Что означает это «пребывать»? «Пребывать» есть именно то, чем конституируется *пребывание*. Это сущностно важное понятие. Философия Нового времени в целом упустила реальность пребывания. На мой взгляд, необходимо ее вернуть. В перспективе нашей проблемы пребывание — это не модус аффекции, противоположный, например, действиям. Если бы это было так, пребывание в таком понимании означало бы, со всеми необходимыми нюансами, *психическое состояние*. Но речь идет не об этом, а о пребывании в другом смысле: «пребывать» означает «оставаться в» чем-то. Как уже было показано в первой части книги, всякое впечатление заключает в себе момент аффекции. Но всякое впечатление заключает в себе и другой момент: момент инаковости, который состоит в том, что предьявленное во впечатлении остается предьявленным сообразно своей собственной формальности, будь то формальность раздражимости или формальность реальности. Сейчас для нас важ-

на только формальность реальности: тот факт, что предъявленное остается предъявленным как нечто «в собственном смысле». Это «остается» — здесь самое главное: оно составляет самую сущность «пребывания». Пребывание есть прежде всего «оставаться в» том, что пребывает. И это «оставаться», то, в чем мы остались, служит отправным пунктом в движении логоса.

Нужно, однако, избегать возможных смешений. Речь идет, разумеется, не об «отношении», а о «соответствии» — таком соответствии, которое является общим для постижения реального во впечатлении и для самого реального. Такое «пребывание» не есть нечто статичное. Другими словами, «пребывание» [«стояние, покой»] не противопоставляется «беспокойству», потому что пребывание не означает ни покоя, ни беспокойства. Эти два свойства присущи не пребыванию, а содержанию реальности — моей реальности и реальности вещей. «Пребывание» же есть нечто такое, что присуще самому модусу, в котором реальность, покоится она или беспокоится, остается в моем впечатлении.

В конечном счете, «пребывать» есть модус «оставаться в», а «оставаться в» есть модус «пребывать»: речь идет о том, чтобы «пребывать остающимся». Поэтому такое пребывание есть физический, реальный момент. Но первичное схватывание реальности, как отправной пункт того чувствующего постижения, каковым является логос, подразумевает, что мы «остаемся» отнюдь не каким угодно способом.

В самом деле, все сказанное может навести на мысль, что пребывание — всего лишь другое название актуализации. Но это не так. Будучи отправным пунктом движения, пребывание имеет конкретный формальный характер — характер сущностный и определяющий. Действительно, впечатление заключает в себе, кроме момента аффекции и момента инаковости, еще и третий момент — так называемую силу воздействия реального. Так вот, в качестве исходного пункта умного движения эта сила, с которой постигаемое воздействует на нас в первичном схватывании, заключается в следующем: схваченное реальное, продвигая нас к тому, что имеется в реальности, в качестве реального нас удерживает. Это — *удерживание*, производимое реальным. Мы пребы-

ваем в реальном, остаемся в реальном и удерживаемся реальным. Мы остаемся удерживаемы в этом красном цвете не как в красном цвете, но как в реальном. Поскольку мы остаемся в реальном как в реальном, речь идет о пребывании; а поскольку мы удерживаемся в реальном, речь идет о формально изначальном пребывании. Удерживание — это не уверенность или нечто ей подобное, потому что всякая уверенность, и даже всякая мысленная интенция опирается на предварительное удерживание. Реальное удерживает нас. Но каким образом?

2. Удерживаемые реальным, мы удерживаемся им сообразно всем модусам реальности. Один из них — модус обращенности «к». Обращенность «к» есть модус предьявленности самого реального. Будучи тем, чем детерминируется постижение, этот модус имеет особый характер. С одной стороны, мы движемся «к» тому, что предьявляется, как реальное, в модусе обращенности «к». Но мы движемся отнюдь не вовне реального; наоборот, продолжая удерживаться в реальности, от которой начинается движение, мы движемся к большей реальности. Именно в этом и состоит движение постижения, взятое в качестве движения: в том, чтобы пребывать движущимися в самой реальности, которая нас удерживает и нас отсылает. Отсылает к чему? К разным реальным вещам, «среди» которых находится и то реальное, которое мы хотим постигнуть. Это движение четко задано: с одной стороны, удерживанием в исходном пункте, с другой стороны — тем полевым «среди», к которому мы движемся. Это движение совершается в реальности, поэтому оно имеет чувствующий характер: движение чувствующего постижения. Логос является чувствующим логосом не только из-за своей двойственности, но и потому, что он представляет собой движение в полевой реальности. Логос — это не просто «состояние» движения; он уже «нацелен» на конечный пункт, который может быть неизвестен и даже пуст: таков собственный характер чувствующего движения. Если бы это движение не было чувствующим, его не было бы в логосе.

3. Это движение идет от того, что мы хотим помыслить, к чему-то другому, схваченному прежде в самом реальном: ко второму «нечто», двигаясь из которого мы хотим помыслить первое

«нечто». Поэтому то, из чего мы собираемся постигнуть вещь, есть нечто отличное и дистанцированное от нее. Речь идет о *дистанцировании* в полевой реальности: не просто о различии, а о полевом дистанцировании. Два момента формальности реальности — индивидуальный момент и момент полевой — некоторым образом автономизируются в самой реальной вещи. Вещи включены в поле, и поле их объемлет. Тем самым поле, как мы сказали, приобретает некую собственную автономию. И это поле, «избыточное» по отношению к каждой вещи, актуализирует каждую из них совершенно определенным способом: в дистанцировании. Это строго вымеренная дистанция. Дистанция не есть просто длина или различие. Длина становится дистанцией только тогда, когда ее проходят или должны пройти. Движение постижения проходит расстояние «среди», и тогда положение одних вещей «среди» других принимает характер дистанции. Движение постижения, если можно так выразиться, дистанционно. Дистанция — это *пройденное различие*.

4. Дистанция проходитса совершенно определенным образом. Исходный пункт, взятый в обращенности «к», развернут в сторону конечного пункта — к тому, исходя из чего совершается постижение. Этим конечным пунктом само движение еще не задано однозначно, но оно нуждается в такой заданности. Поэтому дистанционное движение постижения есть по своей сути движение направленное. Направленность — не какое-то внешнее расположение интеллекта к тому, чтобы прийти в движение, а собственная характеристика самого постижения, как такового. Всякое схватывание вещей в поле налагает на само постигнутое печать той направленности, в какой они были первично постигнуты. Направленность состоит не только в том, что уже заданы «откуда» и «куда», но и в том, что даже внутри этой заданности возможны разные траектории постижения. Эти траектории суть выражения того, что я понимаю здесь под направленностью. При одном и том же «откуда», одном и том же «куда» могут быть и есть разные направленности движения от одной вещи к другой. Это различие направленностей по своей сути произвольно и представляет собой результат интеллектуального выбора. Здесь нас

интересует, разумеется, не проблема этого выбора как такового, а только его основание в реальности постигаемого. Этим основанием выступает именно чувствующий характер постижения: именно потому, что постижение является чувствующим, оно обладает направленностью.

5. Наконец, дистанционное постижение определяется не только траекторией, но и конечным пунктом, к которому развернут, в своей обращенности «к», сам исходный пункт. В самом деле, я могу выбрать с известной долей произвольности то, на что буду опираться, из чего будут исходить в постижении вещи; я могу идти «к» разным вещам, находящимся в более или менее произвольно устанавливаемой удаленности. Движение, конституирующее постижение того, чем нечто является в реальности, не задается однозначно своим исходным пунктом. И это отсутствие однозначности актуализирует поле реальности как *поле свободы*. Отчетливое постижение того, что нечто есть в реальности, в значительной мере представляет собой свободное постижение. Я имею в виду не то, что это постижение совершается как произвольный акт; я имею в виду тот факт, что умное движение к вещи и к тому, что этой вещи предстоит определить в постижении, есть такое движение, которое однозначно определяется исключительно актом свободы.

Как видим, это умное движение не является для интеллекта первичным, вопреки тому, что думал Гегель. Умное движение (которое Гегель называл диалектикой) — это не формальная структура интеллекта «как такового», а «одна из» возможных детерминаций интеллекта, сообразно дифференциальному способу предъявления реального. Кроме того, поскольку эта дифференциальность конституирована характером реальности, данной во впечатлении, оказывается, что умное движение детерминирует не интеллект «вообще», а «чувствующий интеллект», причем взятый в качестве позднейшей и полевой актуализации реальности. По этим двум причинам я утверждаю, что идея науки логики у Гегеля ложна в корне. Никакая диалектика не может быть возведена на самой себе.

6. Каков характер этого умного движения? Как было показано ранее, реальное удерживает нас не столько своим содержанием,

сколько собственной формальностью реальности. Так вот, мы уже видели, что в умном чувствовании формальности реальности мы чувствуем нечто «большее», чем реальность каждой вещи. Я уже говорил об этом, и ради большей ясности повторяю это теперь, в другом контексте. «Большее» не внеположно реальной вещи, но составляет внутренний и формальный характер ее реальности: это именно полевой момент реальности вещи. Реальное содержит в себе два момента формальности: индивидуальный и полевой; и эта формальность, в ее двух моментах, есть именно то, что нас удерживает.

В свою очередь, это удерживание, или удержание, в самой реальности заключает в себе два собственных момента. Во-первых, будучи полевым, реальное удерживает нас совершенно конкретным образом: вталкивая нас в поле реальности. Это — побуждающий момент удерживания со стороны реального, *толкание*, производимое реальным. Реальное, присущее вещи, есть нечто такое, что толкает нас к этому «большему», которое свойственно реальности.

Но толкание не выбивает нас из реальности, а, напротив, удерживает в ней. Побуждать, толкать нас к этому «большему» означает не оттащить нас от вещи, а прямо наоборот; поэтому всякое толкание подразумевает конститутивную *обращенность* к вещи. Это не обращенность в строгом смысле слова, потому что мы не выходили из реальности вещи, а обращенность именно в смысле конститутивного избегания такого выхода. Это избегание и есть то, что я называю обращенностью: обращенностью полевого момента к моменту индивидуальному. Именно такая обращенность выражается во фразе: «Эта вещь в реальности есть то-то и то-то». В то время как толкание удерживает нас в открытости от вещи к полю, полевой момент удерживает нас, приводя от поля к вещи. Это момент перехода от поля к вещи есть то, что я называю *intentum*. Объясню, что я имею в виду, ибо, на мой взгляд, это понятие сущностно важно.

*Intentum* есть то, что выражается этимологическим значением самого слова: «тянуть(ся)-к» [«tender-а»]. Как мы тотчас увидим, им исходно обозначается не намерение, интенция, а именно

«тянуть». Но это «тянуть» — не «тенденция» в психологическом смысле, а скорее структурное *натяжение*: то натяжение, коим реальность удерживает нас в вещи, от которой мы дистанцировались. С этой стороны всякое схватывание реальности будет тянушим. Разберем это понятие.

*Intentum* в смысле натяжения означает, как подсказывает само слово, некое напряжение. Но это тянущее напряжение — не стремление прийти к реальности вещи: ведь мы из нее и не выходили. Это само удержание со стороны вещи: то, что нас напряженно в ней удерживает. Поэтому напряжение, о котором идет речь, — это не *intentum реальности*, а *реальность в intentum*. Удержание есть тянущее *intentum* со стороны реальности. Если воспользоваться метафорой света, это как бы обращенность освещенности к собственному источнику.

*Intentum* — это и не своего рода попытка ухватить реальную вещь. В нашем языке «el intento» означает «попытка»; но изначально *intentum* — не «попытка», в смысле попытки прийти к реальности: ведь мы уже находимся в реальности вещи и не можем из нее выйти. Поэтому не имеет смысла говорить о попытке. Именно для того, чтобы не смешивать «напряжение» с «попыткой», я и употребляю латинское слово *intentum*.

Нельзя также сказать, что *intentum* формально есть интенциональность. Термин и понятие интенциональности используются в философии в течение столетий. Говоря вообще, это акт или, в крайнем случае, свойство акта, в котором мызираем на что-либо, на мыслимое. Интенциональность означает интенцию в смысле волевого акта, перенесенную на акт постижения. Такая интенциональность по меньшей мере двусмысленна. В схоластическом смысле интенциональность означает ту характеристику, которой обладает нечто помысленное, взятое исключительно в качестве помысленного: постольку, поскольку оно оказывается термином умственного взора. И если это нечто не имеет другой существенности, кроме бытия в качестве помысленного в интенции, схоластика называет его обладающим только интенциональным бытием. В современной философии идея интенциональности несколько другая. С точки зрения феноменологии, интенцио-

нальность — это характеристика не помысленной существенности, но акта сознания: сознание — это «сознание чего-то», *ноэсис*, которая, как таковая, соотносится с чем-то, что именно в силу этого соотношения служит ее *ноэмой*. Так вот, *intentum*, о котором я веду речь, не является интенциональностью ни в одном из этих двух смыслов. В самом деле, оба смысла опираются на то, что постижение есть взирание на что-то. Но *intentum* — это нечто другое. В самом деле, интенциональное усмотрение предполагает, что оно по самой своей природе понуждает нас идти «к» реальности; а значит, реальность оказывается чем-то таким, к чему нужно идти, и тогда в лучшем случае можно было бы говорить о соотношении. Но это не так. Мы не идем к реальности, а уже пребываем в ней и удерживаемся ею. *Intentum* означает не «идти», а «пребывать» в реальной вещи, ею притягиваться и удерживаться. Интенциональность возможна только потому, что в ее основе лежит *intentum*. Мы рассмотрим это в следующей главе.

Отсюда ясно, что *intentum* имеет не интенциональный, а «физический» характер. И, прежде всего, сама интенциональность не есть нечто чисто интенциональное, но физическое. На мой взгляд, это физический акт мышления, физическая соотносительность с мыслимым, а также — и прежде всего — строго физический характер акта постижения: сама физика постижения. Интенциональность подобна добродетели. Ведь добродетель — это не просто ценность, которой я намереваюсь достигнуть, но физический характер пребывания в этой ценности, ее присоединение к моей физической реальности. Добродетель — не акт воли, принимающей ценность в качестве объекта, но физический характер самого принятия, аффицирование, ценностное в самом себе, как в принятии. Добродетель есть «нравственная физика». Так вот, интенциональность — это именно физический характер акта постижения: модус *intentum*'а. Именно поэтому я сказал и повторю множество раз, что интенциональность существует только как модус *intentum*'а. Мы еще увидим, что это за модус. Но, кроме того, *intentum* сам по себе есть нечто физическое. Поскольку мы уже пребываем в реальности, обращенность означает не «идти-к», а «пребывать-напряженным-в». Как *ноэсис*, так и *ноэма* опира-

ются на *intentum*. Интеллект, νοῦς, есть некое действие, ἔργον, и это ἔργον есть *intentum*. Первичная структура постижения имеет не ноэтический, а ноэргийный характер. Строго говоря, ноэргия не составляет исключительного свойства *intentum*'а, потому что *intentum* — это позднейший момент первичного схватывания реальности, а оно является конститутивно и формально ноэргийным. Удерживаемые реальностью, мы физически вталкиваемся в то, что принадлежит полю, и физически же пребываем напряженными в реальной вещи. Физическая актуальность реального обладает силой физического удержания в обоих своих моментах: вталкивания и обращенности.

В конечном счете, реальное во впечатлении удерживает нас, будучи взято в обоих своих аспектах: индивидуальном и полевом, — но аспектах не рядоположенных, а объединенных в радикальном единстве впечатления реальности. Эта структура включает в себе два момента: вталкивания и *intentum*'а. Они не добавляются к впечатлению реальности извне, но образуют внутреннюю структуру впечатления реальности, взятого в его полевом аспекте. Как внутренне и формально полевое, впечатление реальности есть *вталкивание* и *intentum*. Со своей стороны, вталкивание и *intentum* суть всего лишь структурные моменты впечатления реальности, поскольку оно удерживает нас в силу своего полевого характера.

7. Именно потому, что это умное движение обладает моментом вталкивания, оно является движением дистанционным. Взятое в качестве *intentum*'а, оно имеет совершенно определенный характер. Именно исходя «из» предшествующей реальной вещи и переходя «к» другой вещи в направленном движении через поле реальности, мы схватываем, что представляет собой в реальности эта реальная вещь. Поскольку она еще не схвачена, у нас еще нет двойственного схватывания, а есть только двойственное движение к вещи — *чаяние* [expectación] в самом что ни на есть этимологическом смысле слова, как «взирание издалека» (отсюда — производный смысл «чаять» как «надеяться»). Движение постижения формально и конститутивно есть движение чающее. Чаяние — не психическое состояние общего напряженного ожидания, но внутренний и конститутивный характер умного движения как такового.

го. Чайание — это постижение другого в его первичном предъявлении как другого. Это способ постижения: в движении издалека, а значит, в движении чающем, мы схватываем то, чем в реальности является вещь. Легко может сложиться впечатление, что тем самым мы как бы скрыто *спрашиваем себя* о том, что такое эта вещь в реальности. Но дело обстоит не так: спрашивание — лишь пропозициональная форма чайания, не наоборот. Мы спрашиваем потому, что пребываем в умном чайании. А вообще мы пребываем чающими, не задавая вопросов и не спрашивая себя ни о чем: просто «пребываем». Вопрос всегда есть нечто интенциональное, тогда как чайание — нечто ноэргийное. Чайание — это дистанцированное постижение, которое, именно как постижение, находится в состоянии *in via* [движения]. Мы чаем постигнуть, что же эта вещь, уже схваченная как реальная, представляет собой в реальности.

В этом умном движении как раз и заключается свойственное логосу «высказывание». Естественно, я имею в виду не само говорение, а то, что, как таковое, высказано в говорении. Логос — это чувствующее постижение, в котором мы удерживаемся реальным в его полевом моменте, то есть в его обращенности «к» реальности. Термин этой обращенности «к» дистанцирован от той реальной вещи, которую мы хотим постигнуть. Реальное толкает нас к этому термину, но в то же время удерживает нас, и поэтому мы оказываемся обращенными к этому реальному. Логос есть не просто двойственное постижение: эта двойственность к тому же постигается в пробеге, в движении. Постигание не просто двойственно: оно к тому же проходит эту дистанцию двойственного. И в этом пробеге от одного конца к другому постижение есть то движение, в котором, исходя из одной вещи, высказывается то, чем является в реальности другая вещь. Радикальной базовой структурой высказывания служит движение. Поэтому речь идет не только о том, что акт моего постижения динамичен, но и о том, что реальное, актуализированное в чувствовании, актуализируется в динамичной двойственности. Таков, повторяю, внутренний момент чувствующей актуальности реального. И эта актуализация, как мы видели, есть именно то, что делает возможным высказывание. Динамизм внутренней двойственности всякой реальной вещи есть то,

что делает возможным движение, в котором нечто высказывается о другом «нечто».

Но это еще не все. Логос, о коем мы здесь ведем речь, не только заключает в себе два «нечто» и не только высказывает нечто о другом «нечто». Само это высказывание имеет предельно конкретный характер — характер возвещения. И это возвещение есть пробег в среде [medio] постижения. Таков третий структурный момент логоса.

III. *Медиальность постижения как структурный момент чувствующего логоса.* Свойственное логосу высказывание может принимать и в самом деле принимает весьма различные формы. Но с точки зрения результатов постижения значимо только возвещающее — ἀποφατικὸς — высказывание. Оно означает движение, в котором одно «нечто» постигается из другого, возвещающего то, чем первое «нечто» является в реальности. Какова радикальная базовая структура возвещающего постижения?

Логосное постижение движется в двойственности поля реальности. Но вспомним еще раз, что такое это поле реальности. Всякая реальная вещь, поскольку она реальна, открыта навстречу другим реальным вещам: речь идет об обращенности «к», в смысле трансцендентальной открытости. В силу такой открытости всякая реальная вещь пребывает среди других реальных вещей. Эта обращенность «к», присущая пребыванию «среди», есть то, чем формально конституируется *поле реальности*. Так как это поле остается тем же самым во всех включенных в него вещах, оказывается, что оно, как я неоднократно повторял, приобретает некую собственную автономию. Поле не сводится ни к понятию, ни к отношению. Оно составляет *физический момент* реального, взятого в его актуальности. Поэтому мы говорим, что «пребываем» в поле реальности. Именно в этом поле, в котором мы уже пребываем благодаря первичному схватыванию, мы полевым способом постигаем то, что некоторая вещь есть в реальности.

Поле как реальность есть то, «в» чем движется логос, «в» чем движется дифференциальное постижение. Другими словами, поле реальности — это *поле движения*. Но какого движения? Речь

идет не о пустом пространстве, в котором происходит движение: это означало бы вернуться к идее поля как пространства, тогда как оно представляет собой не пространственное поле, а поле реальности. В качестве поля реальности это «среди» обладает многими отличительными свойствами. Например, оно может иметь характер физического или жизненного окружения. Мы сейчас говорим не об этом, а о единстве «среди» как об обращенности «к» реальности. Благодаря такому единству поле не является ни местом, ни еще одной вещью, заключающей в себе другие вещи, но есть нечто сущностно иное. Речь идет о поле, которое, будучи пройденным, и в самом своем прохождении, конституирует постижение: о *поле постижения*.

Поле постигается динамично. Но то, что таким образом постигается, постигается не так, как если бы оно было еще одной вещью. Мы только что сказали об этом: поле — не «вещь». И тем не менее, оно есть нечто постигаемое. Каким образом? Не как вещь или объект, но как нечто такое, чья функция состоит не в том, чтобы самому быть видимым, а в том, чтобы дать увидеть в себе вещи: поле — это «среда» постижения. Что такое среда? И в чем заключается ее умный характер?

1. Среда здесь мыслится не как то, *посредством* чего мы переходим от одной вещи к другой, то есть посредством чего мы постигаем одно нечто, исходя из другого нечто. Если бы дело обстояло таким образом, то любое логосное постижение было бы *опосредованным*, совершалось бы через посредство того, через что мы нечто постигаем. Что такая ситуация возможна, не подлежит сомнению. Но считать это формальной характеристикой логоса ошибочно, потому что существует и *непосредственный логос*. Когда я говорю, что вот эта бумага, которую я вижу, в реальности является белой, мой логос имеет непосредственный характер. «Среда», о которой мы здесь говорим, есть нечто другое. В случае опосредования совершаются два схватывания: в одном акте схватывается то, посредством чего я мыслю, в другом — его посредующая функция, в силу которой к видению «вещи-средства» добавляется схватывание того, к чему это средство нас опосредованно

ведет. Но здесь, когда я говорю о среде, речь идет не о том, что схватывается в акте, отличном от его посредующей функции; речь идет исключительно о схватывании самой этой функции. Это не то, что мы видим, а то, «в» чем мы видим: то, что позволяет нам видеть. Таков свет (оставим в стороне психологию), таково зеркало: это не те вещи, которые мы видим, а те вещи, которые позволяют видеть. В реальности эта среда видима в том же самом акте, в котором мы видим то, что она дает нам увидеть. Это настолько верно, что для того, чтобы помыслить среду, как если бы она была термином постижения, необходима своего рода рефлексия, изгиб к той вещи, которая была в ней увидена. Чтобы увидеть совершенное зеркало, требуется особое усилие рефлексии, дабы превратить его в зримую вещь. Всякий логос *медиален* [имеет «средовой» характер], хотя и непосредствен.

Это понятие среды сущностно важно на любом уровне постижения. Философия Нового времени усматривала в постижении вещей результат действия, если можно так выразиться, двух факторов: интеллектуального акта и самой вещи. Но этого недостаточно. Совсем не одно и то же — постигать вещь как бы индивидуально, саму по себе, и постигать ее в социальной среде. В этом смысле общество служит средой постижения. Среда — не то, что принадлежит к постигаемому, но, несомненно, то, что заставляет нас увидеть постигаемое под особым углом зрения. Более того, в разных средах одни и те же постижения могут иметь разные модальности. Я имею в виду не только социальную среду вообще, но и особые социальные среды — например, цехи: цеховая среда заставляет видеть вещи в своеобразном свете. Постигать некоторые вещи в социальной среде (общей или особой) и постигать их в среде религиозной — не одно и то же. С этой точки зрения общество с его разнообразными формами, религия и т. д. оказываются не тем, что мы постигаем, а тем, что позволяет нам постигать вещи. В разных средах вещи видятся по-разному. Поэтому я и говорю, что среда есть нечто сущностно важное для постижения на всех его уровнях.

2. Но если это так, если разновидность среды столь глубоко модифицирует постижение вещей, можно ли говорить о постиже-

нии реальной вещи так, как мы это делали до сих пор, — а именно, как о том, что детерминируется в поле реальности только самой вещью? Вот существенная проблема.

Чтобы ответить на этот вопрос, достаточно вдуматься в то, что мы только что сказали о социальной, религиозной и прочих средах постижения. Эти среды являются средами потому, что мы видим в них вещи, и видим по-разному. Но какие вещи? Реальные вещи, взятые именно как реальные. Тогда становится понятным, что эти различные среды — лишь разные модальности того, что позволяет мне увидеть вещи в качестве реальных. Видеть реальные вещи в индивидуальной или социальной среде означает медиально видеть их в качестве реальных. В таком случае все эти разнообразные среды отсылают к одной первичной среде, к базовой среде, которая позволяет мне постигнуть то, что вещи в качестве реальных представляют собой в реальности. Что это за среда?

Постигать реальные вещи в движении от одних вещей к другим означает, как мы видели, постигать их в поле реальности. А это значит, что поле реальности, или, вернее, реальность как поле есть именно то, в чем мы постигаем одну вещь из другой. Иначе говоря, полевая реальность, как реальность, оказывается самой средой постижения логоса. Вот то, что мы ищем. Все остальные среды суть дополнительные модусы этой первичной и базовой среды: полевой реальности как реальности. Почему? Ответ ясен. Постигание — это чистая актуализация реального как такового. В первичном схватывании реальности мы постигаем саму реальную вещь. Но полевое постижение — это модализация первичного постижения реальности: ведь то, чем нечто является в реальности, мы постигаем не прямо, а медиально. Поэтому такое постижение оказывается не чем иным, как реактуализацией. Отсюда следует, что поле реальности в том аспекте, который имеет отношение к нашей проблеме, есть поле актуальности — или, лучше сказать, поле ре-актуальности. Полевая реальность понуждает нас увидеть актуальность некоторой реальной вещи, исходя из другой вещи, и тем самым реактуализирует реальное. Полевая реальность образует первичную и базовую среду постижения логоса именно постольку, поскольку выступает в качестве поля актуализации: в качестве *реальности как среды*.

Таким образом, логос не только двойствен и динамичен, но также медиален. Видеть некоторую реальную вещь из другой вещи, продвигаясь в поле реальности, означает актуализировать реальное, как физически реальное, в среде реальности. И эта реактуализация реального как такового есть именно его «возвешение», высказывающий — ἀποφαντικός — логос. Медиальное постижение есть постижение возвещающее. Поле реальности как среда актуализации представляет собой медиальное основание возвещения. Такова структура возвещающего логоса. Только медиальность реальности, взятой в качестве поля, делает возможным логос как логос возвещающий.

Итак, логос как таковой имеет свою первичную базовую структуру: логос — это постижение, обладающее свойствами двойственности, динамичности и медиальности. Логос — это чувствующее постижение, в котором динамично, в среде полевой реальности, возвещается то, что некоторая реальная вещь, исходя из другой вещи, представляет собой в реальности. Такова базовая структура логоса. Логос является чувствующим логосом именно в силу своего полевого характера.

Приняв эти допущения, теперь мы спрашиваем себя: какова *формальная*, а не просто радикальная, *структура* этого постижения? Такая формальная структура образована двумя моментами: динамичным и медиальным, потому что двойственность по своей сути составляет характеристику этих двух моментов. Исследование формальной структуры логоса в двух ее моментах — тема двух следующих разделов.

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

### Формальная структура чувствующего логоса I: Динамичная структура

Вернемся — хотя бы и ценой монотонных повторений — к сути нашей проблемы. Первичное схватывание реальности заключает в себе, несомненно, два момента: индивидуальную формальность и формальность полевую — два момента одной и той же формальности реальности вещи. Единством этих двух моментов, схваченных *эксплицитно и формально*, конституируется постижение того, что данная вещь представляет собой «в реальности». В первичном схватывании реальности единство индивидуального и полевого моментов имеет непосредственный характер; поэтому речь идет о схватывании, которое можно было бы назвать компактным. В дифференциальной актуализации характер этого единства глубоко изменяется, потому что теперь вещь постигается «среди» других вещей. Это означает, что постигаемая вещь постигаема в дистанции, пролегающей между этой вещью и остальными вещами. Отсюда следует, что поле реальности в целом есть дистанциальное поле того, что пребывает «в реальности». Стало быть, в дифференциальной актуализации постижение того, что данная вещь представляет собой в реальности, есть развертывание в *дистанции*, обусловленной предъявлением вещи «среди» других вещей.

В силу этого само постижение того, чем нечто является в реальности, предстает как двухфазовое умное движение.

Первую фазу составляет *движение вталкивания* реальной вещи в поле — поле реальности «вообще». Вталкивание есть дистанцирование от того, чем вещь является в реальности. В самом деле, чтобы помыслить, что представляет собой в реальности некоторая вещь среди других вещей, первое, что нужно сделать, — это «остановиться и рассмотреть» эту вещь. Но остановиться, чтобы нечто рассмотреть, прежде всего означает своеобразное интеллектуальное отстранение, *дистанцирование* от вещи, — однако дистанцирование в ней самой и исходя из нее самой.

С другой стороны, в этом дистанцировании реальная вещь всегда удерживает нас в себе — удерживает напряженным и, стало быть, обращенным к ней в *intentum*'е самым натяжением дистанции. Эту вторую фазу составляет *движение intentum*'а к тому, чтобы из поля постигнуть, чем вещь является в реальности. Поэтому такое движение представляет собой отношение, направленное от поля к вещи: *умную интенцию*. *Intentum* превратился в интенцию. Дистанцирование и умная интенция: вот два момента в движении постижения.

Чтобы исследовать динамичную структуру этого двойственно-го схватывания, мы должны рассмотреть следующие вопросы:

Глава 4: Что означает *дистанцироваться* от вещи.

Глава 5: Что означает *постигать в дистанции* то, чем вещь является в реальности.

## Глава четвертая *Дистанцирование от вещи*

В таком постижении вещь отсылает нас к полю реальности, чтобы мы в нем могли постигнуть, что же эта вещь представляет собой в реальности. Другими словами, нам прежде всего необходимо, как мы только что сказали, некоторым образом дистанцироваться от этой вещи.

В таком случае мы должны рассмотреть следующие три пункта:

1. Что такое дистанция.
2. Что такое «занять дистанцию».
3. Какова собственная структура того, что схвачено в этом акте дистанцирования.

### *§ 1. Что такое дистанция*

Мы видели, что всякая реальная вещь обладает индивидуальным и полевым моментами: такова структура расщепления. Когда реальная вещь воспринимается в первичном схватывании, различие между этими двумя моментами до известной степени стирается: именно это я назвал компактностью. Но когда вещь схватывается «среди» других вещей, тогда единство может быть только двойственным. Так вот, единство в расщеплении есть именно то, чем формально конституируется дистанция. Таким образом, дистанция означает не пространственную удаленность, а нечто сущностно иное. Уточним это понятие.

А) Прежде всего, расщепление не есть дистанция от реальности. Если бы дело обстояло таким образом, то мы оказались бы «вне» реальности, что невозможно. Реальная вещь служит терминном первичного схватывания ее реальности; и само это схватывание, будучи схватыванием реальности (а значит, не выводя нас из формальности реальности), помещает нас в поле реальности «как таковой», как чего-то явно отличного от реальности индивидуальной. Такое помещение в реальность «как таковую» есть дело первичного схватывания реальности, которое оказывается неустранимым.

В) Но реальность «как таковая» — не пучина, в которую погружена всякая реальная вещь. Она представляет собой лишь момент, свойственный каждой реальной вещи: тот момент, согласно которому каждая реальная вещь, будучи реальной сама по себе, как таковая, в то же время сама по себе и как таковая есть нечто «большее». Это «большее» означает не «по ту сторону вещи», а

«большее в вещи». Следовательно, дистанция — лишь момент внутри самой вещи. Мы не выходим вовне вещи, но пребываем «в ней». Мы не только не выходим за пределы реальности, но не выходим даже за пределы самой реальной вещи: дистанция есть внутренний момент вещи, нечто заключенное в ней самой. Что это за момент?

С) В дистанцировании не происходит симметричного отстранения от обоих моментов вещи. То, что индивидуальная вещь представляет собой в реальности, пребывает дистанцированным, в качестве индивидуальной реальности, от реальности «как таковой». Другими словами, реальность индивидуальной вещи сохраняется как в своей формальности реальности, так и в своем содержании; но мы дистанцируемся в отношении того, что касается ее «в реальности», то есть представляем поле как нечто автономное: как поле, которое надлежит пройти. В таком дистанцировании индивидуальная реальная вещь оказывается помещенной в поле реальности. Поэтому, повторяю, мы не выходим ни вовне самой реальной вещи, ни вовне поля реальности, но пребываем в полевом моменте вещи, чтобы из него помыслить то, чем в реальности является сам индивидуальный момент вещи. В данном случае мы идем *внутри реальной вещи* от ее полевого момента к ее же моменту индивидуальному, постигаем его полевым способом. Иначе говоря, мы проходим дистанцию как внутренний момент вещи, проходим двойственность как единство в расщеплении.

Коль скоро это так, очевидно, что реальная вещь, схваченная среди других реальных вещей, толкает нас в поле таким толканием, которое имеет совершенно определенный характер: она толкает нас к тому, чтобы «занять» дистанцию от вещи. Что означает это «занять» дистанцию?

## § 2. Что такое «занять дистанцию»

Естественно, это означает быть ведомым самой вещью, в ее формальности индивидуальной реальности, к ее дифференциально автономизированному полевому моменту. Такому движению присущи некоторые важные черты.

1) Прежде всего: от чего занимается дистанция? Дистанцированное от вещи в поле реальности есть то, чем эта реальная вещь является в реальности. Каким образом производится это дистанцирование? Через наше отстранение от единства вещи с полевым моментом реальности.

2) Тем самым реальная вещь вовсе не устраняется. Прямо наоборот, именно реальная вещь вталкивает нас из своей индивидуальной реальности в поле реальности «как таковой». Поэтому такое вталкивание состоит не в том, чтобы покинуть реальную вещь, а в том, чтобы остаться *в ней*, но только как в опорном пункте интеллектуального изгиба, отстраняющего то, чем эта вещь является «в реальности». Такое отстранение представляет собой своеобразное возвратное движение: усилие, которое я называю *ретракцией* [«втягиванием»]. Ретракция — это постижение реальной вещи в отстранении от того, чем она является в реальности. Стало быть, занять дистанцию означает, в конечном счете, «движение ретракции». Быть вброшенными формально реальной вещью в поле реальности «самой по себе» означает отстраниться в ретракции от того, что данная вещь есть в реальности.

3) В таком случае понятно, что постижение, не переставая пребывать в реальности и не покидая реальных вещей, помещается, несомненно, в них, но и некоторым образом «над» ними. В «ретракции» интеллект помещается «над» тем, что вещи суть в реальности. Сочленение этих двух моментов — момента ретракции и момента пребывания над вещами — сущностно важно. Его упущение стало источником двойного заблуждения. Во-первых, интеллект не «пребывает» над вещами сам по себе — таково было заблуждение всякого идеализма, от Декарта до Шеллинга, а по сути дела, до Гуссерля и Хайдеггера, — но «приходит к пребыванию» над вещами в движении ретракции перед лицом вещей. «Над» имеет своим основанием «ретракцию». Во-вторых, то, над чем помещается интеллект, есть не чистая и простая реальность, но только то, что реальные вещи представляют собой «в реальности». Мы видели, что постигаемое в движении интеллекта есть не реальное как таковое, а то, чем реальное, уже постигнутое в качестве реального, является «в реальности». Именно поэтому, повто-

ряю я вновь и вновь, всякое умное движение представляет собой лишь модализацию первичного схватывания реальности.

4) Другими словами, в ретракции мы постигаем реальность «как таковую», как нечто открытое тому, чем вещи могут в ней быть. Поэтому быть указанным образом в реальности «как таковой» означает временно *освободиться* от того, что реальные вещи суть в реальности. Мы сейчас говорим о постижении того, что вещи суть в реальности, исключительно как о плавающей терминальной точке реальности «как таковой»: о постижении того факта, что реальность «как таковая» есть вот эта вещь. Когда мы таким способом постигаем то, чем вещь является в реальности, то твердо установленной целью этого нового постижения оказывается реальность «как таковая»; и то, чем в каждом конкретном случае является реальное, будет всего лишь терминальной точкой реальности «как таковой». Стало быть, в ретракции мы освобождаемся от этого «в реальности», опираясь на реальность «как таковую». Видеть то, чем вещи являются в реальности, означает постигать их в освобождении. Вещь как плавающая терминальная точка будет уже не тем, что вещь «есть» в реальности, но лишь тем, чем она «была бы» в реальности. «Была бы»: вот собственный и формальный модус удержания вещи в ретракции. Реальность терминального как чисто терминального — это реальность в «была бы». Реальным вещам, отныне предьявленным исключительно как завершающим ретрактивное схватывание, присуща внутренняя двойственность. С одной стороны, они принадлежат реальности и в силу этого уже реальны в своей первичной реальности. Но с другой стороны, то, чем они являются в реальности, составляет только терминальный момент постижения: это просто то, чем они «были бы» в реальности. Я вскоре это поясню.

5) Что же тогда, в более строгом приближении, представляют собой вещи в ретракции? Во вталкивании постижение будет уже не *первичным схватыванием реальности*, а *простым схватыванием*, чистым термином постижения. То, что вещь представляет собой «в реальности», отныне, при ближайшем рассмотрении, оказывается простым схватыванием. «Простым» означает здесь быть просто термином схватывания. Уточним это.

Классическая философия всегда придерживалась того взгляда, что: а) простое схватывание — это схватывание чего-либо, что не обладает формально свойством реальности, а, напротив, абстрагируется от нее; б) такое схватывание есть первичный собственный акт всякого возможного постижения; с) постижение чего-либо, что формально является реальным, всегда будет позднейшим постижением, то есть суждением. Суждение оказывается здесь единственным постижением, которое формально заключает в себе момент реальности. Но эти три утверждения, на мой взгляд, ложны.

Во-первых, простое схватывание формально не абстрагируется от реальности, но удерживает ее, ибо схваченное реальное представляет собой в реальности терминальный момент, и только терминальный момент реальности «как таковой». Во всяком простом схватывании мы формально схватываем вещь так, как если бы она была моментом чего-то, что действительно и в самом деле является реальностью. Мы не абстрагируемся от реальности: это невозможно. Но простое схватывание есть схватывание только того, чем вещь могла бы быть «в реальности». Стало быть, речь идет не о ретракции реального как реального, а о ретракции того, что эта вещь, формально удерживаемая в качестве реальной, представляет собой «в реальности». Это «была бы» конституируется единством реальности и ретракции. «Была бы» относится не к «реальности», а к «в реальности». Поэтому простое схватывание формально содержит в себе характеристику реальности. Классическая философия превратила простое постижение во что-то такое, что покоится в себе как материал, из которого строится суждение. Другими словами, она рассматривала простое схватывание исключительно как «материальный» момент логоса суждения. Такая концепция есть следствие логизации постижения. Но простое схватывание формально заключает в себе реальность. Поэтому в нем нельзя видеть момент логизации интеллекта; наоборот, этот логический момент простого схватывания должен пониматься как модус актуализации, то есть как модус интеллигизации логоса.

Во-вторых, простое схватывание не есть первый собственный акт всякого постижения. Всякое простое схватывание является

простым схватыванием, и не более чем простым схватыванием, в силу «ретракции»: это такое схватывание, которое «ретрактировано», «оттянуто» от первичного схватывания. Следовательно, первым собственным актом постижения будет не простое схватывание, а первичное схватывание реальности.

Наконец, и это в-третьих, формальная и действительная реальность есть достояние не суждения, а первичного схватывания реальности. Мы уже видели, что первичное схватывание реальности формально заключает в себе свойство реальности еще до суждения. Если говорить о простом схватывании, то прилагательное «простое» означает: то, чем вещь является «в реальности», схватывается как чисто терминальный момент реальности «как таковой». Реальность «как таковая» есть — здесь и теперь — то или иное «в реальности».

Какова собственная структура воспринятого в том акте дистанцирования, каковым является простое схватывание?

### § 3. Структура схваченного в дистанцировании

Эта структура ставит перед нами три большие проблемы. Я уже о них упоминал, но следует их ясно сформулировать. Каково происхождение простого схватывания? Каково состояние того, что воспринимается в простом схватывании? Каковы модусы простого схватывания?

1) *Происхождение простого схватывания.* Речь идет о простом схватывании как таковом. Я не имею в виду то, что в классической философии называлось происхождением идей, потому что не всякое простое схватывание есть идея. К проблеме происхождения надлежит подходить не со стороны идей, а со стороны первичного основания простого схватывания. Таким основанием, как мы уже видели, служит *акт ретракции*, который навязывается нам самим реальным, предварительно воспринятым в первичном схватывании. То, чем навязывается нам этот акт, есть полевое измерение реального.

А) Ретракция не сводится просто к «выделенности». В самом деле, выделенность — это всегда нечто такое, что затрагивает со-

держание схваченного: содержание, которое, как мы вскоре увидим, включает в себя как то, что в классической философии называлось сущностью, так и то, что называется существованием. Но ретракция сохраняет нетронутым всецелое содержание вещи как реальности, отстраняя не «реальность», а только то, что вещь представляет собой «в реальности». Реальность по-прежнему остается чем-то «самим по себе», но мы не знаем, чем же в реальности является это «само по себе». И речь идет отнюдь не о софистической тонкости.

В) Полевой момент того, что предварительно воспринято в первичном схватывании, толкает нас к другим вещам в поле. Эти вещи, несомненно, реальны и восприняты в первичном схватывании. Но в силу момента ретракции содержание этих вещей перестает быть «их» содержанием и сводится к тому, что служит *принципом умопостигаемости* той вещи, которая отослала нас к этим другим вещам в поле. Быть принципом умопостигаемости — значит быть тем, по отношению к чему ре-актуализируется некоторая реальная вещь. Именно это и есть простое схватывание: постижение некоторого реального принципа умопостигаемости. Стало быть, содержание этих вещей оказывается уже не их вещным содержанием, а лишь принципом умопостигаемости другой вещи или вещей.

С) Это движение, а значит, и простое схватывание совершаются внутри физического поля реальности. Но содержание того, что воспринимается в таком движении по способу простого схватывания, пребывает в поле исключительно как принцип умопостигаемости. Как таковое, содержание само по себе «есть» только то, чем «было бы» содержание — содержание того, чем вещь, которую я хочу постигнуть, является в реальности. «Было бы» — это характеристика содержания вещей, редуцированного до принципа умопостигаемости. Эти вещи не остаются вне поля реальности, но пребывают в нем не как содержание, которое «есть», а как принцип того, чем «была бы» вещь, из которой мы исходим. Принцип умопостигаемости принадлежит полю реальности: именно в нем совершается движение ретракции, и в нем конституируется принцип умопостигаемости. Если, увидев в первичном схватыва-

нии некий предмет неопределенных очертаний, я не знаю, что он такое в реальности, и чувствую себя толкаемым к другим вещам в том же ландшафте — например, к деревьям, — то в первичном схватывании эти деревья воспринимаются точно так же, как сам предмет; однако, будучи взяты как то, чем в реальности «был бы» наш предмет, они превращаются в чисто терминальный момент схватывания того, чем предмет является «в реальности». Речь, повторяю, идет не об отказе от реальности вещей, а о редукции содержания вещей к реальному принципу умопостигаемости. Это уже новое состояние того, что раньше было содержанием вещей. Что это за состояние?

2) *Состояние воспринимаемого в простом схватывании, как такового.* Схваченное пребывает, как мы сказали, в состоянии простого термина схватывания, как принципа умопостигаемости. Быть чистым термином означает, что содержание реальности отстраняется, в качестве содержания, от реальности и оказывается уже не реальным в собственном смысле, а ирреальным. Поэтому в ретракции то, чем вещи являются в реальности, до поры до времени составляет горизонт ирреального. Стало быть, все зависит от того, что именно мы называем ирреальностью.

Ирреальность — это не просто отсутствие реальности. Если бы ирреальная вещь не имела ничего общего с реальностью, она была бы не «ирреальной», но «а-реальной». Следовательно, быть ирреальным есть способ иметь нечто общее с реальным. Это очевидно, коль скоро простое схватывание, как мы сказали, формально конституируется в самом поле реальности как таковой. Что это за способ? Вот в чем вопрос. Структура ирреального образована тремя моментами.

а) Ирреальное ближайшим образом опирается не само на себя, а на реальное. Всякое ирреальное образовано «де-реализацией». Причем это «де-» не есть чисто негативный момент: если бы это было так, то вещь, повторяю, была бы не ирреальной, но а-реальной. Поэтому такое «де-» позитивно: речь идет о позитивной включенности в реальность в форме «де-». Это, так сказать, реализация в форме «де-». Что такое это «де-» как форма реализации? Чтобы

это понять, нужно вновь вспомнить о том, что такое реальность. В самом деле, можно было бы подумать, что быть реальным означает быть существующим, откуда последовало бы, что ирреальное есть то, что не имеет существования, но представляет собой, в классическом словоупотреблении, сущность. «Де-» означало бы тогда нулевую степень существования. Но это невозможно, потому что реальность — не существование, а бытие «самим по себе». А быть «самим по себе» означает формальность, потустороннюю классическим сущности и существованию. Существующее реально только тогда, когда существование подобает вещи «само по себе». Если бы это было не так, то предполагаемое существование не превращало бы вещь в нечто реальное (она была бы тем, что я назвал призраком; но сейчас у меня нет возможности углубляться в эту проблему). Следовательно, быть реальным означает структурно предшествовать тому, чтобы быть существующим. Точно так же ирреальное не имеет классической сущности, потому что классическая сущность формально есть сущность того, чем вещь пребывает «сама по себе». Поэтому «де-», о котором идет речь в де-реализации, охватывает собой всецелую реальную вещь как в ее существовании, так и в ее сущности, понятых в классическом смысле. Ирреальное обладает ирреальным существованием и ирреальной сущностью. Таким образом, характер «де-» выходит из этого обсуждения нетронутым. Дело в том, что реальность нельзя понимать ни как существование, ни как сущность; ее нужно понимать как бытие в качестве «самого по себе». В таком случае ирреальность заключается в «де-», соотносимым с «самим по себе». Что это значит?

Мы выделили во всякой реальной вещи, во всяком «самом по себе», аспект индивидуальной реальности и аспект реальности полевой, который, будучи автономизированным, именуется реальностью «как таковой». Мы назвали это расщеплением. Эти два момента суть прежде всего физические, а не просто концептуальные моменты. Как моменты, они различны. В первичном схватывании реальной вещи мы схватываем их унитарно. Под реальностью же, явленной в модусе обращенности «к», мы понимаем полевой характер как отличный момент, в результате чего

реальная вещь оказывается дистанцированной в реальности «как таковой» от других реальных вещей. Это означает, что возможно удержаться в поле, даже отстранив его единство с определенной индивидуальной формальностью. Тогда мы получаем реальность «как таковую», как область, но без собственной индивидуальной реальности. Это «без» составляет не что иное, как негативную сторону позитивного «де-», о котором идет речь в де-реализации. Де-реализация затрагивает не полевое, не саму реальность «как таковую», а реальную вещь в ее моменте пребывания тем, что она есть «в реальности». Другими словами, реальность «как таковая» уже перестает с необходимостью быть здесь и теперь вот этой определенной реальной вещью. Подвергнуть де-реализации означает не отстранить реальность «как таковую», а отстранить то содержание, которое реально здесь и теперь: отстранить то, в чем реализована реальность «как таковая». Так вот, реальность есть «само по себе»; поэтому реальность «как таковая» есть «само по себе», которое само по себе может реализоваться в той или в другой вещи. Реальная вещь перестает быть «сама по себе» тем, в чем реальность «как таковая» реализуется «в реальности». Так возникает ирреальность. Ирреальность — это де-реализованный модус пребывания в реальности «как таковой». Таков первый момент ирреальности. Согласно этому моменту, ирреальное заключает в себе реальность «как таковую». Во-первых, оно заключает ее в себе формально: оно может быть ирреальным, только пребывая в реальности «как таковой» по способу де-реализации, то есть без того, чтобы эта реальность непременно обладала определенным содержанием. А во-вторых, оно заключает ее в себе физически: реальность «как таковая» пребывает в ирреальном как такая реальность, которую мы физически воспринимаем в первичном схватывании всякой реальной вещи. Реальность «как таковая» — это не понятие, идея или нечто подобное, а физическое полевое измерение реальных вещей. Это та самая «физическая реальность» вот этого ландшафта, этого камня, этого луга, которая, как я говорю, полевым способом конституируется во всяком простом схватывании любого рода. В кентавре схваченная реальность «как таковая» будет той же самой, что и в этом камне, лишь содержание будет иным. Про-

стое схватывание не абстрагируется от реальности «как таковой», как это обычно говорят, но формально и физически заключает ее в себе как реальность без собственного содержания.

б) Эта область де-реализации есть физическая область схватывания; и в этой реальности, как в чем-то физическом, пребывает актуализированным содержание всякого умного схватывания. Постигание, в котором актуализируется реальность «как таковая», — это не пустое и голое схватывание, но такое схватывание, в котором по мере актуализации этой области вырабатываются одно или несколько простых схватываний. Реальность «как таковая», де-реализованная от всякой индивидуальной реальной вещи, остается актуализированной в простых схватываниях моего интеллекта. Таков второй момент ирреального: момент *актуализации* реальности «как таковой» в простых схватываниях.

с) Но тогда простое схватывание хотя и остается в реальности «как таковой», однако реализуется свободно и сводится к умпостижаемому принципу того, чем «было бы» содержание реальности «как таковой». Реализация — это актуализация чего-либо как содержания реальности «как таковой». Стало быть, это освобожденная реализация. Она представляет собой как бы изнанку актуализации реальности «как таковой». Таков третий момент ирреальности. Поскольку речь идет о реализации в том, что «было бы», эта реализация конститутивно свободна. Ирреальное — не ментальная вещь, с которой мы обращаемся так, как если бы она была реальной; и не физическая вещь: ирреальное — это вещь *свободная*. Речь идет не о том, что я свободно считаю это содержание реальным, а прямо наоборот: я свободно считаю, что физическая полевая реальность «такова», то есть имеет вот это определенное содержание. Например, реальное в вымысле заключается не в том, чтобы быть вымыслом реальности, измышлять реальность, а в том, чтобы, как мы тотчас увидим, быть реальностью в вымысле. То, что нами вымышлено, оказывается содержанием реальности. Реальность «как таковая» пребывает свободно актуализированной в том нечто, которое реализуется в ней. Оно свободно не от реальности «как таковой», а от определенного содержания реальности.

Актуализация реальности «как таковой» и свободная реа-

лизация в ней постигнутого суть два момента, которые, будучи внутренне «одним», позитивным образом конституируют де-реализацию. Из этих двух позитивных моментов второй основывается на первом: содержание оказывается реализованным потому, что физическая реальность «как таковая» актуализировалась в бессодержательном постижении. В силу этого первого момента схваченное, то есть ирреальное, есть *реально* ирреальное; в силу второго момента ирреальное *ирреальным образом* реально. Единство этих двух моментов конституирует то ирреальное, которое мы выражаем в словах «было бы». «Было бы» — это единство де-реализованной актуализации и свободной реализации. Тем самым утверждается владычество ирреального. Стало быть, ирреальное есть свободная вещь, потому что вещь сотворенная. Творение — это творение не реальности, а содержания в реальности; это, разумеется, свободная реализация. Если уж говорить об идеях (как я уже отмечал, термин нежелательный, хотя и употребляемый), можно было бы сказать, что творить означает не наделять мои идеи реальностью, а прямо наоборот: наделять реальность моими идеями. Вот почему это бессодержательное постижение так важно: ведь на кону стоит сама физическая реальность, взятая со стороны ее содержания; другими словами, на кону стоит то, чем реальные вещи являются в реальности. Актуализировать физическую реальность, де-реализованную в ее свободном содержании: вот в чем сущность творения.

Итак: восприятие реального в ретракции содержания, то есть в простом схватывании, имеет формальный характер ирреальности. Ирреальность — это внутреннее и формальное единство актуализации физической реальности «как таковой» и свободной реализации ее содержания; другими словами, ирреальность — это «было бы». «Было бы» есть *ирреальный модус* — не в грамматическом смысле, а в смысле реальности «как таковой», взятой в модусе свободного содержания.

Приняв это, мы спрашиваем: каковы модусы простого схватывания; другими словами, каковы структурные модусы постижения ирреального? Таков третий пункт, который мы хотели рассмотреть.

3) *Структурные модусы простого схватывания.* Реальность «как таковая» удерживается, в физическом и формальном смысле, как область свободного творения ирреального. Но как де-реализация, так и творение не абсолютны. Они суть движение, которое всегда опирается на реальную вещь, но может опираться на различные измерения этой вещи. В таком движении эти измерения вещи актуализируются. Они свойственны всякой реальной вещи как ее моменты, однако де-реализующее движение актуализирует их в постижении эксплицитным и формальным образом. С точки зрения этих моментов, то есть измерений, де-реализующее движение сообщает простому схватыванию отличительные черты ирреальности: имеется несколько разновидностей простого схватывания, которые не только численно различны, но и составляют структурно разные моменты реальности «как таковой», взятой в качестве области свободного творения. Существует три таких измерения, и они позитивным образом конституируют в своем радикальном единстве само определение того, что я назвал пребыванием «в реальности». Повторяю: имеется три таких измерения реальной вещи.

А) Первое, что может оказаться де-реализованным в освобождающей ретракции, — это содержание реальной вещи в целом. Речь идет не о вещи, абстрагированной от реальности «как таковой»; речь идет о реальности «как таковой», которая свободно завершается в этой вещи как то, чем эта вещь «была бы» в реальности. В результате реальная вещь оказывается актуализированной в своем собственном измерении: быть «этим». Здесь «это» означает не «эта» вещь, а то, что представляет собою «эта»: речь идет об «этой» вещи как об «этом». Схватывание «этой» вещи есть то, чем конституируется первичное схватывание реальности, — например, перцепция. Так вот, «это» вот «этой» вещи, то есть де-реализованное «это», будет «этим» уже не постольку, «поскольку оно реально», а постольку, «поскольку оно воспринято». Речь идет об «этом» как о чистом термине перцепции. «Это», взятое как чистый термин перцепции, я буду называть *перцептом*. Редукция содержания реальной вещи к перцепту: вот первая форма простого схватывания. Я говорю не о перцепте, который принадлежит ре-

альности, а о реальности «как таковой», пребывающей в перцепте: о реальности «как таковой», свободно завершаемой в «этом». Необходимо подчеркнуть этот момент, потому что классическая философия, каковы бы ни были ее представления о простом схватывании, никогда не включала в число простых схватываний перцепт. На мой же взгляд, перцепт не только должен быть причислен к простым схватываниям, но и составляет исходную форму, более того, саму возможность любого другого простого схватывания.

Перцепт как таковой есть свободное творение. Разумеется, его содержание мне дано; однако редукция этого содержания к чистому перцепту есть совершаемый мною акт освобождения. Я освобождаю «это», освобождаю его от реальной вещи как реальной. И это освобождение имеет к тому же совершенно конкретный характер.

В самом деле, освобождающая редукция — не произвольный акт, совершаемый в пустоте, а освобождение, которое осуществляется «в» схватывании одной реальной вещи, как таковой, из другой вещи, к которой производится ретракция. Только при взгляде на одну вещь из другой содержание оказывается де-реализованным. Освобождение, а значит, и де-реализация возможны только в дифференциальной актуализации, а поэтому только благодаря вещам, определяемым внутри полевой актуализации: только при условии соотнесения одной вещи со всеми остальными. А такое соотнесение всегда есть следствие свободы, потому что если бы я начал движение от другой вещи, то и видение могло бы тоже быть другим. Простое схватывание некоторой реальной вещи, как чистый перцепт, 1) представляет собой акт, совершаемый мною свободно, и 2) актуализированное в нем обладает внутренней характеристикой свободы «об-зора» — или, если угодно, «надзора».

Это движение не просто «свободно»: оно есть свободное «творение». Ибо реальная вещь, несомненно, представляет собой некое «это», однако редукция «этого» к чистому перцепту есть творение в строгом смысле слова. Всякий свободный «об-зор», то есть всякое свободное видение перцепта, есть творение: творение, как очевидно, не содержания самой вещи как реальной, а ее «этого», которое редуцируется до перцепта. Когда «это» содержание сво-

дится к перцепту, то «это» оказывается в строгом смысле творением видения: перцептивным творением «этого».

Коротко говоря: будучи схвачена в дистанцировании и в ретракции, вещь представляет собой в реальности термин простого схватывания. Оно актуализирует для нас эту вещь как некое «это», в свободном и творческом движении редуцируя ее к «этому», к чистому перцепту. Перцепт есть то, чем «это» могло бы быть в реальности.

В) Но благодаря свободной ретракции вещь оказывается в реальности де-реализованной еще в одном измерении. Всякое «это» представляет собой унитарную систему реальных мет. Согласно этой унитарной системе, вещь есть не просто комплекс каких угодно реальных мет, но мет, систематизированных определенным «способом»; так, что если бы способ систематизации был другим, это была бы уже не та же самая вещь, но другая. Иными словами, реальная вещь, взятая в своем «это», обладает не только метами, но и «как» [т. е. конкретным способом] их систематизации. Будучи редуцированным к «этому», перцепт сохраняет свое «перцептивное как». Так вот, я могу так осуществить ретракцию, чтобы освободить «это» от его собственного «как». Тогда простое схватывание получит свободу сотворить это «как». Разумеется, я не ограничусь творением «как», оставив нетронутыми меты, но смогу тогда свободно сотворить меты, берущие начало в перцепте, и образовать из них новое «как». Термином этого умного движения, в котором творится «как», будет фиктивное «как», вымысел, *фиктум*. Формально фиктум есть вымышленное «как». Простое схватывание вещи как некое вымышленное «как» я называю фикцией.

Внесем некоторые уточнения. Во-первых, фикция есть нечто ирреальное, в смысле де-реализованного. Потому фикция — это некая фиктивная вещь, но фиктивная вещь в реальности «как таковой». Формально она заключает в себе физический момент реальности: момент, схваченный во впечатлении реальности. Фиктум, как уже было сказано, есть не «фикция реальности», а «реальность в фикции». Измышляется не реальность «как таковая»;

измышляется то, что реальность «как таковая» именно «такова». Фиктум есть то, «какой» могла бы быть реальность «как таковая», — иначе говоря, какой вещь могла бы быть в реальности.

Во-вторых, фиктум есть нечто свободно сотворенное, но свободное в двойном отношении. Фиктум обладает собственным «это», которое, как и в перцепте, есть нечто ирреальное, де-реализованное. Но в перцепте «это» представляет собой всего лишь образующие его меты. Эти ноты нам даны, однако редуцированы до чистого перцептивного «это». Такова же первая сторона ирреальности фиктума: ирреальность его мет. В этом фиктум совпадает с перцептом — но только в отношении мет, каждая из которых рассматривается порознь: таковы ирреальные «это»-меты. Однако, помимо этого, фиктум свободно творит само «как», чего перцепт не делает. Перцепт — это реальная вещь, которая нам дана и редуцирована до перцепта. В фиктуме редукции подвергается само «как». Такова вторая сторона ирреальности фиктума. Это, если можно так выразиться, творение второй степени. Все меты подвергаются ирреализации, но порознь, а затем вновь соединяются в свободном «как»: это — свободное переоформление. Но такое переоформление совершается не в пустоте: самое свободное из фиктивных творений всегда направляется самим «как» реальных вещей, чтобы они фиктивно создавались либо такими, каковы они есть, либо от них отличными, либо им противоположными, и т. д. Чего нет и не может быть в фиктуме, так это полной независимости от чего-либо предварительно воспринятого как реальное.

В-третьих, фиктум — вовсе не образ, созданный творческим воображением, как это обычно думают и говорят. Творческое воображение есть и у животных: они создают себе воображаемые творения по способу раздражимости. Но чего нет у животных, так это умного схватывания самого сотворения того, что создано воображением. У них отсутствует момент реальности. Фиктум — это «реальность в фикции», то, «как» вещь могла бы быть в реальности. Поэтому я назвал бы такое умное схватывание *фантазией*: это — фантастическое постижение. У животного нет фантазии в этом смысле. Человек проделывает со своими образами то, чего животное проделать не может: он фантазирует. Сущность «человеческо-

го» воображения составляет фантазия. Чтобы противопоставить в этом смысле фиктивное воображаемому, я резервирую за фиктивным названием *фантазмы*, в этимологическом смысле слова.

Наконец, в-четвертых, простое схватывание реальной вещи как вещи фиктивной есть акт строго чувствующего постижения. Это именно *постижение*: умное схватывание того, «как» вещь могла бы быть в реальности. И это именно *чувствующее* постижение: образ есть чувствующий момент постижения. Взятое в единстве, такое чувствующее постижение есть простое чувствующее схватывание вещи сообразно тому, как она могла бы быть в реальности: это — *фиктум*, фантазма.

Таким образом, простое схватывание в дистанцировании актуализирует для нас два измерения реальной вещи: «это» и «как». Свободное чающее постижение имеет, соответственно, две формы: перцепта и фиктума. Это первые две формы простого схватывания.

С) Но это еще не все. В освобождающей ретракции актуализируются в дистанцировании не только «это» и «как»: ведь «это» и «как» суть два измерения того, что без всякой привязки к конкретной идее какого-либо порядка я назвал бы конфигурацией вещи. Но конфигурация отсылает к более определенному измерению: что такое эта вещь, данным образом конфигурированная. «Что»: вот третье измерение вещей, актуализированных в дистанциальном схватывании. Итак, в ретракции оказывается актуализированным «что» как таковое. В первичном схватывании реальности тоже, разумеется, есть некое «что», как равным образом есть «это» и «как». Но в вещи, непосредственно схватываемой в качестве реальной, эти три измерения присутствуют унитарно и компактно. Только в простом дистанциальном схватывании «это», «как» и «что» актуализируются раздельно. Так вот, в вещи, де-реализованной в свободной ретракции, «что» оказывается ирреализованным и редуцированным до чистого «что» как схваченного: именно это мы называем *понятием*, *концептом*. Изначально понятие есть не логическое, а реальное нечто: «что-концепт». Он формально и физически включает в себе момент реальности. Концепт есть

сама физическая реальность «как таковая», как если бы она была «что»: мы постигаем, чем реально *была бы* вещь, чем она *была бы* в реальности. Реальность «как таковая», повторяю, — это не интенциональный, а физический момент, уже схваченный в первичном схватывании. Таким образом, концепт — это реальность, достигнутая в свободном «что». Поэтому мы имеем не «концепт реальности», а «реальность в концепте». Тогда простое схватывание, как дистанциальное постижение, будет *конципированием*. Концепт есть понятие, зачатое в конципировании. Это не тавтология. Понятие, концепт есть «что» реальной вещи, редуцированное до чистого термина конципирования.

Такой концепт представляет собой ирреальный термин (в уже разъясненном смысле). Он есть реальность «как таковая» в ее чистом терминальном «была бы». А то движение, которое де-реализует «что» и сводит его к чистому концепту, есть свободное и творческое движение. Уточним этот пункт.

а) Прежде всего, это такое движение, в котором высвобождается ирреализованное «что». Оно не говорит нам о том, что есть эта реальная вещь, потому что наше постижение все еще остается дистанцированием. В этом дистанцировании мы обладаем неотъемлемой свободой конципировать всевозможные «что» сами по себе, как таковые. Речь идет не о том, чтобы на ощупь пытаться определить, какое из этих «что» принадлежит вот этой реальной вещи в ее двойственном схватывании: это придет позже. Теперь же мы находимся на этапе простого схватывания, в котором эти «что» конципируются как термины схватывания. Мы свободно конципируем всевозможные «что» в дистанцированной области. В самом деле, эти «что» являются тем, чем «была бы» реальность как таковая. Это движение свободно; но его свобода задана первичным схватыванием реальности, от которого мы отправляемся в двойственном схватывании: то, «что» представляет собой в реальности некоторая схваченная вещь, мы всегда постигаем «из» другой или других ранее схваченных вещей. Это та первая реальная вещь, которая направляет нас «к» конципированию того, что «было бы». Потому что, несмотря на свою свободу, никакое конципирование не есть акт пустой и абсолютной свободы. Это

свобода, которой вещи, воспринятые в первичном схватывании реальности, наделяют нас для конципирования остальных вещей. Вот почему она уже конфигурирована как в своем исходном пункте, так и в пункте конечном, на который она нацелена.

б) Такое освобождающее движение имеет творческий характер. Оно творит форму, в которой актуализируется поле реальности, и форму, в которой реализуется то, что представляют собой реальные вещи в поле. «Что», редуцированное до чистого концепта, есть не что иное, как «было бы», причем в двух формах.

Во-первых, оно есть *абстрактное* «что». С этой стороны де-реализация конципирования есть абстракция. Абстракцию нельзя смешивать с экстракцией, извлечением; абстрагированное не есть экстрагированное. Экстракция подразумевает «деление» на части, результатом чего становится «вещь-экстракт». Абстракция не отделяет одну часть от другой, но, мысля одну или несколько частей, «отграничивает» эту часть от других. Такое отграничение имеет этимологический смысл отсечения. Его результатом становится «абстрактное». Это отграничивающее движение, именно как отграничивающее, сущностно важно в абстракции. Обычно, когда говорят об абстракции, имеют в виду только ее результат — «абстракт». В таком случае подчеркивается негативная сторона абстракта: он представляет собой нечто, что просто отграничено. При этом на саму «абстракцию» внимания не обращают. Взятая в качестве отграничения, она есть позитивное и творческое по своей сути движение: абстракция — это сотворение самой области «абс-» как области ирреальности. Форма, как реальность «сама по себе», завершается в некоем «что», которое редуцировано до концепта: это и есть область «абс-». Абстракт представляет собой результат абстракции; абстрагирующее движение имеет свободный и творческий характер. В самом деле, всякая абстракция нуждается в направленности и совершается в определенной направленности; а направленность никогда не бывает определена однозначно. Когда мы, например, абстрагируем то, что понимаем под «что» человека, то совершить такое абстрагирование можно во многих и различных направленностях: в направленности к его животному телу, к его психическим и душевным функциям (языку и т. д.), к его личностному облику, к характеру его общественной сути, и

т. д. В каждом из этих направлений созданное абстракцией «что» будет формально другим. Недостаточно учитывать абстрактный характер результата абстракции; это абстрагирующее движение ограничивается от мет, но не от полевой формальности реальности. Поэтому абстракт — это не «абстракт от реальности», а «реальность в абстракции».

Во-вторых, «что-концепт» — это не только абстракт: это также *конструкт*. Я употребляю здесь это слово не в смысле «состояния сконструированности», а как общепринятый термин для обозначения чего-либо сконструированного. Расхожая философия думала прежде всего о том, что концепты представляют собой абстракты, что они суть нечто абстрагированное от реальных вещей. И это верно. Однако верно и то, что большинство понятий, и прежде всего научные понятия, не просто абстрагированы, но и сконструированы самим интеллектом. Мышление концептов есть само по себе мышление конструктивное. «Что-концепт» в действительности *конструируется*. Уже в фиктуме мы наблюдали первый способ конструирования: переоформление мет в *фиктум*. Но здесь конструирование имеет также другую сторону, потому что совершается не из разрозненных мет, а лишь из мет «ограниченных», абстрактных. Результатом становится уже не *фиктум*, а понятие, «что». Разумеется, эти два способа конструирования не обязательно независимы друг от друга. В действительности я могу конструировать некий *фиктум* на основании уже сконструированного концепта; именно так, например, происходит в физико-математическом конструировании. Я сейчас лишь обозначаю проблему, не задерживаясь на ней.

Движение ретракции, в котором реальное редуцируется до чистого концепта, есть третья форма простого схватывания реальности «как таковой».

Это движение имеет свободный и творческий характер. Мы привыкли иметь дело с организованными концептами, как будто их организация уже логически предустановлена; но это лишь очередное проявление логизации интеллекта. Чтобы это понять, достаточно рассмотреть, например, организацию понятий по родам, видовым отличиям и видам. Ее выражением служит дефиниция. Сказать, что человек есть животное «и» разумное, еще не значит

дать дефиницию. Чтобы это высказывание стало дефиницией, нужно, чтобы понятие «животного» было родом, «разумное» — видовым отличием, а «человек» — видом. Но все это — свободное конструирование. Чтобы оно стало возможным, человек, воспринятый в первичном схватывании, отсылает нас к другим вещам, равно воспринятым в первичном схватывании реальности; а мы уже, исходя из этих вещей, формируем родовое понятие. Так вот, эти другие вещи выбираются свободно. Если я выбираю «животное» в качестве вещи, к которой меня отсылает воспринятый в первичном схватывании человек, то «животное», как очевидно, получает возможность выполнять функцию рода. «Животное» будет родом, который разделяется на «неразумное» и «разумное». Но я мог бы выбрать в качестве рода одно лишь «разумное», и тогда «разумное» было бы родом, а «животное» — всего лишь отличительным признаком. «Разумное» делилось бы на «животное» и «духовное». Такова была, по существу, мысль Оригена: человек есть чисто духовная душа, павшая в животную материю. Стало быть, строгая концептуализация воспринятого в первичном схватывании есть результат свободного и творческого движения.

Подведем итоги. Мы задали вопрос о способе постижения реальной вещи в реальности «как таковой», в поле реальности. Такое постижение имеет характер двойственного схватывания, а значит, характер, основанный на производимом внутри каждой реальной вещи расщеплении «реальности» и «в реальности». Тогда мы поставили проблему внутренней структуры постижения в расщеплении. И первое, о чем нужно сказать, — это о движении ретракции, в котором мы дистанцируемся от того, что есть в реальности воспринятая в первичном схватывании вещь. В такой ретракции мы постигаем в простом схватывании, чем эта вещь могла бы быть. То, чем могла бы быть реальная вещь, выступающая термином реальности «как таковой», оказывается поэтому схватыванием реального в ирреальности. Такое дистанцирование актуализирует и эксплицирует три измерения всякой реальной вещи: ее «это», «как» и «что». Эти три измерения, в которых реальная вещь редуцируется до термина простого схватывания, обуславливают три формы простого схватывания: перцепт, фиктум и концепт. «Это» воспринимается в простом схватывании как «перцепт», «как»

воспринимается в простом схватывании как «фиктум», «что» воспринимается в простом схватывании как «концепт». Таковы три формы постижения на уровне простого схватывания в дистанцировании, три формы вталкивающей актуализации, совершаемой в дифференциальном постижении реального.

Так вот: то, что мы последовательно называем «быть в реальности», формально и отграниченно представляет собой единство измерений «это», «как» и «что». Эти три измерения образуют то, что вещь есть «в реальности»; вернее сказать, чем она «была бы» в реальности. Реальное схватывается в первичном схватывании. То, чем могла бы быть реальность, есть эта же самая реальность, постигнутая в виде «это, как, что». Такое постижение возможно как чистая ретракция, как то, что выражается в формуле: «была бы».

Но в этом дистанцировании, с этим инструментарием перцептов, фиктумов и концептов, исполненный чаяния интеллект обращается от своего свободного творчества к реальным вещам, по отношению к которым он занял дистанцию, и пытается помыслить их не как чистые термины схватывания, то есть не как чистые термины того, чем «была бы» реальная вещь, а как то, что она «есть» в реальности. В таком случае *intentum* оказывается чем-то отличным от простого схватывания. Он оказывается уже не творением, но утверждением. Обходным путем, идущим через простое схватывание, чаяние приводит нас в дистанцировании к утверждению, то есть к постижению того, что реальная вещь есть в реальности: к дистанциальному постижению. Отныне *intentum*’ом становится утвердительное постижение.

### Глава пятая

#### ***Дистанцированное постижение того, что реальная вещь есть в реальности***

Движение постижения, как я сказал, имеет две фазы. Первая фаза — движение вталкивания реальной вещи в поле: в поле реальности, где то, что эта вещь есть в реальности, оказывается дистан-

цированным посредством де-реализующей ретракции. Это такое движение, мысля которое мы постигаем в простом схватывании, чем реальная вещь «была бы» в реальности (перцепт, фиктум, концепт). Вторая фаза движения постижения — та, на которой реальная вещь толкает нас от самой себя к полевой реальности «как таковой» и удерживает нас в ней в состоянии напряжения. Это фаза обращения к реальной вещи, фаза *intentum*'а. Его цель — постигнуть из поля, что эта вещь «есть» в реальности, если исходить при этом из универсума того, что «было бы». Стало быть, такое постижение оказывается, на данном этапе, различением, κρίνειν, суждением. К постижению того, что реальная вещь есть в реальности, двойственное схватывание привело нас в движении ретракции к тому, чем эта вещь «была бы» в реальности и в движении обращения. Таким образом, это движение приводит нас — в дистанцировании и различении — к постижению того, что же на самом деле вещь «есть» в реальности: к суждению. Вот то, что мы теперь должны рассмотреть: суждение.

Суждение есть «утверждение». В движении из поля *intentum* принимает характер утвердительной интенции в отношении того, что эта вещь есть или не есть в реальности. Это «в реальности» представляет собой единство «это», «как» и «что», которое часто (хотя не всегда и не преимущественно) выражается в «есть». Поэтому нашей задачей будет исследование структуры утверждения как такового.

Утверждение, как я говорил, — это постижение в обращенности, дистанцированное от того, что реальная вещь есть в реальности. Это не просто обращенность к вещи, как если бы она прежде была оставлена; эта обращенность есть не-оставление реального, и потому речь идет об интеллектуальной обращенности, которая совершается *внутри самого реального*. «Внутри» означает здесь не только материальное «внутри», если можно так выразиться. Речь идет не о том, что мы фактически пребываем внутри реального, а о «внутри», которое *формально* таково. Другими словами, такое постижение явно и формально постигает реальное в движении интеллектуальной обращенности к тому, чем реальное является в реальности; то есть оно постигает реальное в *формальном дви-*

жении реальности. Простое схватывание есть *ретрактивное* постижение, постижение того, чем вещь «была бы». Теперь же мы говорим, напротив, о постижении, которое формально *обращено* от того, чем «было бы» реальное, к тому, что оно «есть» в реальности, — но всегда «в реальности».

Что представляет собой такое постижение? Вопрос сложнее, чем кажется, потому что это постижение способно облекаться в разные формы. Более того, в каждой из этих форм утверждение может совершаться в разных модусах. Поэтому мы должны поставить три группы вопросов:

§ 1. Что такое утверждение.

§ 2. Каковы формы утверждения.

§ 3. Каковы модусы утверждения.

### *§ 1. Что такое утверждение*

Утверждение означает здесь «твердое» постижение, в отличие от постижения «в ретракции», которым конституируется простое схватывание. В дистанции постижение того, что представляет собой реальное, становится как бы растянутым, вялым; утверждение же мысленно утверждает нас в том, что есть реальное в этом дистанцировании, в этом ослаблении напряжения. Утверждению всегда подвергается то, и только то, что было постигнуто в обращенном дистанцировании. Что же такое утверждение?

Есть два понятия утверждения, которые, на мой взгляд, ложны, хотя и по разным причинам.

Согласно первому толкованию, считалось, особенно со времен Декарта, что утверждать — это нечто вроде «думать», что утверждаемое обстоит именно так. Утверждение приравнялось к верованию. Такое толкование может принимать разные оттенки, в зависимости от того, как понимается верование. Оно может пониматься как чистое *чувство*; в таком случае утверждение будет выражением интеллектуального чувства. Верование также может пониматься не как чувство, а как некое волевое решение; в таком случае утверждение будет выражением *волеия*. В первую очередь эта идея свойственна Декарту, для которого проблема ис-

тины, соответственно, была проблемой интеллектуального блага, а ложь была интеллектуальным злом. Наконец, верование может пониматься не как в строгом смысле акт воли, но как, по меньшей мере, акт *допущения*; в таком случае утверждать означало бы нечто допускать. Тем не менее, в любой из этих трех форм данная концепция мне кажется неточной, потому что все эти и родственные им толкования, хотя и в разной степени, сводят к минимуму интеллектуальный аспект утверждения. Если мы скажем, что А, например, «есть» В, всегда неизбежно встает вопрос о том, во что мы верим, что мы решаем и что допускаем. Строго говоря, то, во что мы верим, что решаем или что допускаем, есть вот это: «некоторое А есть В». Поэтому еще прежде всей этой гаммы модусов верования имеется нечто, во что мы верим, что решаем и что допускаем: «нечто есть В». И это «нечто есть В» само по себе есть то, в чем заключается утверждение. Утверждение заключается не в веровании: «нечто есть В» формально представляет собой акт постижения. Когда говорят о суждении, всегда впадают в грубую двусмысленность. С одной стороны, суждение может означать вот этот психический акт, этот ментальный акт, который, чтобы дать ему какое-то имя, мы можем назвать *изъявлением*. В этом смысле суждение будет означать изъявление. Но, с другой стороны, у суждения есть более радикальный и глубокий смысл: суждение — это утвердительная интенция, *утверждение*. Изъявление и утверждение — не одно и то же. Изъявление — это мой ментальный акт; утверждение, напротив, — это интеллектуальная интенция, независимо от того, изъявляется она мною или нет. Более того, утвердительная интенция есть условие возможности изъявления: только потому, что имеется утверждение, утвердительная интенция, может иметься изъявление. В самом деле, одно и то же утверждение способно быть термином разных способов изъявления. Так вот, мы сейчас говорим только об утверждении как об утвердительной интенции. Так что я буду употреблять слово «утверждение» именно в этом смысле, в абсолютном противопоставлении слову «изъявление». В чем же заключается такое утверждение?

Здесь мы наталкиваемся на второе, гораздо более распространенное толкование, нежели предыдущее: утверждение означа-

ет суждение «А есть В». В служит предикатом; но, как известно, я могу и должен включить В в «есть», и тогда предикат получает следующий вид: «есть В». Тогда высказывать суждение означает прилагать к А предикат «есть В». Такова старая концепция Аристотеля, с более или менее существенными вариациями прошедшая через всю историю. На мой взгляд, эта концепция столь же неприемлема по двум причинам. Во-первых, здесь принимается, что утверждать означает «сказывать». Но что понимается под «сказыванием»? Разумеется, никто, в том числе и сам Аристотель, не думает, что «сказывать» означает здесь «изъясняться на каком-либо языке». Но остается вопрос: каков интеллектуальный характер самого сказывания как сказывания? Здесь нет другого выхода, кроме как обратиться к утверждению, в смысле утвердительной интенции: «сказывание» означает «утвердительную интенцию», и она мыслится как нечто нередуцируемое. Но действительно ли она нередуцируема, и, прежде всего, в чем заключается ее нередуцируемость? То, что в данной концепции этот вопрос не был поставлен со всей строгостью, мне представляется ее серьезным недостатком: в ней просто произвольно допускается, что суждение означает утверждение, но не ставится формальный вопрос о том, что такое утверждение. Во-вторых, утверждение отождествляется с *предикацией* «А есть В». А это, как мы тотчас увидим, ложно, причем независимо от того, как именно понимается предикат («В» или «есть В»), потому что не всякое утверждение предикативно. Но эта тема касается не столько утверждения как такового, сколько того, что я называю формами утверждения, о которых я еще буду говорить.

Теперь мы уже можем точно сформулировать нашу проблему. Во-первых, речь идет не о том, что такое *изъявление*, а о том, что такое *утверждение*. Во-вторых, речь идет не о различных *конкретных утверждениях*, а о *функции утверждения* как таковой. Точно так же, как в предыдущих главах, посвященных постижению, я говорил не о различных постижениях, а лишь о том, что значит постигать, в чем состоит сама функция постижения, — так теперь мы задаемся вопросом не о различных конкретных утверждениях, а о *функции утверждения* как таковой.

Утверждение, сказали мы, есть постижение в движении обращения; другими словами, само постижение отныне становится формально динамичным. Чтобы это понять, мы должны прояснить два момента: в чем состоит движение утверждения именно как движение, и в чем состоит само постижение в этом движении. Таковы два существенно важных вопроса: что такое утверждение как умное *движение*, и что такое умное движение как *утверждение*. Утверждение необходимо и возможно только в полевом постижении, то есть только в постижении *чувствующем*. Не-чувствующее постижение схватывало бы истину нашего суждения, но не в форме утверждения. Логосу, как утверждению, конститутивно и сущностно свойствен чувствующий характер: это — *чувствующий логос*. В тексте, следующем ниже, я буду, как правило, говорить об утверждении как о чувствующем логосе, абстрагируясь от того, что к самому чувствующему логосу принадлежит простое схватывание. Другими словами, я буду говорить о логосе только как о суждении.

1) Итак, прежде всего: что такое *утверждение как движение*. Даже рискуя впасть в монотонное повторение одной и той же мысли, скажу, что на данный момент мы определяем утверждение как *intentum*. Сам по себе *intentum* имеет не ноэтическую, а ноэргийную природу: он представляет собой динамичное и напряженное усилие обращения к реальности, формально уже заключенное внутри реальности, внутри реальной вещи. Тем самым *intentum* из движения на расстоянии превращается в движение «к» вещи: в *интенцию*. Таким образом, интенция есть внутренний момент *intentum*'а. Интенция возможна только как момент *intentum*'а. Она означает уже не просто «быть в напряжении», но быть в «движении к» тому, что реальная вещь есть в реальности. Интенция — это совершаемое в дистанцировании обратное движение *intentum*'а: движение от реальности «как таковой» к тому, что дистанцированно пребывает «в реальности». Стало быть, интенция не есть нечто чисто ноэтическое, потому что она есть момент *intentum*'а, а *intentum* ноэргийен. Тогда интенциональность будет физическим *эргоном*, «делом», постижения в дистанцировании. Момент

обращения — это момент, которым формально конституируется утверждение. Постигание в дистанцировании должно заполнить эту дистанцию, и оно заполняет ее предельно конкретным способом: движением. В самом деле, всякая дистанция должна быть пройдена; в противном случае различие между тем, что такое вещь как реальная и что такое вещь в реальности, было бы не «дистанцией», а в лучшем случае разделенностью. А это не так.

Формально дистанция конституируется прохождением. Поэтому (по той же причине) утверждение формально конституируется прохождением дистанции в постижении. Утверждать означает «идти» от одной вещи к другой «среди» других вещей. «Среди» дифференциальной актуализации реального есть такое «среди», которое принадлежит дистанции. Утверждать означает приходить к постижению того, чем вещь является в реальности, но исходя из других вещей. Это значит «приходить», а не просто «пребывать» в этом. Но постараемся избежать возможной грубой ошибки: речь идет не о движении, которое есть переход от одного постижения к другому, а о движении, которое подразумевается самим модусом длящегося постижения каждой из вещей. Это означает не «приходить к утверждению», а «утверждать, приходя», или «приходить, утверждая»: движение, которым постижение конституируется как приход. Другими словами, движение, которым конституируется постижение, — это не интенция последовательного перемещения от одной вещи к другой, а интенциональный умный момент, присутствующий *intantum* у каждой вещи. Не интенция постижения, а умная интенция. Поэтому суждение как интенция обладает формально динамичным характером. Сама интенция формально динамична.

То, что формально динамичный характер самого суждения не принимался во внимание, составляет, на мой взгляд, одну из самых грубых ошибок философии интеллекта, вплоть до Канта включительно. Эта философия задавалась вопросом о динамизме интеллекта лишь в связи с так называемым диалектическим динамизмом, то есть с рассуждением. В этой философии диалектика есть то движение, которым конституируется рассуждение. Было констатировано, что интеллект может продвигаться от одних постижений к другим, комбинируя их надлежащим образом, и были

со всей строгостью установлены основополагающие диалектические законы этого продвижения. Но не был поставлен вопрос о том, почему это происходит. Идет ли речь просто о факте? Не думаю. Я полагаю, что интеллектуальное движение рассуждения опирается на нечто такое, чем конституируется способ постижения: это постижение в обращенном дистанцировании, то есть утвердительное постижение. Следовательно, это движение — не просто факт; оно укоренено в структурном моменте утверждения: в дистанцировании. Дистанцирование — не свойство исключительно диалектического рассуждения, а структурный момент всякого утверждения как такового. Нужно было бы усмотреть основание диалектического движения рассуждения в дистанционной структуре утверждения. Но аристотелевская философия не задавалась вопросом об этой структуре, прошла мимо ее дистанционного характера, мимо радикальной базовой структуры логоса. Динамизм диалектического рассуждения опирается на динамичный характер утверждения и является его следствием. Надлежало бы исходить из этого последнего тезиса: не только диалектика, но и само утверждение имеет структурно динамичный характер. Разумеется, Кант увидел в диалектике нечто большее, чем просто комбинацию утверждений, — но лишь для того, чтобы превратить эту комбинацию в простую логическую систему. В том же, что касается нашего вопроса об утверждении, позиция Канта ничем не отличается от позиции Аристотеля.

В другой философии — философии Гегеля — диалектическое движение есть нечто большее, чем просто факт: это сама формальная структура постижения как такового. Гегелевская диалектика — не продвижение от одних утверждений к другим, а динамичная структура постижения как такового. Но это, на мой взгляд, так же неприемлемо, как и путь аристотелевского диалектического рассуждения, причем по той же причине, хотя в данном случае аргументация направлена в противоположную сторону. Разумеется, движение — не просто факт, а сущностное свойство постижения, но не постижения как такового, а только постижения в дистанцировании. У Гегеля, как и у Аристотеля, отсутствует момент дистанцирования. В самом деле, дистанцирование не свойствен-

но постижению в абстракции, но присуще только чувствующему постижению. Так вот, чувствующее постижение может схватывать реальное само по себе, как таковое, без всякого дистанцирования, а значит, и без движения. Движение возникает лишь тогда, когда чувствующее постижение постигает в дистанцировании. Стало быть, динамизм диалектики действительно составляет структурный момент постижения, но только утвердительного постижения, потому что оно, и только оно, является постижением в дистанцировании. Само по себе постижение не динамично.

Итак, для Аристотеля динамизм есть исключительно свойство рассуждения, а не структурный момент утвердительного постижения. Для Гегеля динамизм есть структурный момент самого постижения — постижения как такового. В обеих концепциях отсутствует идея дистанции; поэтому, на мой взгляд, они неприемлемы. Дистанцирование — это действительно структурный момент, но только утвердительного постижения.

Тогда что представляет собой эта утвердительная интенция, если взять ее не как движение, а как утверждение?

2) *Движение постижения как утверждение.* Это движение есть логос. Повторяю: речь идет не о конкретных утверждениях, а об утверждении в смысле функции утверждения как такового. Утверждение обычно рассматривают, если можно так выразиться, как «добавление» к схватыванию вещей, и это добавление представляет собой своего рода внутренний интеллектуальный «натиск», в котором интеллект «решается» утвердить нечто в качестве реального. Так вот, ни одна из этих двух характеристик (быть добавлением и быть натиском) не описывает с надлежащей строгостью, что же такое утверждение: что представляет собой умное движение как утверждение.

А) Во-первых, говорят об утверждении как «добавлении» к схватыванию вещей. Но о каком схватывании идет речь? Если о простых схватываниях, то утверждение, несомненно, есть нечто «большее», гораздо «большее», чем простое схватывание. Дело, однако, в том, что суждение изначально опирается не на простое

схватывание, а на первичное схватывание реального. Так вот, утверждение «больше», чем простое схватывание, но «меньше», намного «меньше», чем первичное схватывание реальности. Любое постижение представляет собой умную актуализацию реального; но в первичном схватывании, как было показано в первой главе, мы воспринимаем нечто не только так, как если бы оно было реальным, но и как то, что действительно и формально является реальным и схватывается как реальное. Именно в этом «реальном», принадлежащем тому, что постигается в первичном схватывании — в схватывании, предшествующем любому утверждению, — именно в этом «реальном», говорю я, совершается умное движение утверждения как такового. В самом деле, утверждение возникает лишь тогда, когда то, что уже схвачено как реальное, растягивается в дистанции, в поле реального. Утверждение формально и вместе с тем *конститутивно* заключает в себе само впечатление реальности; оно представляет собой чувствующий логос, поскольку базовым и формальным образом конституируется впечатлением реальности. Поэтому утверждение не только ничего не добавляет к первичному схватыванию реальности, но и представляет собой страдающий недостаточностью (потому что «нуждающийся в основании») способ умного пребывания в том, что уже помыслено как реальное. Утверждение — это ослабленный способ уже-пребывания в реальном, модализация первичного схватывания. Поэтому утверждение, даже будучи в некоторых аспектах развертыванием, расширением первичного схватывания реального, представляет собой, несмотря на все это — и как раз для того, чтобы иметь возможность быть всем этим — нечто основанное на «редуцировании» первичного схватывания: ведь утверждение — это растянутый модус умной актуализации реального. На мой взгляд, сущностно важно всячески подчеркнуть этот редуцированный, растянутый характер утверждения как модуса умного пребывания в реальном. Утверждение есть умная актуализация, в которой постигается нечто реальное, но постигается в обращенном дистанцировании. Именно поэтому все концепции суждения как «отношения» оказываются в конечном счете ложными. Отношение нечто добавляет; но утверждение не добавляет

ничего. Напротив, оно растянуто движется в том, что уже умным образом дано. Утверждение не только ничего не добавляет, но даже отчасти нечто отнимает — тем способом отнятия, каковым является растяжение. Стало быть, все эти попытки охарактеризовать утверждение как некое добавление к схватыванию и нечто не сводимое к нему, оказываются, на мой взгляд, в корне порочными. Уже простое схватывание означает ретракцию — не реального, но в реальном; утверждение же означает пребывание в реальном, но в качестве постигнутого в самой этой дистанции. Утверждение — это ослабленное пребывание, то есть пребывание в редуцированной форме. Утверждение не сводимо к простому схватыванию; а вот к первичному схватыванию оно не только сводимо, но и мыслится в нем по способу растяжения: растяжения — но *в нем*. Это редуцированный и ослабленный модус внутри первичного схватывания реальности, то есть внутри чего-то, что уже постигнуто в своей реальности. Конечно, утверждение формально пребывает в реальности. Но не потому, что оно представляет собой первичный и радикальный способ умного пребывания в реальности, а потому, что утверждение — это редуцированный и ослабленный модус внутри предварительно имеющего место умного пребывания в реальности. Тем самым я не хочу сказать, что некоторое определенное суждение — это своего рода «контракция» того, чем могло бы быть «суждение»; я имею в виду саму функцию суждения как такового. Речь идет не просто о «некотором суждении», а о «судить» как таковом, об «утверждать» как таковом. Речь идет о редуцированной форме постижения, о редукции и модализации той первичной и радикальной формы постижения, каковой является первичное схватывание реальности.

В) Но, кроме того, это постижение отнюдь не является добавлением или своего рода «интеллектуальным натиском», в котором «решается», что такое реальное. Оно вовсе не сводится к тому, чтобы, если можно так выразиться, «броситься в воду» и тем самым связать себя с тем, что мы считаем реальным. Дело обстоит прямо наоборот. Опять-таки вспомним о том, что речь идет не о конкретных утверждениях, а о функции утверждения как таковой. Так

вот, интеллект *формально уже* пребывает в реальности; поэтому ему нет нужды бросаться в реальность, но он уже умно движется в ней. Утверждение заключается не в том, чтобы поместить себя в реальность, утверждая, что нечто реально, а в том, чтобы уже крепко стоять в реальности и думать о том, является ли эта реальность «таковой» в реальности. Это значит пребывать в реальности, распознавая ее в чувствующем постижении. Утверждение необходимо потому, и только потому, что реальное, в котором я пребываю, постигается в обращенном дистанцировании. Эта необходимость представляет собой тот момент постижения, который я назвал «удержанием», «ретенцией». Будучи растянутым в реальности, я, тем не менее, всегда удерживаюсь в реальном самым реальным. Именно поэтому утверждение реального — это не мое решение и не результат моего натиска. Наоборот, утверждать — значит двигаться внутри реального, которое уже действительно и формально постигнуто как реальное. Утверждение реального прямо противоположно натиску: оно представляет собой актуализацию реального в форме удержания. Это значит не «идти» к будущему постижению реального, а «постигать реальное, идя» в поле от одного пункта к другому. Как уже было сказано, речь идет не о движении от одного постижения к другому, не об *интенции постижения*, а о модусе этого постижения: о *постигательной интенции*. В силу этого сама суть утверждения, то есть утверждение как таковое, должна пониматься исходя из актуальности реального, а не актуальность реального должна пониматься исходя из утверждения. Утверждение — это не столько «я утверждаю», сколько противоположное ему: «реальное утверждается» в моем постижении. Поясним этот момент.

Разумеется, утверждение — это мое движение. Но движение не означает моей спонтанной деятельности. Всякое постижение, даже первичное схватывание реальности, представляет собой мое постижение; и в этом смысле утверждение — тоже мое, в силу того простого факта, что оно есть постижение. Но это не значит, что умное движение, как движение, является *моей* спонтанной деятельностью: ведь постижение формально представляет собой акт, а не деятельность. Изъявление — да, оно является спонтанной деятельностью. Но утвердительное постижение как таковое, «утверждать» как таковое, спонтанной деятельностью не является.

Оно представляет собой движение — но такое движение, которое навязано интеллекту дистанцированием от реального в дифференциальной актуализации. Реальное на самом деле влечет меня к тому, чтобы утверждать. Мыслить утверждение как некий натиск, то есть как спонтанную деятельность, означает взваливать на утверждение то, что свойственно только изъявлению. А это совершенно разные вещи. Как я говорил, есть много способов изъявить одно и то же утверждение. Более того, сама возможность изъявления, как таковая, обусловлена утверждением как таковым. В самом деле, утвердительная интенция дана в дистанцировании и в растяжении, но именно поэтому она открывает ментальную область изъявления: если можно так выразиться, область степеней свободы изъявления. Изъявление — это моя спонтанная деятельность, но ее спонтанность возможна только благодаря степеням свободы утверждения. Причина смещения изъявления с утверждением коренится в динамичном характере утверждения. Дело в том, что утвердительное движение, динамизм утверждения, имеет совершенно определенный характер: это движение в реальности, но движение на ощупь — в реальности и в том, что вещь есть в реальности. Это движение именно потому является чем угодно, кроме натиска, что оно является чем угодно, кроме моей спонтанной деятельности. Разумеется, будучи движением на ощупь, оно принадлежит мне, и в этом смысле можно сказать, что именно я емь тот, кто утверждает. Но дело в том, что такое движение на ощупь, даже будучи проявлением динамизма с моей стороны, динамично в чисто рецептивном смысле: так, как могут быть динамичны зрение, осязание, слух и т. д. Это движение моего постижения, его динамизм; но это не действие, интенциональность которого была бы следствием моего действия. Скорее это динамичная интенция, в которой пребывает мой интеллект, и, *следовательно* — я подчеркиваю это слово, — пребывает мое суждение. Именно в этом смысле я говорю, что я не столько утверждаю, сколько оказываюсь внутри утвердительной интенции.

С) Это продвижение в реальности, совершаемое на ощупь, имеет вполне определенный характер и название: *распознавание*. Распознающее ощупывание — это такое постижение, которое оп-

ределяется в моем интеллекте дистанцированной актуальностью реального. Дистанцией определяется растяжение, растяжением — распознавание: это просто удерживающий характер реального. Распознавание — не способ постижения и не способ продвижения к умному пребыванию в реальности, а, напротив, способ движения внутри реальности, в которой мы умственно *уже пребываем*. Распознавание, *κρίνειν*, есть нечто такое, что опирается на первичное схватывание, то есть на радикальное постижение реального как такового. Не подлежит сомнению, что во множестве случаев интеллект высказывает утверждение без достаточного распознавания. Но это другой вопрос: говоря о достаточности распознавания, я имею в виду то, что в другом разделе книги буду называть очевидностным требованием реального: требованием, которое допускает много степеней. Иногда утверждения высказываются без распознавания именно потому, что изначально распознавание уже дается нам самим реальным — дается в ощупывании: оно представляет собой движение чувствующего постижения.

Коротко говоря, утверждению присущи четыре конститутивных момента — конститутивных в силу своего формального характера.

1. Во-первых, утверждать означает пребывать умом в реальном, формально и отграничено постигать его как реальное. Имеется в виду не просто конципирование или нечто подобное. Этот момент присущ утверждению благодаря первичному схватыванию реальности, благодаря впечатлению реальности. Утверждение — не автономная функция интеллекта, а модализация функции постижения как таковой. Утверждение — это способ постижения реального в его физической и формальной актуальности реального, уже постигнутой в первичном схватывании. Утверждение не производит ничего нового, не погружает нас в реальность, но представляет собой всего лишь модализацию постижения реальности, в которую мы уже погружены в первичном схватывании.

2. Эта модализация есть постижение в обращенном дистанцировании. В *intentum*'е дистанцированно постигается то, чем нечто является в реальности. С этой дистанции интеллект разворачивается к вещи, постигая в обращенности то, чем вещь является в

реальности. Стало быть, речь идет о модализации функции постижения как такового: *intentum* претворяется в модус *интенциональности*. Интенциональность — это постижение в *intentum*'е. *Intentum* — это «продвижение к», а постижение в *intentum*'е — это интенциональность. Только такое понимание интенциональности, которое утверждает ее в качестве момента нозергийного *intentum*'а, представляет собой, на мой взгляд, адекватное понятие сущности утвердительного движения, взятого в его утвердительности. Оно представляет собой претворение первичного схватывания в модус утвердительного постижения.

3. Эта модализация определяется не мною, а формально чувствующим характером моего постижения. Только потому, что мой интеллект является чувствующим, я схватываю реальное в двух модусах актуализации: в унитарной актуализации и в актуализации дифференциальной. И лишь вторая из них дает начало утверждению. Эта детерминация представляет собой не своеобразный импульс к постижению, а, напротив, саму актуальность реального в дифференциальной актуализации. Мы не нуждаемся в том, чтобы бросаться в реальность, но уже в первичном схватывании реальности, свойственном унитарной актуализации, постигаем реальное в его физической и формальной актуальности реального. Стало быть, в дифференциальной актуализации я уже пребываю в реальности; изменился лишь способ, каким реальная вещь делается для меня актуальной в чувствующем постижении. Этот модус актуальности есть актуальность в обращенном дистанцировании. Именно актуализация в обращенном дистанцировании от того, чем реальное является в реальности, есть то, чем формально конституируется утверждение. Утверждение — не мой акт, но способ уже-пребывания в реальном. В некотором роде моим является лишь распознавание утверждаемого. Это не функция, осуществляемая процессуальным путем, а нечто такое, что, несомненно, хотя и приобретает, но приобретает лишь через модус умной актуализации реального как такового. В конечном свете утверждение есть модуляция впечатления реальности.

4. Интенциональность конституируется в *распознавании*, но распознавание не является формальной конституентой утвержде-

ния. Утверждение есть то, в чем дается и должно даваться распознавание; но, вообще говоря, утверждать не значит распознавать.

Подведем итоги. Утверждение заключает в себе четыре конститутивных момента:

а) Момент действительной реальности того, что утверждается как реальное. Это момент, который суждение принимает от впечатления реальности: нечто данное во впечатлении реальности.

б) Утвердительный момент как таковой: модус постижения реальности в дистанцировании, в движении обращения «к» реальному, в интенциональном постижении.

с) Момент бытия в качестве дифференциальной актуализации реальности внутри реальности. Формально мы никогда не пребываем вне реального; поэтому утверждать — значит не идти от нереального к реальному, а идти от «реального» к тому, что есть «в реальности»: идти обходным путем, через ирреальность. Это значит редуцировать посредством обращения саму ретрактивную редукцию. Как мы увидим, такая редукция редукции формально состоит в том, что я назвал «реализацией». В этом — суть утверждения.

д) Момент распознавания утверждаемого, распознавания среди многих «было бы» того, которое действительно «есть».

Итак, в отличие от первичного схватывания реальности, всякое утверждение, будучи дистанцированным, представляет собой двойственное постижение. Во-первых, оно заключает в себе то, о чем мы судим или что утверждаем, а во-вторых, то, что формально судится в суждении. Рассмотрим коротко эти два пункта: о чем мы судим и что мы судим.

### *1. О чем мы судим*

На первый взгляд, можно было бы подумать, что мы судим как о реальном о том, что в простом схватывании было воспринято как ирреальное: что то, что «было бы» реальным, судится как то, что в самом деле реально. То, о чем мы судим, — это нечто такое, что предварительно было схвачено как реальное. Именно поэтому утвердительное постижение имеет конститутивно двойственный характер: оно предполагает и несет в своем лоне постижение чего-

либо как уже-реального. Что же тогда утверждается, если вещь уже реальна? Это мы сейчас увидим. Но хотя философия обычно не обращала на это внимания, нужно понять, что то, о чем мы что-либо утверждаем, не есть нечто возможное или ирреальное: оно абсолютно реально.

Это очевидно применительно к рассуждениям, относящимся к реальным вещам. Например, когда говорят, что эта вода горяча или кипит, то предполагают, что то, о чем высказывается суждение, реально. И это верно даже тогда, когда имеются в виду вещи-смыслы. Вещь-смысл формально не является вещью-реальностью, но всякая вещь-смысл несет в своем лоне вещь-реальность. Стол, именно как стол, — не реальная вещь, а вещь-смысл; но стол не был бы столом, если бы не был столом в вещи-реальности и через вещь-реальность. Так вот, я могут высказывать утверждения относительно стола, но только потому, что стол составляет смысл некоторой вещи-реальности: например, той вещи, которая обладает определенными размерами, определенной формой, и т. д. Может быть, скажут, что есть множество суждений, которых, в таком случае, нет, потому что они относятся к вещам, которые не являются реальными: например, таковы все суждения математики, а также бесчисленные суждения, имеющие место в вымышленных рассказах: скажем, в романе. Всякое вымышленное повествование содержит суждения, хотя то, относительно чего они утверждаются, — выдумка. Поэтому создается впечатление, будто вовсе не очевидно, что то, о чем мы судим, с необходимостью представляет собой реальность, уже схваченную в первичном схватывании. Тем не менее, ничто из этого не лишает силы только что мною сказанное. Не подлежит сомнению, что геометрическое пространство или Дон Жуан не являются реальными вещами в том же смысле, в какой реален стакан воды. Но разве они функционируют, если можно так выразиться, как нечто просто и абсолютно не-реальное? Отнюдь. Рассмотрим последовательно два примера.

а) Начнем с *геометрического пространства*. Ни одно геометрическое пространство, начиная с эвклидова, не является, именно в качестве геометрического, физическим пространством. Тем не менее, геометрическое пространство — не просто понятие и

не синтез понятий. Если бы это было так, эти пространства всегда оставались бы лишь тем, что «было бы». Но математика имеет дело с пространствами не как с тем, что «было бы», а как с тем, что «есть», и в этом их качестве весьма скрупулезно их изучает. Это значит, что понятия, простые схватывания того факта, что пространства «были бы», превращаются в понятия о том, что «есть». Каким образом? Понятия превращаются в понятия о чем-то, что «есть», благодаря системе постулатов.

Что представляют собой эти постулаты? Другими словами, что есть то, что постулируется постулатами? Вот в чем вопрос. На мой взгляд, постулаты не постулируют «истины», то есть не требуют, чтобы их считали просто истинами. Если бы это было так, математика была бы всего лишь комбинацией истин, то есть, по существу, продолжением логики. Так и думали сплошь и рядом выдающиеся, даже гениальные математики. Но это не значит, что они не ошибались. Математика — это не система необходимых истин, просто связанных между собой сообразно «принципам» логики, а система необходимых истин относительно некоего объекта, который по-своему обладает реальностью перед лицом интеллекта. Постулируемое постулатами есть не «истина», а «реальность»: постулируемое есть реальность того, что постулируется. Если угодно говорить об истинах, то следовало бы сказать, что постулаты возвещают «реальную истину» постулируемого. Другими словами, постулаты не сводятся к чисто логическим высказываниям, но представляют собой высказывания свойств, присущих «содержанию» «реальности» постулируемого. «Постулирование» опирается на «было бы» и формально состоит в преобразовании этого «было бы» в «есть»: преобразовании, совершаемом благодаря постулированию реальности. Это преобразование, как мы увидим в ближайшем Приложении, формально представляет собой *конструирование*.

b) Теперь обратимся к другому примеру: к вымышленным повествованиям. Вымысел, как мы видели, показывает, каким «было бы» реальное в реальности. Но роман, например, говорит нам не о том, что «было бы» в реальности: он на свой манер, по-романному, говорит нам о том, что «есть реальность». Поэтому роману присуще множество свойств, или мет, весьма отличных от тех, которые

изначально приписывались его персонажам или ситуациям. Дело в том, что повествуемое в романе — в силу того, что оно повествуется *в реальности* — имеет больше свойств, чем те, которые были формально заявлены в начале. Например, вполне можно обсуждать, является ли вымышленный персонаж по имени Дон Жуан женственным персонажем или нет. Вообще говоря, романист чувствует, как его персонажи берут над ним власть, влекут его, тащат за собой, и т. д., потому что они обладают определенными свойствами в силу того, что исходно были вызваны к реальности в определенных ситуациях. А это указывает на то, что хотя предметом суждений в вымысле и не выступает конкретная личность — скажем, некий горожанин Севильи, — однако этот предмет есть нечто большее, чем то, «каким он мог бы быть»: он «таков есть». Это «есть» выражает не такую реальность, какова реальность вот этого камня, но все-таки реальность. К этой реальности относятся все суждения вымышленного повествования. Эта реальность дана во впечатлении реальности вот этим самым камнем. Романист творит в этой реальности «сообразно» определенным «фиктумам». В этом вся разница между романом и математикой: то и другое суть конструирование реальности, но в математике оно осуществляется «сообразно концептам» (как мы тотчас увидим), тогда как в романе — «сообразно фиктумам и перцептам». Разумеется, роман заключает в себе множество концептов, но строится он не сообразно концептам. Роман как таковой, формально, не созидает реальности фиктумов, а конструирует свое содержание в «реальности как таковой» сообразно этим фиктумам. Роман соотносится не с вымыслом, фикцией, а с реальностью, сконструированной сообразно фиктумам.

с) Если мы возьмем суждения математики «заодно» с суждениями художественной литературы, то легко сможем увидеть, что во всех них предметом суждения выступает «нечто реальное». Концепты, фиктумы и перцепты суть простые схватывания: они выражают то, чем «было бы» реальное, то есть формально и непосредственно вписываются в «реальность как таковую», — но не поскольку она имеет своим термином определенное содержание, а поскольку она могла бы иметь в нем свой термин. Другими словами, они выражают не то, что «есть», а то, что «было бы».

Поэтому мы говорим, что простое схватывание выражает нечто ирреальное. Нет нужды подробно говорить об этом после всего, что было сказано многими страницами ранее. Так вот, суждения математики или художественной литературы относятся не к чему-то формально «ирреальному», а к чему-то пусть ирреальному, но «реализованному»: они предполагают, что реальность на самом деле имеет своим завершающим термином то или другое. Именно это «определенное» завершение я совокупно называю словом, заимствованным из математики: постулированием. Ирреальное, не переставая быть ирреальным, приобретает постулированную реальность. Когда способом реализации служит конструирование, тогда мы имеем дело с реальностью математического или с реальностью вымышленного. Утверждения математики и литературы, основанной на вымысле, относятся, таким образом, к ирреальному, реализованному в конструктивном постулировании, будь то в форме конструирования сообразно концептам (математика) или в форме конструирования сообразно перцептам и фиктурам (художественная литература). Стало быть, интеллект не ограничивается схватыванием того, что «уже пребывает» в нем, но реализует в себе — или, лучше сказать, *перед* собой — свои концепты, фиктуры и перцепты. В таком случае постигаемое уже не «пребывает» перед интеллектом, а есть нечто «реализованное» им и перед ним. Разумеется, реализация может осуществляться и без конструирования; именно так обстоит дело в большинстве суждений, содержание которых реализовано в реальном, однако помимо конструирования. Чего не может быть, так это конструирования без реализации. Отсюда проистекает то неизбежное следствие, что, как мы увидим, реальное, когда оно реализуется в постулировании, причем реализуется сообразно определенным концептам, фиктурам или перцептам, тем не менее, получает в результате реализации больше собственных мет, чем их *формально* заключено в концептах, фиктурах и перцептах. Именно от этой реальности, реализованной через конструктивное постулирование, отправляются в своих суждениях математика и художественная литература.

Итак, всякое суждение, всякое утверждение высказывается о чем-то реальном, которое, как таковое, предпосылается самому утверждению. Когда вещи реальны в самих себе, как таковых,

это предпосылание формально есть первичное схватывание реальности. Когда вещи реальны, но реализованы путем конструирования, предпосылание принимает форму постулирования. Постулирование возможно только потому, что оно имеет своим внутренним и формальным основанием первичное схватывание реальности. Поэтому первичная и радикальная структура суждения состоит в том, что оно есть утверждение вещи, уже схваченной в качестве реальной (в первичном схватывании), но схваченной в ее формально полевом моменте. Поэтому суждение не есть непосредственное постижение чего-то реального; оно есть модализированное постижение того, первичного, схватывания, того постижения — прямого и непосредственного: постижение в дистанцированной обращенности. Что же подвергается суждению в таком постижении?

Прежде чем углубиться в этот вопрос, будет не лишним более точно сформулировать, что представляет собой, с точки зрения постулирования, реальность математики. Итак, суждение предполагает первичное схватывание реальности. Но речь идет, повторяю, не о предпосылании процессуального характера: не о том, что *прежде* суждения схватывается реальность. Речь идет о том, что эта реальность, схваченная прежде суждения, удерживается в самом суждении как таковом, в качестве его формально конститутивного момента.

### *Приложение* **Реальность математического**

Как мы могли видеть, математика состоит из суждений, относящихся к чему-то такому, что реально в силу постулирования. Тогда возникает неизбежный вопрос: что такое само постулирование математического реального? До сих пор мы говорили о том, что постулирование есть постулирование реальности; теперь мы задаемся вопросом о том, в чем заключается само это постулирование. От этого зависит, какой вид реальности присущ математическому.

Говоря негативно, реальность математического не тождест-

венна, например, реальности этого камня, потому что камень есть нечто реальное в самом себе, как таковом. Напротив, пространство не является реальным само по себе, как таковое, но от этого не перестает быть реальным. Дело в том, что, как мы уже подробно показали, реальность и содержание — не одно и то же. В дифференциальной актуализации реального момент формальности, свойственный реальности поля, формально отличен от момента содержания; тем не менее, эта формальность всегда остается физической реальностью. Одна и та же формальность реальности способна давать приют разным содержаниям — не только одновременно, но и последовательно. Так, если этот камень изменит цвет, изменится и содержание схватывания, но его момент реальности останется численно тем же самым. Отсюда понятно, что в этих условиях физическая реальность «как таковая» есть момент, который не обязательно связан вот с этим конкретным содержанием. В самом деле, полевая реальность, как мы видели, представляет собой некое автономизированное «само по себе». Это не пучина, в которую погружены вещи, а просто полевой момент, свойственный формальности реальности всякой реальной вещи; и мы только что видели, что, сообразно этому моменту, всякая реальная вещь есть нечто большее, чем то, что она есть в силу своего содержания. Этот момент «большого» и составляет реальность «как таковую». Поэтому реальность «как таковая» — это физический, а не просто концептуальный момент: именно потому, что она есть «большее», она может не быть привязанной к вот этому конкретному содержанию, то есть может иметь и другое содержание. В таких условиях 1) «большее» пребывает *актуализированным* в концептах, в простых схватываниях; 2) в таком случае эти концепты пребывают *реализованными* как содержание «большого». Единством этих двух моментов выступает, как мы видели, ирреальный объект, выраженный в «было бы». Так вот, когда постулируется, что объект «таков», это значит, что в *постулировании* совершился переход от «было бы» к «есть». Мы имеем реальность «как таковую», актуализированную в постижении, и, кроме того, имеем реализацию постигнутого — но реализованного в качестве свободной вещи. Свободная вещь — это физическая

реальность, обладающая постулированным содержанием. Таковы математические объекты: реальные объекты, сконструированные в физическом моменте полевой реальности «как таковой». Той самой реальности, сообразно которой реальны такие вещи, как вот этот камень. Момент реальности в обоих случаях идентичен; что не идентично, так это его содержание и модус его реальности. Камень обладает реальностью сам по себе, как таковой, в то время как окружность обладает реальностью только через постулирование. Тем не менее, сам момент реальности идентичен. Реальность математических объектов заключена в «большем» — в том самом «большем», которое свойственно всякой реальной вещи в самой себе, как таковой. Именно потому, что она есть «большее», эта реальность открывается тому, чтобы принять свободное содержание в постулировании. Каким образом математические объекты сконструированы в своем постулировании, я вскоре скажу.

Теперь же я непременно должен напомнить о том, о чем уже говорил в первой части книги: реальность — не синоним существования. Существование и меты принадлежат только к содержанию реального; напротив, формальность реальности состоит в том, что это экзистенциальное содержание и эти меты таковы «сами по себе». Существование, которое не подобало бы существующему как «самому по себе», делало бы его не реальным, но призрачным. Повторяю: существование и меты принадлежат только к содержанию реального. Так вот, момент полевой реальности есть момент формальности автономизированного «самого по себе», когда вещи схватываются среди других вещей. Иными словами, момент реальности оказывается в таком случае *областью реальности*: областью в строгом и точном физическом смысле. Полевая реальность «как таковая» «физична», однако формально она не является существующей. Разумеется, если бы содержание не было существующим, схваченное не было бы реальным; но оно не было бы реальным и в том случае, если бы не обладало вот этими определенными метами. Иначе говоря, нет реальности без содержания (экзистенциального содержания и содержания мет). Дело, однако, в том, что имеется «полевая реальность», полевое «само по себе», но без *вот этого определенного* содержания, то есть без вот

этих определенных мет и без определенного существования. Полевой момент есть «само по себе», но оно есть в такой форме, что «свое» этого «самого по себе» остается свободным. Остаются свободными как меты, так и их существование; однако «само по себе» *сохраняется* как формальный момент реальности. Невозможность того, чтобы в отсутствие существования отсутствовала реальность, не означает, что реальность есть существование. Эта невозможность означает только одно: поскольку «реальность» есть некая формальность, не может быть «самого по себе» помимо некоторого содержания мет и содержания существования. Эти меты и это существование суть то, что постулируется в постулатах применительно к реальности: меты и существование реализуются исключительно через постулирование в реальности «как таковой». Поэтому меты, или свойства, равно как их существование, суть постулированные меты и существование: они реальны только в силу свободного постулирования в реальности «как таковой», в «самом по себе». Добавлю для большей ясности, что, когда в математике формулируется какая-нибудь теорема существования (например, существования корня во всяком алгебраическом уравнении, или интеграла в обычном дифференциальном уравнении, или несуществования алгебраического уравнения, которое имело бы корнем число  $e$ ), то существование означает здесь просто реализацию одной меты в силу реализации других мет. Поскольку простая реализация этих мет подразумевает постулированное существование, простая реализация содержания есть то, что с полным основанием называется математическим существованием. Это всегда вопрос реализации, но отнюдь не в смысле тождества реальности и физического существования, взятых в самих себе, как таковых.

В заключение скажем: совершаемая в постижении актуализация реальности «как таковой» оставляет свободным ее содержание. И тогда постулируемое постулатом есть тот факт, что вот это определенное содержание (например, эвклидов параллелизм или не-архимедова топология), взятое как в своих метях, так и в своем существовании, реализуется в реальности «как таковой», в «большем», в той самой физической реальности, сообразно которой реален вот этот камень. Реализованное таким образом содер-

жание представляет собой, как было сказано, «свободную вещь». Геометрическое пространство реально той же самой реальностью, сообразно которой реален этот камень. Это не голое понятие, а свободно реализованная реальность: свободная — но реальная, реальная — но свободная. Следовательно, в таком постулировании постулируется, что реальность «как таковая» реализуется вот в таком содержании: постулируется вот эта реализация.

Математический способ такой реализации есть то, что я называю здесь конструированием. Геометрическое пространство представляет собой не систему объективных понятий: эти объективные понятия *реализуются в конструировании* посредством постулирования. Конструирование состоит не только в том, чтобы превращать нечто в интенциональный и ирреальный термин (тогда речь бы шла просто о содержании), но в том, чтобы проецировать это ирреальное, заключенное в понятии, в концепте, на реальность «как таковую» «сообразно концептам». Поэтому конструирование есть модус реализации: оно означает реализовывать сообразно концептам.

Здесь, в этой идее конструирования, нужно избегать смешения двух возможных смыслов: конструирования в смысле Гёделя и конструирования в смысле Брауэра.

Гёдель называет конструкцией множество, которое порождается повторяющимся применением некоторых операций, аксиоматически *определенных* в аксиомах Цермело-Френкеля. Сущностно важно подчеркнуть: речь идет об операциях, которые «определены» сами по себе, а не о процедуре их выполнения. Эти множества Гёдель назвал *конструируемыми*. Его ученик Коген (1963) опирался на неконструируемые (в этом смысле) множества. В самом деле, элементы всякого множества обладают двумя классами свойств. Одни — *видовые*, соответствующие операциональным постулатам и аксиомам, о которых я только что говорил. Другие свойства — скорее *родовые*; в соответствии с ними при образовании множеств остаются неопределенными видовые свойства, которые «будут вынуждать» родовые свойства к видовому определению. Полученные таким образом множества, обладающие чисто родовыми свойствами, по определению *не сконс-*

*трудоустроены*. Коген опирается (в своем сенсационном открытии ложности гипотезы множеств Кантора) на эти неконструируемые множества. Это по видимости противоречит моему утверждению, что все математическое сконструировано. Тем не менее, противоречие это — кажущееся, ибо то, что я здесь называю конструированием, есть нечто иное. Во-первых, конструируемое у Гёделя и Когена — это, по сути дела, *объективный концепт*, видовой или родовой. Напротив, то конструирование, о котором говорю я, есть *реализация* перед моим интеллектом концепта, который уже объективно сконструирован (независимо от того, конструируем мы или нет). И в этом смысле сама реализация может и должна называться конструированием. Стало быть, речь идет совсем о другом, нежели конструирование в смысле Гёделя и Когена. И конструируемые, и неконструируемые множества равно сконструированы, в смысле их реализации перед моим интеллектом. Во-вторых, эта реализация означает конструирование ее содержания в физической реальности, интеллектуально свободную реализацию в физической реальности «как таковой»: это именно постулирование. И это постулированное таким образом конструирование есть конструирование содержания в физической реальности. Множества Гёделя и Когена сконструированы (в моем понимании конструирования) в физической реальности. В таком случае само конструирование формально относится не к концептам, является не «концептуальным» конструированием. Оно представляет собой реализацию в физической реальности «как таковой», но «сообразно концептам»: две совершенно разные вещи! И в этом смысле любой математический объект сконструирован по способу постулирования. Именно поэтому сконструированный таким образом объект есть в строгом смысле реальность, которая может обладать «своими», «собственными» свойствами или метами, а не только свойствами, «дедущированными» из аксиом и постулатов. Речь идет не о дедущированных свойствах, а о свойствах, которые формально уже заключены в объекте. Математические объекты обладают свойствами «сами по себе»; другими словами, они реальны. Дело в том, что реальный объект, путем постулирования реализованный сообразно концептам, обладает в силу своей реал-

лизованности бóльшим числом мет или свойств, чем те, которые были определены при его постулировании. Поэтому, и только поэтому он порождает проблемы, которые не разрешимы в конечной системе аксиом и постулатов, определивших его реализацию. Сконструированное в реальности «как таковой» есть в силу своей реализованности нечто большее, чем постулируемое при его реализации. Именно до этих пределов, на мой взгляд, простирается радиус действия теоремы Гёделя. Речь идет не о внутреннем ограничении аксиоматических утверждений, постулированных в качестве утверждений, как обычно интерпретируют эту теорему. Речь идет о том, что она обнажает перед интеллектом характер реальности того, что было сконструировано сообразно указанным аксиомам и постулатам. Стало быть, дело не во внутренней недостаточности системы постулатов, а в радикальной изначальности сконструированного — именно потому, что оно реально: оно есть реальность, которая не исчерпывается тем, что относительно нее постулировалось. Такой объект не является реальной вещью в самой себе, как таковой, в том смысле, в каком реален этот камень. Но он не сводится и к тому, что только «было бы реальным»: он «есть» как «реальный» в постулировании и конструировании. Таков, на мой взгляд, смысл теоремы Гёделя. Таким образом, суждения математики — это суждения о чем-то реальном, суждения о «постулированном реальном». Это суждения не о «возможном сущем», а о «постулированной реальности».

Стало быть, эта концепция сконструированной математической реальности не является формалистским аксиоматизмом; но она также не является, даже отдаленно, тем, что представляли как строгую противоположность такому аксиоматизму: интуиционизмом, и, прежде всего, интуиционизмом Брауэра. Это — другое понимание конструирования, которого надлежит избегать в данном вопросе. С точки зрения интуиционизма, заниматься математическим конструированием — не то же самое, что давать дефиниции и выстраивать понятия. Интуиционизм отбрасывает ту мысль, что математика опирается на логику; доказательство, взывающее к логическому принципу *исключенного третьего*, не является для Брауэра математическим доказательством. Математика — не сис-

тема *определенных* понятий и операций. Чтобы быть математической, операция должна быть *выполненной* операцией, а значит, состоять из конечного числа шагов. Разумеется, математика занимается не только конечными множествами; она также занимается, например, бесконечными десятичными дробями, образующими реальное число. Правда, математика не в состоянии фактически выполнить все операции, необходимые для получения иррационального числа, потому что количество шагов в таком случае было бы бесконечным. Но может существовать и действительно существует закон или правило выполнения операций «неопределенное число раз». Итак, предметом математики, с этой точки зрения, должны быть конечные множества как термин операций, выполняемых в отношении этих множеств. Интуиционизм — это радикальный финитизм. Именно поэтому большинство математиков отвергли идею Брауэра, несмотря на его гениальный вклад в топологию, потому что ампутация актуально бесконечного означала бы для них уничтожение огромной части математического здания. Нам говорят, что если бы Брауэр был последователен по отношению к собственным исходным положениям, он был бы вынужден признать недействительной значительную часть математического анализа. Но мы не будем заниматься этой стороной вопроса; для нашей проблемы самое главное заключается в том, что интуиционизм претендует быть противоположностью формалистского аксиоматизма, когда аксиоматическим дефинициям противопоставляет выполненные операции. По сути дела, это равнозначно той идее Кронекера, согласно которой Бог сотворил целое число, а все остальное сотворили люди. Целое число — это данные интуиции, а значит, конструирование в конечном счете сводится к исчислению данного. Одних дефиниций недостаточно.

Но эта концепция неприемлема, потому что ни множества, сколь бы конечными они ни были, ни выполненные операции, на которых основывается радикальный характер того, то я понимаю под математическим конструированием, не являются формально интуитивными.

Во-первых, конечное множество Брауэра не является интуитивным. Оставляя до другого места в книге проблемы, которые

ставит перед нами интуиция, скажем уже сейчас, что интуиция — это «в́идение» чего-то такого, что дано непосредственно, прямо, унитарно. В интуиции я имею дело с качественным и количественным разнообразием данного, но никогда не имею дела с множеством. Не существует интуитивных множеств в строгом смысле слова. Потому что для того, чтобы иметь множество, я должен, так сказать, рассмотреть порознь моменты интуитивного разнообразия как «элементы» множества: только в таком случае их единство составит в множество. Математическое множество всегда представляет собой множество элементов, и только множество элементов. Но в таком случае очевидно, что ни одно множество, пусть даже конечное, не является интуитивным: ведь интуиция дает нам всегда лишь *«разнообразие моментов»*, и никогда — *«множество элементов»*. Чтобы иметь множество, нужен позднейший акт постижения, превращающий моменты в элементы. Стало быть, нужно конструирование. Так называемое конечное множество, якобы данное в интуиции, есть не что иное, как приложение уже сконструированного интеллектом множества к разнообразию данного. Это приложение представляет собой именно постулирование: постулируется, что данное разрешается в некоторое множество. Следовательно, математику Брауэра нельзя в строгом смысле назвать интуиционистской. Множество Брауэра не является интуитивным; оно представляет собой объективное содержание понятия множества, «прилагаемое» к интуитивному.

Во-вторых, само конструирование множества отнюдь не является в корне системой выполненных операций. Я говорю: «в корне», потому что выполнение операций не есть то, что я изначально назвал конструированием. Конечное множество есть содержание объективных понятий; поэтому операции, производимые над этим содержанием, могут быть сколь угодно выполненными, но выполненными всегда над объективными содержаниями понятий. Будь они конечными или нет, те множества, которыми занимается математика Брауэра, и производимые над ними операции суть концептуальные множества и концептуальные операции. И поэтому, на мой взгляд, они недостаточны для того, чтобы служить основанием математики: ведь математика имеет дело не с

«объективными понятиями», а с «вещами, которые таковы». Я понимаю под конструированием нечто иное. Это, несомненно, не конструирование объективных понятий посредством чистой дефиниции, но и не ряд выполненных операций в смысле Брауэра, потому что эти брауэровские операции, повторяю, суть операции, производимые над объективными понятиями. И в этом пункте математика Брауэра не отличается от математики Гёделя и Коге-на. Я же имею в виду, что конструировать означает не выполнять объективные операции, а проецировать это объективное содержание на физическую реальность «как таковую», находящуюся перед моим интеллектом. А эта реальность дана не в интуиции, а в первичном схватывании реальности: дана во впечатлении. Поскольку эта реальность не имеет детерминированного содержания, я могу свободно проецировать на нее содержание того, что было объективно сконструировано посредством операций. Математическое конструирование есть именно такое проецирование, а не операция. Пусть математический объект конечен, пусть операция, объективно производящая его содержание, будет выполненной, он, тем не менее, обладает радикальной собственной реальностью, физической реальностью, почувствованной во впечатлении, в первичном схватывании. Это и есть конструирование. Конечное множество Брауэра не только не является интуитивным, но к тому же представляет собой результат двойного постулирования: постулата о том, что к интуитивно данному приложимо множество элементов, и постулата о том, что реальности «как таковой» сообщается содержание (операционально сконструированного) объективного понятия множества. Математический объект не есть предмет интуиции: он схватывается в первичном схватывании, а это, как мы увидим, две совершенно разные вещи. Свободное творение, проецируемое на это двойное постулирование, внутренне и формально является чувствующим. Только чувствующий интеллект способен, например, не чувствуя содержания некоторого непрерывного множества, то есть множества иррациональных чисел, тем не менее, свободно реализовать это содержание (конципированное посредством чистых дефиниций или выполненных операций) по способу чувствования. Пусть математический объ-

ект конечен, и пусть производящая его операция будет выполненной, он, повторяю, обладает собственной реальностью, физической реальностью, почувствованной во впечатлении, в первичном схватывании. Это и есть его конструирование.

В конечном счете, быть сконструированным означает: 1) не быть *определенным*, в смысле Гёделя и Когена; 2) не быть *выполненным*, в смысле Брауэра. Противостояние между формалистским аксиоматизмом и интуиционизмом есть внутренняя проблема математики и, как таковая, не принадлежит к компетенции философии. Проблема философии — в том, чтобы концептуализировать реальность математического. И с этой точки зрения формалистский аксиоматизм и интуиционизм не противостоят друг другу, потому что и то, и другое заключается в определении объективных содержаний понятий. Так вот, конструировать означает нечто иное: это значит творить, свободно проецировать на физическую реальность «как таковую» содержание «сообразно концептам». Постулировать означает постулировать реальность. Без такого первичного и радикального конструирования и постулирования были бы невозможны ни аксиомы Цермело-Френкеля и множества Когена, ни интуиционизм Брауэра.

Следовательно, математическое конструирование всегда представляет собой акт чувствующего интеллекта. И, следовательно, математический объект обладает постулированной реальностью. Это не объективное понятие реальности, а *реальность в понятии*. Повторяю: это сама реальность всякой реальной вещи, схваченная по способу чувствования, но обладающая содержанием, свободно сконструированным в этой реальности «сообразно концептам». Еще раз: постулированное — это не логические истины и не выполненные операции, а содержание реального (уже определенно-го или выполненного), принимаемое им в конструировании и через постулируемое конструирование. Математический объект не сконструирован постулатами. То, что определяется постулатами, есть «конструирование» перед лицом интеллекта: конструирование того, реализация чего постулируется и через это постулирование обретает реальность.

Математические объекты суть «реальные объекты», объекты в

реальности — в той же самой реальности, в какой пребывают камни или небесные тела. Разница лишь в том, что математические объекты сконструированы в своем содержании посредством постулирования. Камень — это реальность в самой себе, как таковой; геометрическое пространство или иррациональное число — это свободно постулированная реальность. Математический объект принято называть «идеальным объектом». Но идеальных объектов не существует; математические объекты реальны. Я вновь повторяю: это не значит, что математические объекты существуют так, как существуют камни; но различие между теми и другими затрагивает только содержание, которое в первом случае дано, а во втором — свободно постулировано в реальности. Поэтому математические объекты обладают не идеальным, а постулированным существованием: постулированным — но в реальности «как таковой». Их содержание 1) сконструировано и 2) сконструировано «сообразно концептам». То, что весьма неадекватно называют идеальным, есть реальное, сконструированное сообразно концептам. Как существование, так и свойства этих объектов сконструированы, посредством постулирования, в реальности «как таковой». Поэтому математический объект реален отнюдь не только в силу своей определенности или выполненности. Но, с другой стороны, он не реален в самом себе, как таковом, — так, как реальны вещи, схваченные в чувственном впечатлении. Он представляет собой нечто реальное в силу постулирования, через которое реализуется содержание (меты и существование), свободно определяемое благодаря такому постулированию.

Поскольку момент реальности есть не что иное, как то «большее», которое свойственно всякой реальной вещи, оказывается, что любой математический объект вписан в формальность реальности, данной во впечатлении. Другими словами, он представляет собою термин чувствующего постижения. Речь идет не о том, что, скажем, геометрическое пространство или иррациональное число чувственно воспринимаются так же, как воспринимается цвет: разумеется, эти объекты *нечувственны*. Речь идет о том, что способ постижения иррационального числа или геометрического пространства является *чувствующим*. И это так потому, что:

1) они мыслятся по способу постулирования в поле реальности, то есть в формальности, данной во впечатлении реальности; 2) само их конституирование есть не просто концептуализация, но реализация, то есть нечто осуществляемое по способу чувствования. Не чувствуя математического, невозможно конституировать математику. Именно здесь пролегает различие между чувственным постижением и постижением чувствующим, о котором я столь пространно рассуждал в первой части этой книги. Чувственный интеллект мыслит, опираясь на чувства; чувствующий интеллект мыслит по способу чувствования всё — как чувственное, так и нечувственное. Математический объект реален как обладающий содержанием, свободно сконструированным в физической реальности, данной во впечатлении; и это конструирование есть постулирование.

Сама математическая наука сформулировала, среди прочего, две теоремы, суть которых, на мой взгляд, состоит именно в утверждении предшествования реальности по отношению к истине. Теорема Гёделя, согласно которой сконструированное посредством постулирования обладает «само по себе» бóльшим числом свойств, нежели было формально постулировано, утверждает, как мне кажется, что постулированное сначала является реальностью, и только потом — истиной. Другая — теорема Когена (назовем так неканторовскую теорию множеств): множества — это не только системы элементов, определенных посредством точного постулирования. Прежде всего, они суть множества, которые Коген называет родовыми и которые, по мой взгляд, не являются родовыми, а представляют собой просто реализацию множества, помимо его специфических качеств, определяемых постулированием. Сами постулированные свойства оказываются в таком случае сначала реальными, и только потом — истинными. Видовая определенность предстает здесь не как логическое отличие, а как реальная детерминация. Это — реальность множества, предшествующая аксиоматической постулированной истине. Как мне кажется, именно в этом заключается сущностный смысл теорем Гёделя и Когена: предшествование в математике реального перед истинным.

## 2. Что мы судим

Во всяком суждении, как мы видели, мы судим о реальной вещи, причем судим о ней в реальности «как таковой». Я говорил о том, что утверждение представляет собой двойственное постижение, потому что одна и та же реальная вещь постигается дважды: один раз — как то, о чем мы судим, и второй раз — как то, что о ней утверждается. Эта двойственность утвердительного постижения имеет своим основанием более глубокое измерение. Поскольку всякая реальная вещь заключает в себе индивидуальный момент и момент полевой, постольку, когда она постигается «среди» других реальных вещей, эти два момента оказываются дифференцированными и некоторым образом дистанцированными. Речь идет об измерении двойственности самого постигаемого. То, что вталкивает и помещает нас в поле реальности «как таковой», есть именно первичное схватывание реальности того, о чем мы судим. Именно в этом поле разворачивается движение постижения. То, о чем мы нечто утверждаем в этом движении, есть сама реальная вещь, уже схваченная в первичном схватывании реальности. То, в чем движется утверждение, есть реальность «как таковая» (т. е. среда утверждения). Вопреки тому, как это обычно говорят, судить не значит утверждать реальность «как таковую»; судить — значит утверждать нечто «в» реальности. До суждения и в качестве условия суждения мы уже интеллектуально пребываем в реальности «как таковой». Функция реальности «как таковой» — не в том, чтобы служить конститутивной частью самого суждения: ведь реальность «как таковая» тоже составляет, как мы видели, момент простого схватывания. Реальность «как таковая» предшествует любому движению постижения — как простого схватывания, так и утверждения. Стало быть, она представляет собой не коррелят утверждения, а формальность любого умного схватывания, является ли оно судящим или нет. Судящее постижение — это умное движение, и это умное движение в реальности «как таковой» есть «реализация». Когда мы судим, то реальность «как таковая» реализуется в уже схваченной реальной вещи; другими словами, мы судим о завершении реальности «как таковой» в этой вещи: о том, что реально. Так вот, благодаря этому реальность «как таковая»

воссоединяется — в известном смысле вопреки любому дистанцированию — с реальной вещью, с ее индивидуальной формальностью реальности. Поэтому такое воссоединение представляет собой *формальное* утверждение единства между индивидуальным и полевым моментами. И это формальное единство есть именно то, чем вещь, уже схваченная как реальная, является «в реальности»: ее «это», «как», «что». Поэтому мы судим о том, что реальная вещь, уже схваченная как реальная, представляет собой в реальности. Судить означает утверждать то, что есть в реальности вещь, уже схваченная как реальная.

Исходя из этого, взглянемся внимательнее в эту утвердительную интенцию суждения. Я говорю: то, что утверждается, есть реализация (чего-либо просто схваченного) в реальной вещи как таковой, — другими словами, оно есть обращение к реальной вещи в реальности «как таковой». Но реальность «как таковая» представляет собою то, во что мы входим в ретракции в результате простого постижения, когда нас вталкивает туда реальная вещь, уже схваченная в первичном постижении. Поэтому реальности «как таковой» присуще все то ирреальное содержание, которое свойственно схваченному в простом схватывании. Поэтому реализация в реальной вещи есть реализация в ней того, что схвачено в простом схватывании как реальное. То, что реальная вещь есть «в реальности», выражено реализацией простого схватывания в реальной вещи.

То, что неудачно называют «субъектом» суждения, есть то реальное, о котором мы судим. В собственном смысле это не «субъект», а «объект» суждения. То, о чем мы судим, — это реализация простого схватывания в объекте, то есть в реальном. Стало быть, судить означает не приписывать одно понятие другому, а реализовывать концепт, фиктум или перцепт реальной вещи, которая уже схвачена как реальная в первичном схватывании. Утверждение — это фаза умного движения, противоположная ретракции. В ретракции мы движемся внутри данного реального к ирреальному, схваченному в простом схватывании: к тому, чем реальная вещь «была бы» в реальности. В утверждении мы движемся от того, чем вещь «была бы», к тому, что она «есть». Теперь речь идет не

о реализации в конструктивном постулировании, а о реализации простого схватывания как такового в первичном схватывании. Такая реализация и есть суждение. Например, судить не означает схватывать, что эта вещь, которую мы называем человеком, реальна; и не означает схватывать, что такое человек (это было бы то же самое, что схватывать, чем «была бы» эта вещь»). Судить означает утверждать, что то, чем «был бы» человек, действительно реализовано в этой реальной вещи, которую мы называем человеком; другими словами, что эта реальная вещь, называемая человеком, есть в реальности то, что мы понимаем под человеком. И это не тавтология. Потому что понятие человека не однозначно, а зависит от того свободно выбранного концепта, из которого мы исходим, пытаюсь помыслить человека. Вовсе не одно и то же — исходить ли из зоологической иерархии или из способности изготавливать орудия труда (например, у австралопитека или у *homo habilis*), из социальной организации, из модусов и форм реального, и т. д. Отсюда следует, что, поскольку то, чем в реальности является вещь, именуемая человеком, представляет собой реализацию концепта, она в каждом случае заново постигается в отношении к первичному схватыванию реальности.

Любое утверждение есть динамичное постижение, обратное движению дистанцирования. Оно есть постижение того, что уже схвачено в первичном схватывании, — движение, протекающее в реальности «как таковой»; и завершается оно постижением того, что есть в реальности то нечто, которое мы уже постигли как реальное.

Этим проясняются два пункта. Во-первых, реальный мир, то есть система реальных вещей как таковых, вовсе не есть система того, что утверждается истинными суждениями. Система реальных вещей, взятых в качестве реальных, состоит не в том, чтобы служить коррелятом утверждений, а в том, что она есть именно система, постигаемая мною в первичных схватываниях реальности: система, данная в этих схватываниях. Реальность всегда предшествует утверждению. Во-вторых, утверждение как таковое есть растяженное и обращенное постижение реального из поля реальности.

Такая структура делает суждение сущностно зависимым от формы, в какой первичное схватывание становится термином утверждения. Тот способ, каким первичное схватывание конституируется в качестве термина суждения, я называю формой утверждения. Рассмотрев, что такое утверждение, мы теперь зададимся вопросом о том, каковы формы утверждения как такового.

## § 2. *Формы утверждения*

Говоря о формах суждения, я не имею в виду классическое членение суждений с точки зрения качества, количества, отношения или модальности: членение, канонизированное Кантом. Дело в том, что все эти типы суждений суть формы одной и той же разновидности суждения — а именно, суждения как предикации. Так вот, суждение как таковое — это не предикация. Существуют, как мы увидим, и такие формы суждения, которые строго до-предикативны. В предикативном суждении то, о чем мы судим, выполняет вполне определенную роль: оно служит субъектом суждения. Но это не единственная и даже не главная функция той реальности, о которой мы судим. Я называю здесь формой суждения множество суждений, взятое с точки зрения функции, которую выполняет в них то, о чем мы судим, — то есть различные формы, сообразно которым уже схваченная вещь выступает термином утвердительного постижения. Предикативная функция — лишь одна из них. Но есть и другие функции. Существуют суждения, в которых вещь, о которой мы судим, подлежит утверждению — но не как его субъект; таковы суждения пропозициональные, но до-предикативные. А есть и такие суждения, в которых вещь, о которой мы судим, не подвергнута суждению и даже не подлежит ему, а лишь поставлена перед ним. В таких суждениях утверждение не только до-предикативно, но и до-пропозиционально: это чисто позициональные суждения. Каждая из этих форм опирается на предыдущую: пропозициональное утверждение опирается на позициональное, а предикативное утверждение опирается на пропозициональное. Какова же структура этих трех форм утверждения?

1. Суждение — это прежде всего то, что я называю *позициональ-*

*ным утверждением.* Начнем с нескольких примеров. Я открываю окно и восклицаю: «Огонь!», или просто говорю: «идет дождь», «светит солнце», и т. д. Здесь имеет место нечто схваченное в первичном схватывании реальности: то, что я схватываю, открывая окно. И я схватываю его во всех его метях. Это схваченное нечто я схватываю в первичном схватывании, схватываю как нечто реальное, во всем богатстве и разнообразии его мет, — но не постигая при этом того, что оно есть «в реальности». Постигать это нечто как огонь, дождь и т. д., — это и есть утверждение, свойственное суждению: то, что это схваченное есть в реальности. Взятые как чистые имена, эти имена суть простые схватывания (перцепты, фиктумы или концепты). Но вкуче с коннотацией утверждения они выражают тот факт, что схваченное мною в простом схватывании реализуется в том, что было мною схвачено в первичном схватывании. А это и есть то, чем оно является в реальности. Если бы не было простых схватываний, не было бы и суждения; я не смог бы сказать: «Огонь!». У меня было бы лишь первичное схватывание этой огненной реальности, которую я схватываю в первичном схватывании, открыв окно, но не зная, что она представляет собой в реальности. В этом смысле я называю такое утверждение позициональным, потому что вещь, о которой я сужу, не схвачена предварительно в определяющем ее простом схватывании, как это происходит в других формах суждения. Если я говорю, что огонь жжет, то субъект уже определен в качестве огня в предварительном простом схватывании. Но когда я восклицаю: «Огонь!», то схваченное мною не постигнуто прежде как огонь; именно поэтому то, что я вижу, открыв окно, не запечатлено никаким *предварительным* именованием. Ведь любое именование будет именованием чего-то, что уже схвачено в простом схватывании; в данном же случае схваченное при открытии окна будет термином первичного постижения реальности — но термином неопределенным, не имеющим предварительного именования. В любом суждении первичное схватывание того, о чем мы судим, предшествует самому суждению. Но это не значит, что такая реальная вещь уже предварительно определена благодаря предшествующему простому схватыванию. В позициональном суждении

реальное еще не определено простым схватыванием: имеется лишь одно простое схватывание — схватывание огня, образующее часть предиката, а не субъекта; и его реализация утверждается, так сказать, на голом месте, в самом общем виде. Поэтому я называю такое суждение позициональным. С одной стороны, в нем имеется первичное схватывание реальности, но без именованности. С другой стороны, имеется именование. Позициональное суждение есть не что иное, как опознание в том, что имеет место в реальности, того, что было предварительно схвачено. Именно поэтому я имею в нем не два именованности, как в других типах суждения (одно — того, что я вижу, и другое — того, что я утверждаю как реализованное в том, что я вижу). Здесь есть только одно именование, причем именованное полагается в качестве реальности. Здесь имеет место лишь одно: тотальная, глобальная реализация этого единственного простого схватывания в первичном схватывании реальности. Если не слишком настаивать на строгости формулировок, здесь перед нами тождество, или отождествление, с простым схватыванием, — или же, если подходить со стороны простого схватывания, целостная реализация этого схватывания в реальном. Повторяю: я не говорю, что «это есть огонь». Я говорю просто: «Огонь!». Позициональное суждение — это в некотором смысле не именованность, а именуемое [denominativa] утверждение реального, схваченного в его тотальности. Сказав: «Огонь!», я, несомненно, обладаю простым схватыванием; в противном случае я не мог бы произнести: «Огонь!». Но то, что я вижу, открыв окно, поставлено прямо передо мной как глобальная реализация этого простого схватывания, не будучи предварительно определенным в другом простом схватывании. Здесь функция реальной вещи, о которой я сужу, заключается в том, чтобы быть «положенной», дабы я именовал, то есть опознал, ее в качестве реальной.

2. Я настаиваю на том, что это — утверждение, а не первичное схватывание реальности. В первичном схватывании реальности мы имеем лишь схваченное реальное, и это реальное немедленно наполняет собою поле реальности «как таковой». А в позициональном суждении это реальное постигается как реализация чего-то, что уже схвачено в простом схватывании: как реализация огня.

Мы постигаем схваченное окружным путем, *отождествляя* его с тем, что представляет собой, к примеру, огонь как схваченный в простом схватывании. Первичное схватывание реальности непосредственно, и поэтому оно есть нечто большее, чем суждение: оно есть схватывание реальной вещи в себе самой, как таковой, поскольку она реальна, — без необходимости утверждать, без необходимости судить. В позициональном суждении, напротив, реальное постигается как реализация огня, или дождя, и т. д. В таком постижении то, что утверждается, есть именно то, чем в реальности является схватываемое нами как реальное, когда мы открываем окно. В таком «полагании» всецелое схваченное реальное «полагается» как реализация. Именно поэтому я называю такое полагание позициональным суждением. Утвердительный момент этого суждения выражается не новым именем, а *тем же самым именем* существительным с добавлением утвердительной коннотации. И эта коннотация выражается в интонации — например, в восклицательной интонации. Напротив, в первичном схватывании реальности нет никакого имени, есть только чистое схватывание реальности реального. Стало быть, позициональное суждение не только до-предикативно, но и, как будет сказано строкой ниже, до-пропозиционально: схваченное реальное не есть субъект суждения, но и не предложено суждению: оно просто «положено».

2. Есть и другая форма суждения: *пропозициональное суждение*. В нем уже схваченное реальное схвачено не просто как реальное, но как нечто, что, со своей стороны, уже определено исходя из простого схватывания. К примеру, то, о чем мы судим, есть А. Это А есть нечто такое, что я схватываю не только как реальное, но и как нечто, что уже есть А. Поэтому такое А, становясь термином утверждения, не просто «положено» в суждении, но «предложено» ему, то есть уже положено «как реальность» для *позднейшего* *полагания* того, чем оно является «в реальности». Предложенность есть особая форма положенности. Это и есть пропозициональное суждение. Сейчас я это объясню.

Возьмем в качестве отправной точки несколько банальных примеров: «порча наилучшего — наихудшая» (*corruptio optimi pessima*); «все превосходное редко» (*omnia praeclara, rara*); «все

люди одинаковы»; «женщина всегда непостоянна и изменчива» (*varium et mutabile semper femina*); «горбатого могила исправит»; «для правды времени не жалко»; «это моя роль»; «Ты единственный Святой, единственный Господь»; «Ты, Боже мой»; «Ты, Господи».

Во всех этих восклицаниях заключено некое А, которое уже положено в качестве реального, — но не просто реального, а уже определенного в предварительном простом схватывании: порча наилучшего, превосходное, женщина, Ты, и т. д. Утверждение, однако, конституируется в В — или, если угодно, в А, но не как в чисто реальном, а как в реализации простого схватывания В: наихудшая, Боже мой, непостоянна, все одинаковы, и т. д.

В таком утверждении утверждаемому отчетливо присущи два момента. Первый — момент пред-ложенного А. Этот момент не только реален, но его реальность уже определена и предложена как термин позднейшего полагания. Второй момент — то, что утверждается об этой реальной вещи, то есть момент В. Само по себе В не есть нечто реальное; в первом приближении оно есть простое ирреальное схватывание. Но поскольку В представляет собой детерминацию чего-то реального, то есть А, постольку оказывается, что В реализуется в А и через А, — или, что то же самое, что реальность А положена не в самой себе (коль скоро она положена как нечто уже реальное), а в качестве В. Поэтому, повторяю, такое полагание про-позиционально. Что же представляет собой такое полагание В в А? Вот существенный вопрос.

Разумеется, это не «позициональное» полагание в объясненном выше смысле, потому что, если бы оно было позициональным полаганием, то утверждаемое было бы двумя реальностями — реальностью А «и» реальностью В, а не «одной» реальностью, то есть не реальностью А как В. Но это и не «атрибутивное» полагание: я ведь не утверждаю, что А «есть» В. Пропозициональное суждение до-предикативно. Сила утверждения здесь вовсе не обращается на нечто атрибутируемое А. Безусловно, А и В не тождественны. Но:

а) В «основывается» на А: оно не атрибутируется этому А извне, но принадлежит А способом, который, так сказать, внутренне свойствен самому А.

б) Это основание формально: то, что выступает основанием В,

есть «характеристика» самого А — его, так сказать, конституциональная характеристика. Я не просто утверждаю, что женщина непостоянна, но что она непостоянна в силу своей характеристики как женщины. Здесь слово «характеристика» обладает намеренно размытой коннотацией. Характеристика соотносится не с реальностью как таковой, как если бы она была ее природой, или сущностью, а с реальностью как схваченной в первичном схватывании.

с) Это В не только внутренне определено реальностью А: сама определенность, то есть В, тоже обладает реальностью — но «в самой реальности А». Речь идет не только о том, что изменчивость определяется собственной характеристикой женщины, но и о том, что определяемое, то есть изменчивость, есть момент самой женской реальности: В есть момент реальности А.

Стало быть, реальность А включает в себя, *в силу своей собственной характеристики*, реальность В: вот то, что утверждается в пропозициональном суждении. Именно единство этих трех моментов — основываться на А, основываться на характеристике А, быть моментом самой реальности А, — и есть то, что я называю *комплексным единством*: «АВ». Это не атрибутивное, а комплексное единство. И это единство есть то, что А представляет собой «в реальности».

Отсюда берут начало две части такого утверждения. Прежде всего, имеется то, что утверждается. Здесь то, что утверждается, — не вещь; другими словами, утверждаются не А и не В (А не утверждается, а предполагается в своей определенности), а комплексное единство «АВ». Вторая часть — это само утверждение. В качестве утверждения оно состоит в том, что комплексное единство полагается в реальности «как таковой». Это единство и есть то, что утверждается как реальное, — или, лучше сказать, это единство и есть то, что представляет собой А в реальности: А в реальности есть не просто «А», но «АВ». *Intentum* оказывается здесь модифицированным дважды. Во-первых, он уже модифицирован тем, что представляет собой утверждение, интенцию: это *intentum* дистанцированного постижения реальности, то есть постижения из простого схватывания: суждение. Во-вторых, пропозициональ-

ное утверждение есть модификация позиционального утверждения. Когда положенное формально представляет собой не вещь, а комплекс, тогда полагание комплексно. Пропозициональное утверждение — это, следовательно, *комплексное полагание*: утверждение того, что вещь комплексно есть в реальности.

Выражение пропозиционального, или комплексного, суждения представляет собой *именное предложение*. Достаточно вернуться к приведенным примерам, чтобы обнаружить в них два существенных аспекта. С одной стороны, именное предложение лишено глагола. Это не-глагольное утверждение; оно состоит только из имен. Речь идет не об эллипсисе глагола, а о собственном, изначальном модусе «неглагольного» предложения. Но, в отличие от позиционального утверждения, состоящего всего лишь из одного имени, именное предложение состоит как минимум из двух имен. Эти два имени обозначают не субъект и предикат, а одну-единственную комплексную реальность. Именное предложение пропозиционально, но до-предикативно. С другой стороны, такое предложение выражает утвердительный момент способом, свойственным только ему: в «паузе» между двумя именами. Пауза — это выражение комплексного утверждения как такового. Это не просто полагание, но и не атрибуция посредством связки. Именно этот аспект и выражен паузой. Обычно такие именные предложения применяются в сентенциях, обращениях, но не только в них. В данном случае меня интересует не то, когда и как используются эти предложения, не их употребление, качественно и количественно варьирующееся в разных языках, а сама форма выраженного в них утверждения: пропозициональное утверждение.

Такое пропозициональное суждение — не единственная форма не-позиционального суждения. Есть и другая форма, которую я буду пока называть *предикативным суждением*. Таким образом, у нас есть три формы суждения: позициональное утверждение, пропозициональное утверждение и предикативное утверждение. В чем состоит эта последняя форма суждения?

3. Третья форма суждения, повторяю, — это *предикативное суждение*. На данный момент, придерживаясь определения, за-

имствованного из классической формальной логики, скажем, что это такое суждение, которое может быть представлено в виде схемы «А есть В». Именно в оглядке на формальную классическую логику я назвал две предыдущие формы суждения до-предикативными. Лингвисты называют предикатом все то, что сказывается о чем-либо: «есть-В» — это предикат, «А» — это субъект. Но хотя это и верно, такое описание соответствует собственному характеру утверждения, выраженного именно этой формой суждения. Ведь один из существенных моментов такого суждения состоит в том, что утверждение выражается посредством глагола; в приведенной схеме это глагол «есть». Другой момент, который нужно подчеркнуть: по сути дела, речь идет не столько о предикативном, сколько о *связочном утверждении*. В самом деле, глагол «быть» выполняет здесь роль связки. Этим отчасти оправдывается то обстоятельство, что предикатом называют только В, по отношению к которому А является субъектом. Сделав это предварительное пояснение, к которому мы вскоре вернемся, но не входя пока в дальнейшие уточнения, обрисуем в общем виде, что такое предикативное суждение, в смысле связочного утверждения.

Прежде всего, это утверждение про-позиционально, в объясненном ранее смысле. В самом деле, *intentum* обращен на некое А, которое предварительно положено в качестве реального. Будучи уже положенной реальностью, это А, в свою очередь, полагается для дальнейшего определения, для В. Стало быть, А есть реальность, пред-ложенная для утверждения в качестве В. В этом своем аспекте связочное утверждение строго пропозиционально. Будучи таковым, связочное утверждение полагает в качестве момента А реальность В, взятого как В. И это В в себе самом есть термин простого схватывания (перцепта, фиктума или концепта): термин, реальность которого утверждается, будучи положенной в некоем реальном А. Поэтому во всяком пропозициональном утверждении движение интеллекта представляет собой, с одной стороны, полагание А в качестве В, а с другой стороны, полагание В в реальности А. Это две стороны одного и того же движения.

До этого момента предикативное утверждение представляет собой всего лишь пропозициональное утверждение. Но собствен-

ная характеристика предикативного утверждения заключается в самом способе, каким *A* полагается в качестве *B*, — или, что то же самое, каким *B* полагается в *A*. О каком полагании идет речь?

Конечно, ни *A*, ни *B* не полагаются позиционально. Тогда мы имели бы не «одно» утверждение, а «два». Но это и не комплексное полагание. Потому что хотя *B*, конечно, и основывается на *A*, оно не обязательно основывается на собственной характеристике реальности, присущей *A*. И в этом — различие между предикативным, или связочным, утверждением и утверждением чисто пропозициональным. На данный момент это ясно: предикативное утверждение есть модификация пропозиционального утверждения, равно как это последнее есть модификация позиционального утверждения. Что же представляет собой эта предикативная модификация?

Модификация, свойственная предикации, состоит, как было сказано, в том, что *B* опирается на *A*, но так, что эта опора, которую реальность *B* обретает в *A*, не обязательно (в отличие от того, как это было в пропозициональном утверждении) совпадает с самой «характеристикой» реальности *A*. Даже при том, что *B* пребывает в *A*, это его «пребывание» есть всего лишь «чистое пребывание». Здесь речь идет не о различии между «пребывать» и «быть», а о «пребывании» как о синониме «реализации» чего-либо, независимо от характера этой реализации. Реализация осуществляется в «характеристике» чего-либо: вот то, что утверждается в пропозициональном суждении. Здесь же речь идет о реализации, в которой мы абстрагируемся от способа, каким она совершается, будь он необходимым или нет. *A* и *B* обладают, каждое само по себе, собственной существенностью, и единство их заключается в том, что *B* просто реализовано в *A*.

Таким образом, реальность *B* в *A*, или реальность *A* в качестве *B*, содержит в себе два момента. С одной стороны, *B* действительно пребывает в *A*. Но с другой стороны, *B* есть нечто такое, что хотя и принимает свою реальность от пребывания в *A*, однако некоторым образом удерживает эту реальность как собственную реальность *B* внутри реальности *A*. Следовательно, даже пребывая в *A*, оно некоторым образом отлично от *A*. Следовательно,

хотя между В и А, конечно, имеется единство, это такое единство, которое внутри А сохраняет определенное различие между реальностью А и реальностью В. Следовательно, это не простая комплексность. *Комплексность* не только полагает В в А, но и влагает это В в саму «характеристику» реальности А, тогда как в данном случае В хотя и полагается в А, но как нечто формально отличное от А. Разумеется, А есть В, но не тождественно тому, чтобы быть В, равно как и В не тождественно тому, чтобы быть А. Это уже не комплексность [complexión], а то, что я называю *связанностью* [conexión]. Есть большая разница между комплексностью и связанностью. Связанность в такой же мере является соединением, в какой и разделением. Соединение и разделение суть два аспекта связанного единства. Эта связанность может обладать самым разным характером: она может быть необходимой или всего лишь фактической; но это всегда связанность, «производная» от реальности А. Напротив, комплексное единство обусловлено не столько «необходимостью А», сколько самой «характеристикой» А. Поэтому комплексность более чем необходима: она в некотором смысле конститутивна. Когда говорят, что «женщина непостоянна», то утверждают, что женщина непостоянна просто потому, что она — женщина. Более того, когда говорят: «вот эта бумага белая», то подразумеваемое, то есть «эта бумага», бела именно потому, что она — «эта». Другими словами, бумага некоторым образом мыслится в характеристике «эта». Но когда говорят, что вот «эта женщина непостоянна», или вот «эта бумага бела», то вовсе не утверждают, что «эта» женщина тождественна бытию непостоянной, а «эта» бумага тождественна ее белизне. В пропозициональном суждении больше думают о характеристике А, чем о реальности «другой вещи», то есть В. Тогда как в предикативном суждении имеется реальность А и реализация В в А — но в таком А, которое, как таковое, обладает своей собственной характеристикой, независимой от В. Именно поэтому здесь имеет место связанность. Это уже не «АВ», но «А—В»: связанное, или связочное, утверждение.

Сразу же очевидно, что это утверждение представляет собой модификацию пропозиционального утверждения. Пропозицио-

нальное утверждение полагает реальность В как момент характеристики, свойственной реальности А. Но теперь В некоторым образом более развернуто, чем реальность А. Вместо комплексности мы имеем связанность, и вместо пропозиционального утверждения — утверждение предикативное.

Эта связанность не есть в собственном смысле «отношение», потому что всякое отношение предполагает два соотнесенных термина. Но связанность не предполагает реальности В, — напротив, она полагает В в реальности А, поэтому дело обстоит так, что В получает реальность от А. Таким образом, предполагаемое отношение *следует* за связанностью, но формально не принадлежит к сущности этой связанности. И это ставит перед нами вопрос о двух частях, из которых образовано это предикативное утверждение.

По видимости, такое утверждение состоит из трех «частей»: А, В, «есть». Отсюда, казалось бы, следует, что связка «есть» представляет собою то, чем выражено отношение между В и А. Но все это — не более чем нагромождение чудовищных неточностей, если не сказать хуже. Чтобы правильно проанализировать связочное утверждение, нужно неуклонно держаться того, что утверждение имеет только две части: утверждаемое и само утверждение.

Прежде всего: что такое утверждаемое? Это связанное единство В и А. Другими словами, в утверждаемое входят А и В, и то, что о них утверждается, есть их связанность. В первую очередь, мы имеем А и В. Считается, что А и В суть две переменных одного и того же свойства, и что их различие чисто *функционально*: А выполняет функцию субъекта, а В — функцию предиката. Именно поэтому их функциональные позиции можно поменять местами и превратить В в субъект, а А — в предикат. Это так называемое «обращение» предложений в формальной логике: «все люди смертны» в обращении дает нам «некоторые смертные — люди». Если не считать квантификации, А и В различаются в обоих предложениях только функциональной позицией. Но это неточно. Строго говоря, А — не часть утверждаемого, а то, что просто предложено, «как таковое», для утверждения. Поэтому оно представляет собой не столько часть суждения, сколько его предпосылку. Эту предпо-

сылку обычно называют «субъектом», но, строго говоря, она — не субъект, а скорее «объект» (*sit venia verbo*), о котором мы судим. Функция того, что уже схвачено, отныне заключается в том, чтобы быть пред-ложенным в качестве «субъекта». Конечно, такое истолкование предложенного суждению в качестве его субъекта весьма спорно. Эта концепция зависит от нашего понятия о структуре единства вещей и их мет. Концептуализация вещи как субъекта укорененных в ней акциденций — всего лишь теория. На мой взгляд, она неприемлема. Но для нас сейчас не это важно. Для нас сейчас важно не позднейшее понятие связанности, а сама связанность В с А, имеет ли она субъектный характер или нет. И лишь для того, чтобы сделать это выражение ясным, я буду называть А субъектом: это реальность, которая уже схвачена как нечто, что является не «субъектом чего-либо», а «субъектом-для» связанности.

С другой стороны, В не находится, если можно так выразиться, на равных с А. Ведь в самом себе В есть термин, предложенный не в качестве реального, а в качестве чего-то ирреального: термин простого схватывания (перцепта, фиктума или концепта). Поэтому его связанность с А имеет всецело характер «реализации» В в А. Отождествлять А и В с двумя безоговорочно взаимозаменяемыми величинами, двумя однородными терминами, абсурдно. Субъект есть реальность, а предикат — реализация. Стало быть, они функционируют не на равных. Даже когда я осуществляю так называемое «обращение» суждения, сущностное различие заключается не в квантификации А и В, а в том, что во втором суждении А само по себе отныне является простым схватыванием, реализованным в В, в противоположность тому, как это было ранее. Итак, А и В формально — не на равных друг с другом. Различие между А и В — это различие не местоположения в суждении, а различие сущностного характера. А и В могут меняться местами, А может быть в одних случаях субъектом, а в других — предикатом. Но их формальное различие всегда остается различием сущностным и взаимному обмену не подлежит. Субъект всегда представляет собой предложенную реальность, а предикат всегда представляет собой реализованное ирреальное. То же самое происходит во

всяком пропозициональном суждении: бессмысленно обращать именное предложение «всякая женщина непостоянна» в другое: «нечто из непостоянного — женщина».

То, что утверждается об  $A$  и  $B$ , есть их «связанность». Мы уже видели, что эта связанность — не отношение: «отношение» есть нечто, что следует за «связанностью» и опирается на нее. Связанность утверждает  $B$  в  $A$ . Отношение между  $B$  и  $A$  существует, но только после того, как  $B$  утверждено в  $A$ , то есть после связанности. Отношение — если угодно говорить об отношении — есть то, что оказывается результатом реализации  $B$  в  $A$ , то есть результатом связанности. Формальная концептуализация  $A$  и  $B$  соотносится с этим отношением, которое предполагает свое сущностное отличие от связанности. Поэтому так называемая *формальная логика* опирается на отношение, представляющее собой *результат* утверждения посредством связанности. Теперь мы видим, что эта логика не есть нечто первичное, потому что формальное отношение между  $A$  и  $B$  опирается на утверждение, посредством связанности, реализации  $B$  в  $A$ . Другими словами, любая *формальная логика* опирается на логику более радикальную: на *логику утверждения*. «Формальная логика» есть игра двух однородных переменных, тогда как «логика утверждения» есть постижение реализации ирреального нечто ( $B$ ) в чем-то уже реальном ( $A$ ). Это и есть главное: логика утвердительного постижения реального. Так как мы занимаемся здесь не логикой, достаточно просто указать на эту идею, которую я считаю сущностно важной: речь идет не о развенчании современной формальной логики, а о том, чтобы положить в ее основание логику утверждения.

Стало быть, утверждаемое — это реализация  $B$  в  $A$ , которая совершается в форме связанности. Так,  $A$  есть предложенная реальность,  $B$  — нечто ирреальное, реализованное в  $A$ ; и эта реализация имеет характер связанности. Что же такое утверждение?

Утверждение как таковое состоит не в связывании  $B$  с  $A$ , но в полагании связанного единства « $A$ — $B$ » в реальности. Если продолжать говорить об отношении, то утверждение состоит не в том, чтобы утверждать отношение  $B$  к  $A$  или  $A$  к  $B$ , а в том, чтобы полагать это отношение в реальности «как таковой». Единство  $B$  в

А движется по линии отношения. Напротив, утверждение как бы движется по линии, перпендикулярной к предыдущей. Другими словами, в утверждении мы идем не от В к А и не от А к В, а от «А–В» к реальности предварительно схваченного. В пропозициональном суждении утверждение перпендикулярно к связанности. В предикативном суждении утверждение перпендикулярно к связанности.

Отсюда очевидно, что предикативное суждение представляет собой модификацию *intantum*' а, причем модификацию тройную. Во-первых, модифицированный *intantum* превратился в *intantum* суждения, то есть в утвердительную интенцию. Во-вторых, предикативное суждение уже включает в себе пропозициональную интенцию, которая уже есть вторая модификация абсолютной интенции. В-третьих, пропозициональное суждение превратилось в предикативную интенцию.

Грамматическое выражение этого предикативного утверждения требует особого рассмотрения. Это выражение осуществляется посредством «есть». Такое «есть» выполняет, на мой взгляд, не двойную, а тройную функцию.

а) Оно выражает *утверждение* и, как таковое, обозначает «реализацию» связанности «А–В»; эта связанность дана в реальности «как таковой».

б) Оно выражает саму *связанность* В с А, то есть «связанное единство» «А–В», и то, чем А является «в реальности».

с) Оно выражает *отношение*, заключенное в этой связанности, а через него само оказывается утвержденным между А и В. В этом аспекте «есть» выполняет функцию связки. Это — «связочное отношение».

Таковы три функции глагола «есть»: функции «реальности», «связанного единства» и «связочного отношения». Эти три функции следуют точно определенному порядку обоснования: связочное отношение непременно опирается на связанное единство, а оно, в свою очередь, — на утверждение реальности. Такой порядок сущностно важен. Его нельзя обратить, нельзя думать, что первая функция «есть» состоит в том, чтобы быть связкой, что связанность — это просто отношение, и что этим отношением консти-

туируется суждение. Такая точка зрения абсолютно неприемлема. Чтобы убедиться в этом, достаточно прибегнуть к лингвистическим соображениям. Они с полной очевидностью демонстрируют тот факт, что глагол «быть» (*est, esti, asti*, и т. д.) ни в каком отношении не составляет исключения. Во-первых, *любой глагол*, а не только глагол «быть», обладает первыми двумя функциями. Если я говорю: «птица поет», «лошадь бежит», «человек говорит», и т. д., то глаголы «бежит», «поет», «говорит» выполняют две функции: они выражают утверждение, то есть полагание чего-то в реальности «как таковой»; и они также выражают связанность лошади, или птицы, или человека с некоторым состоянием, действием или качеством (не имеет значения, какое слово мы здесь употребим). Так что считать, будто предикативное утверждение с необходимостью имеет форму «А есть В», — грубая ошибка. Суждение «птица поет» столь же предикативно, что и суждение «А есть В». И это так не потому, что «поет» равнозначно «есть поющая», что абсурдно — так же абсурдно, как говорить, что в именном предложении имеет место эллипсис глагола «быть». Суждение утверждает связанное единство между птицей и ее пением. Именно потому я сказал в начале, что лишь до поры до времени выражаю предикативное суждение в форме «А есть В». Так вот, то же самое относится и к глаголу «быть». Исходно он был смысловым глаголом, как и все остальные; и, как все они, он выражает утверждение связанного единства А и В. Но вдобавок к этому многие, но не все, древние глаголы — например, в греческом или в латыни — обладают, кроме обозначенного корнем глагольного смысла, связочным характером, который они приобретали медленно и постепенно. Таковы μένω [пребывать], αὐξάνομαι [возрастать], ὑπάρχω [наличествовать], πέλω [бывать], γίγνεσθαι [становиться], φύω [быть от природы] и т. д. Среди этих глаголов есть один, заслуживающий особого внимания, потому что он имеет прямое отношение к испанскому языку. От индоевропейского корня \**sta* происходит греческий глагол ἵστημι, который в непереходной форме означает «стоять». Образованный от него приставочный глагол καθίστημι имеет древний аорист κατέστην, который означает «быть поставленным, утвержденным, учрежденным», и т. д. И этот аорист, как нетрудно

догадаться, приобрел связочный смысл. От «быть поставленным», и т. д., глагол перешел к тому, что стал обозначать «есть». От того же корня происходит латинское слово *stare*. Уже в классическую эпоху этот глагол иногда употреблялся в функции связки, как усиленный синоним *esse* [быть]. В этом качестве он перешел в некоторые романские языки, в том числе в испанский, в форме глагола *estar*, который не только является «смысловым», но и обладает основанным на исходном смысле связочным значением. Ниже я остановлюсь на том, в чем, на мой взгляд, заключается различие между *ser* и *estar*<sup>3</sup>. Во всех этих глаголах «связанность» ослабела до «отношения». Так вот, глагол «быть» тоже превратился из смыслового глагола в связку. Таким образом, связочный смысл этих глаголов является смыслом приобретенным, и его приобретение опиралось на исходный существенный, если можно так выразиться, смысл этих глаголов. Более того, связочный смысл не только был приобретенным, но и всегда оставался вторичным. В конечном счете, все три функции имеют основанием указанную форму, и все они свойственны также глаголу «быть», тем более если вспомнить о том, что есть множество языков, в которых этого глагола нет.

Если теперь для простоты вернуться к предикативному суждению в том виде, в каком его обычно употребляют в формальной логике, то во всяком предикативном суждении, как я писал еще шестьдесят лет назад, нужно будет различать его грамматическую структуру и структуру мыслительную. С грамматической стороны подлежащее есть объект, выраженный лишь в одном из своих аспектов (А, этот стол, и т. д.). Предикат представляет другой аспект того же объекта: аспект, обозначаемый как В. Связка — это глагол «быть», обозначающий единство этих двух аспектов, взятых как в их связанности, так и в их отношении. Но со стороны мыслительной структуры подлежащее есть предложенный реальный

---

<sup>3</sup> *Ser* в нормативной испанской грамматике означает «быть» в смысле «быть постоянно», «иметь некое постоянное качество», «быть всегда истинным» и т. д. *Estar*, напротив, означает временное и преходящее наличие, состояние, свойство. — *Прим. пер.*

объект, со всеми его реальными свойствами (свойством быть *A* и всеми остальными свойствами). Предикат же представляет собой простое схватывание, интенциональное и ирреальное, одной или нескольких мет этого объекта, реализованных в нем в форме связанности. Наконец, связка есть утверждение того факта, что это связанное единство принадлежит реальности, — или, лучше сказать, тому, чем *A* является «в реальности».

Такая структура имеет сущностный характер по двум причинам. Во-первых, она являет нам структуру предикативного утверждения; а во-вторых, она делает для нас очевидным один решающий момент: тот факт, что «есть», «быть», имеет основанием не само себя, а реальность. Другими словами, реальность — не модус бытия; наоборот, бытие опирается на реальность. Мы уже рассматривали этот момент в первой части книги и вновь рассмотрим в другой части.

Подведем итоги. Утверждение есть момент умного движения, которым постигается, что некоторая вещь, уже схваченная как реальная, есть «в реальности». Двигаясь в поле реальности «как таковой», интеллект прежде всего дистанцируется в ретракции от реальной вещи, постигая то, чем вещь «была бы» в реальности. Таково простое схватывание (перцепт, фиктум, концепт). Затем, продвигаясь далее в поле реальности «как таковой», интеллект возвращается в нем к реальной вещи, чтобы в этом дистанцировании постигнуть, чем эта вещь является в реальности. И такое постижение представляет собой, как мы видели, утверждение. Утверждение — это «дистанцированный» *intentum* вещи. То, о чем мы судим, есть нечто уже схваченное как реальность, а то, что мы судим об этой вещи, есть то, чем она является «в реальности». При этом вещь, о которой мы судим, может выполнять три функции: функцию простого полагания, функцию пред-ложения и функцию субъекта предикации. Каждая из этих функций образует особую форму утверждения.

Это различие трех функций реального в утверждении формально имеет чувствующий характер. Только потому, что есть впечатление реальности, есть и поле реальности, поле «самого по себе». Все три функции установлены и утверждены впечатлением

реальности. Именно в чувствовании я оказываюсь дистанцированным от того, чем нечто, уже схваченное как реальное, является в реальности; именно в чувствовании я удерживаюсь схваченным реальным и возвращаюсь к нему. Это — чувствующий логос. В такой обращенности логос постигает реализацию простого ирреального схватывания, причем постигает ее в силу детерминации со стороны того, что уже предварительно схвачено. Такая детерминация, несомненно, объясняется тем фактом, что именно благодаря своему чувствующему характеру мое постижение дистанцировано, и что именно благодаря своей дистанцированности оно обращается к реальному в трех разных формах: позициональной, пропозициональной и предикативной. Но именно потому, что во впечатлении реальное толкает меня к дистанцированию, оно открывает перед мной три возможных детерминации: позициональную, комплексную, связывающую. Они представляют собой три способа, какими в обращенности может быть пройдена дистанция между ирреальным и тем, чем реальное является в реальности. Три формы *intentum*'а. Если бы постижение не было чувствующим, оно не было бы дистанцированным, а значит, реальное не могло бы выполнять в нем эти три функции — позициональную, комплексную и связывающую, и не могло бы постигаться в тройной интенциональности — позициональной, пропозициональной и предикативной. Логос рождается из впечатления реальности и обращается к ней в этих трех формах, которые опираются на те три формы, детерминированные предварительно схваченным реальным. Но в чем же формально заключается различие между этими тремя функциями? Постигать, чем нечто является в реальности, означает постигать единство полевого момента реальности и ее индивидуального момента. Эти два момента суть моменты формальности, в которой реальность дана посредством впечатления. Отсюда следует, что три функции суть три формы единства полевого и индивидуального, то есть три формы единства формальности реальности. В этом единстве раскрывается то, что мы могли бы назвать силой реальности: не в смысле силы воздействия реального, а в смысле силы единства полевого и индивидуального моментов, — другими словами, *силы реализации*. Сильнее всего единство позициональной

формы: это высшая форма логосного постижения того, чем нечто является в реальности. Не столь сильна пропозициональная, или комплексная форма: в ней единство утверждается как комплексность. Наконец, в предикативном утверждении единство реального утверждается в форме связанности: это самая слабая форма утверждения реальности. Таковы три степени силы реализации, три степени постижения того, чем нечто является в реальности.

Но в каждой из этих форм утверждение может иметь разные модусы. Так проблема форм утверждения влечет за собой третью проблему. После того как мы рассмотрели, что такое утверждение и каковы его формы, следует обратиться к вопросу о модусах утверждения.

### § 3. Модусы утверждения

Я говорил о том, что формы утверждения различаются сообразно функции, выполняемой в утверждении вещью, о которой мы судим. Напротив, то, что я называю модусами утверждения, соотносится с самой утвердительной интенцией, поскольку она утвердительна. Это и есть наша проблема в настоящий момент.

Уточним еще раз основные понятия. Утвердительная интенция, или суждение, есть дистанцированное постижение того, что вещь, уже схваченная как реальная, есть в реальности. Такое постижение обладает собственными характеристиками.

Прежде всего, как было сказано, оно представляет собой постижение в движении. Это движение есть мысленное прохождение дистанции, отделяющей нас от того, чем вещь является в реальности. Такое умное движение двойственно. Будучи двойственным, умное движение, постигающее, что вещь реальна, еще не постигает того, что эта реальная вещь есть в реальности. В этом смысле умное движение — это, прежде всего, *отсутствие* постижения того, чем вещь является в реальности. Но это не просто движение, отмеченное отсутствием: это — движение двойственного постижения, которое, следовательно, направлено от некоего определенного пункта к тому, чем вещь, уже будучи реальной, является в реальности. Здесь двойственность сообщает движению

свой собственный характер: то, что еще не постигнуто, будет постигнуто — по крайней мере, когда мы вознамеримся его постигнуть. Отсюда следует, что такое движение — не просто отсутствие; оно есть нечто существенно иное: *лишенность*. Лишенность — та характеристика, которую двойственность напечатлеивает в движении постижения именно как в движении. Это внутреннее единство движения и двойственности есть то, чем конституируется *чаяние*. Движение лишенности, как таковое, есть то, чем порождается чаяние. И наоборот, чаяние формально состоит в умном движении лишенности. Чаение — это постижение иного в его первичном явлении как «иного». Это понятие уже встречалось нам много страниц назад, когда мы говорили о том, что такое умное движение.

Теперь мы должны вновь обратить внимание на тот факт, что чаяние имеет этимологический смысл «взирать издалека». Но речь идет не о психологическом состоянии ожидания, а о внутреннем характере умного движения как такового. Что это за характер? Можно было бы подумать, что он заключается в том умном движении, каковым является «вопрошание». Но мы уже видели, что это не так: вопрос опирается на чаяние; более того, большей частью мы пребываем в умном чаянии, вообще не задавая вопросов.

Чего же мы чаем в этом чаянии? Об этом уже было сказано множество раз. Мы чаем отнюдь не чистой и простой реальности, потому что чистая и простая реальность нам уже дана в первичном схватывании, до всякого суждения, и только благодаря этому суждение становится возможным и необходимым. Мы чаем не «реальности», а того, чем реальное является «в реальности».

Чающее движение протекает в дистанцировании. И в этом дистанцированном движении постижение обладает, как мы видели, собственным характером — характером *интенции* постижения. Нужно самым решительным образом подчеркнуть, что всякая интенция — именно для того, чтобы быть интенцией — сама по себе, формально и конститутивно, есть интенция чающая. Думаю, что мыслить ее именно так существенно важно. Речь идет не о том, что необходимо чаять утверждения, а о том, что сама интенция есть собственно и формально постигающий момент чаяния. Если мне

нужно помыслить, что А есть В, я не просто имею интенциональное присутствие В в А; но именно потому, что я исхожу из А, этот исходный пункт образует чаяние того, чем интенционально будет это А. Стало быть, любая интенция формально и конститутивно есть интенция чающая. И наоборот, любое чаяние, будучи характеристикой умного движения, формально и конститутивно есть интенциональное чаяние. Движение постижения — это движение «от-к». В нем я могу рассматривать отдельно только то, в направлении «к» чему я двигаюсь. Обычно только это и принимают во внимание: в классическом понятии интенции учитывается только тот факт, что интенция «интендирует» свой термин, который поэтому называют интенциональным. Но я думаю, что этого недостаточно. Ведь можно и должно рассматривать саму интенцию не только как «идти к», но и как «исходить из». И тогда интенция будет чаанием. Таким образом, интенциональность и чаяние — две внутренне «единых» стороны одного и того же умного движения, которое поэтому оказывается «чающей интенцией», или «интенциональным чаанием». Отсюда следует, что умное движение, в котором мы постигаем, чем вещь, уже схваченная в качестве реальной, является в реальности, — это движение представляет собой, повторяю, интенциональное чаание, или чающую интенцию.

Исходя из этого, мы должны спросить себя, *каким образом* разрешается такое интенциональное чаание. Его разрешение есть утверждение, в котором воплощается чаание; это — само постижение как утверждение. Но остережемся смешивать понятия. С одной стороны, имеется сама *интенция постижения* как таковая; и эта интенция внутренне является чающей. Но, с другой стороны, имеется утверждение, в котором воплощается эта интенция. Утверждение, взятое в качестве воплощенной интенции, я называл и буду называть *утвердительной интенцией*. Так что не будем смешивать саму интенцию постижения с утвердительной интенцией. Вторая есть разрешение первой, разрешение чающей интенции. Но каким образом интенциональное чаание разрешается в утвердительную интенцию?

Будучи постижением, утвердительная интенция представляет собой умную актуальность реального. Так вот, эта актуальность

реального принимает разные модусы; и этими разными модусами актуальности реального определяются разные модусы утверждения. Таким образом, каждый модус утверждения сущностно и конститутивно зависит от модуса, согласно которому актуализация реального определяет, или разрешает, интенциональное чаяние. Остановимся на этом пункте.

а) Прежде всего, речь идет об умной актуализации реального — но реального, которое уже схвачено как реальное; поэтому речь идет о реактуализации. И эта реактуализация является таковой по отношению к простым схватываниям, посредством которых мы пытаемся осмыслить, чем же реальное является в реальности. Стало быть, речь идет о реализации простого схватывания в том, что уже актуализировано как реальное. Эта реализация зависит в первую очередь от характеристик, черт, которые уже даны в первичной актуализации вещи как реальной. Я говорю, что эти черты «даны». В настоящий момент я намеренно употребляю такое нейтральное выражение, потому что реальное, взятое в качестве реактуализации, ставит перед нами два вопроса. Вопрос первый: каков тот модус, согласно которому вот эта реальная вещь определяет реализацию в ней простого схватывания? Вопрос второй: в чем заключается сама детерминация, в чем заключается реальное как детерминирующий принцип этой реактуализации во всех ее модусах? Этим вторым вопросом мы займемся в третьей части книги. Здесь же мы сосредоточимся только на первом вопросе: на различных модусах, согласно которым реальное определяет свою реактуализацию; другими словами, на различных модусах, согласно которым данные нам черты реального определяют реализацию или нереализацию схваченного в простом схватывании. Именно поэтому я говорю лишь о том, что черты нам даны в реактуализации. Чтобы упростить это выражение, я вместо реактуализации буду говорить, в связи с этой проблемой, просто об актуализации черт, данных в отношении к реализации простых схватываний. Нельзя смешивать актуализацию и реализацию просто схваченного в реальности «как таковой» с этой актуализацией реальной вещи в отношении к простым схватываниям, с реализацией этих

простых схватываний в данной вещи. Итак, простые схватывания реализуются в разных модусах, сообразно разному характеру актуализации реального.

б) Мы пришли к тому, что этой актуализацией внутренне определяются модусы разрешения интенционального чаяния. Стало быть, если черты реального в отношении к тому, чем оно является в реальности, мыслятся смутно, неоднозначно, и т. д., то разрешение интенционального чаяния принимает различный характер. Благодаря этому такие модусы разрешения выражаются в модусах самого постижения как утвердительной интенции. Например, неоднозначность, как мы увидим, есть собственный модус актуализации черт реального по отношению к простым схватываниям, и сообразно этому модусу актуализации утвердительная интенция, утверждение, обладает модусом, конституирующим сомнение. Чтобы избежать путаницы, я буду вновь и вновь настаивать на этих — только что сформулированных — двух идеях.

Во-первых, все эти модусы утверждения сущностно и конститутивно зависят от модусов реактуализации реального в отношении к простым схватываниям. Например, неоднозначность — один из модусов такой актуализации. Это — само реальное, поскольку оно неоднозначно актуализирует свои черты в отношении к простым схватываниям, а значит, в отношении к тому, чем реальное является в реальности. Это, повторяю, — характер, предшествующий любому утверждению: модус актуализации черт реального в отношении к тому, что эта вещь есть в реальности; в отношении к простым схватываниям, *которыми я располагаю*.

Во-вторых, эти разные способы актуализации определяют разные модусы утверждения, утвердительной интенции. Например, неоднозначная актуализация реального определяет сомневающееся утверждение, или сомневающуюся утвердительную интенцию: сомнение в собственном смысле. В этих модусах — например, в модусе сомнения — речь идет главным образом не о состоянии неуверенности, в котором мы пребываем в силу неоднозначности, в отличие от других возможных состояний, как, скажем, от состояния уверенности. Речь идет не состояниях, а о формаль-

ных модусах утвердительной интенции. Речь идет не о том, что, утверждая неоднозначное, я пребываю в состоянии сомнения, а о том, что сомнение есть само неоднозначное утверждение неоднозначного, взятого как неоднозначное. То, что внутренне и формально является сомневающимся, есть сама утвердительная интенция. Неоднозначное — это не только то, на что обращена такая утвердительная интенция, не только характер постигаемого, но и «заодно» характер самого постижения, самого утверждения. Сомнение — это не только «утвердительная интенция, направленная на неоднозначное», но и «неоднозначная утвердительная интенция сама по себе», определяемая неоднозначностью актуализации реальной вещи. Стало быть, сомнение есть модус утверждения, а не состояние, проистекающее из утверждения. Это подкрепляется тем, что оба момента могут не совпадать. Я могу пребывать в состоянии неуверенности в отношении к некоему сомневаемому утверждению; в таком случае я уверен, что утверждение сомнительно, уверен в том, что вещь в реальности сомнительна. То же самое, как мы тотчас увидим, имеет место в отношении уверенности и всех остальных модусов утверждения.

Поэтому то, что мы называем модусами утверждения, формально заключается в тех способах, какими различные актуализации черт реального определяют разрешение интенционального чаяния.

В чем состоит эта модальность как таковая? Мы уже видели, что утверждение есть чувствующее постижение в дистанцировании. И его чувствующий характер показывает, что обращение к реальному по своей природе есть сила: *сила реализации*. Эта сила имеет три разных степени, в зависимости от того, идет ли речь о позициональном, пропозициональном или предикативном утверждении. Но, как таковая, эта сила обладает не только степенями, но и качеством, которое мы могли бы назвать *твердостью*. Это именно то качество, которое выражается термином и понятием «у-тверждения». Степень реализации и твердость — отнюдь не одно и то же. Каждая из трех степеней силы реализации может осуществляться с разной твердостью. Например, различие между сомнением и уверенностью затрагивает не силу реализации,

а твердость, с какой эта сила действует. Я могу сомневаться или быть уверенным, что «всякая женщина непостоянна», или что «А есть В». Первая фраза номинальна (комплексность), вторая — предикативна (связанность): это две степени силы реализации. Но сомнение и уверенность пребывают в той твердости, с какой реализуется комплексность или связанность. Всякий логос является чувствующим, и является таковым согласно двум моментам: потому что постигает по способу чувствования, как *силу реализации*, то, чем нечто является в реальности; и потому что постигает по способу чувствования с разной *твердостью*. Другими словами, есть сила, а есть твердость. Твердость — это сам модус утверждения. Так вот, различия в твердости суть разные модусы утверждения.

Если исходить из этого, то структура модализации утверждения ясна. Прежде всего, мы имеем нечто реальное, актуализированное вкупе с его чертами в первичном схватывании. Эти черты суть меты реального, весьма различные как по качеству, так и по интенсивности, положению и т. д. Но теперь мы делаем это реальное термином вторичного постижения: постижения того, чем оно является в реальности. В таком случае постижение, взятое в качестве акта, принимает особый характер: оно становится интенциональным чаянием того, чем в реальности является нечто, уже схваченное как реальное. Разрешение этого чаяния заключает в себе три момента.

а) Прежде всего, это *момент привнесения наших простых схватываний*, или, говоря проще, но гораздо менее точно, привнесения наших идей. Только благодаря простым схватываниям мы можем постигать, чем реальное является в реальности.

б) В отношении к этим простым схватываниям черты реального актуализируются разными способами: это *момент реактуализации*. Такие черты как моменты реального, и только реального, суть то, что они суть в самих себе, как таковых; и ничего более. Но в отношении к простым схватываниям они способны принимать иной модус актуализации. Отдаленный предмет неопределенных очертаний схватывается в первичном схватывании реальности как отдаленный предмет, и ничего более; в самом себе он есть нечто,

актуализированное как реальное, и не более того. Если же мне нужно понять, что это в реальности за предмет, я привношу мои простые схватывания — например, схватывания кустарника, человека, собаки и т. д. Что это за предмет: куст, человек, собака...? В отношении к этим простым схватываниям, и только в отношении к ним, черты отдаленного предмета реактуализируются, потому что я пытаюсь понять, реализуются ли в этом предмете характерные черты простого схватывания человека, куста, собаки, и т. д. Стало быть, речь идет о вторичной актуализации, но — я вновь подчеркиваю это — совершаемой лишь в отношении реализации простых схватываний. Реактуализация есть постижение, осуществляемое в свете простых схватываний. Реактуализация — это вторичное постижение; и это вторичное постижение отличается от первичного тем, что оно есть постижение в свете простых схватываний. Именно в этом заключается вторичность вторичного постижения: в том, что оно есть постижение, определяемое простыми схватываниями. Простые схватывания — не просто термины постижения: формально они представляют собой также внутреннее определение постижения. Простое схватывание есть определяющий момент самого вторичного постижения. Вторичное постижение — это постижение в дистанцировании, и поэтому оно мыслится только в перспективе, определяемой простыми схватываниями. Некоторая черта, полностью определенная в первичном схватывании, может быть, как мы увидим, недостаточно определенной в отношении к реализации простого схватывания, потому что реактуализация — это актуализация реального в том смысле, что она есть реализация простого схватывания. А эта реактуализация способна принимать разные модусы: предмет неопределенных очертаний может реактуализировать черты куста, человека, собаки и т. д., причем актуализировать их более или менее смутно, и т. д.

с) Разные модусы реактуализации я мыслю и утверждаю в отношении к самой реализации: это *момент утвердительной интенции*, момент утверждения. В зависимости от того, каков был модус реактуализации на втором шаге, утверждение принимает различную модальность: любое утверждение в самом себе модально. Ра-

зумеется, эта модальность не имеет ничего общего с тем, что было названо модальностью в классической логике, а именно, с различным характером связи предиката с субъектом, который может быть, например, необходимым, случайным, и т. д. Мы ведем речь не о связи предиката с субъектом, а о модусе как об утверждении и как об актуализации мет реального.

Такова структура модусов постижения в дистанцировании.

Их исследование может осуществляться с разных точек зрения. В самом деле, модусы опираются друг на друга, и эта опора чрезвычайно важна для нашего анализа. Но следует точно определить понятия, потому что такая опора может иметь различный характер. Модус может означать опору в том смысле, что одно утверждение опирается на другие по мере их выстраивания в уме. В таком случае опора представляет собой факт психогенетического характера. Но здесь нам важна не эта психогенетическая опора; единственное, что имеет решающее значение в этом пункте, — это внутренняя структура каждого модуса утверждения. Именно эта структура опирается, в качестве структуры, на другие утверждения. Так, для утверждения вполне возможно быть сомнительным в отношении, скажем, к другому, достоверному, утверждению. Но это может означать две разные вещи. Это может означать, что утверждение началось с сомнения и уступило место достоверному утверждению. В таком случае мы имеем психогенетическую связь. Но это может также означать, что структура сомнительного утверждения, взятая в качестве модуса утверждения, занимает совершенно определенное положение в отношении к достоверному утверждению. В таком случае мы имеем структурную связь, или опору. Эти два типа опоры весьма различны. Нашему достоверному утверждению почти никогда не предшествует сомнение; оно порождается другими факторами. Тем не менее, структура достоверности всегда и везде, по самой своей конституции, опирается на структуру того, что мы называем сомнением. То, что я пытаюсь здесь концептуализировать, — это не психогенез наших утверждений, а, если можно так выразиться, спектр постижений, связанных с различными структурами утверждения. Именно эту структурную опору, и только ее, я имею в виду, когда говорю, что одни модусы утверждения опираются на другие.

Что это за модусы? Вот проблема, которой мы теперь должны заняться.

1. В нижней части спектра структур утверждения мы находим один своеобразный модус утверждения. Мы схватываем некоторую вещь как реальную и пытаемся постигнуть, что она есть в реальности. Но может случиться так, что постигнуть это нам не удастся. Тогда мы говорим, что утверждение есть утверждение нашего *неведения*: как принято говорить, мы не знаем, чем вещь является в реальности.

Но такое описание в высшей степени двусмысленно и недостаточно. Прежде всего, здесь употребляется глагол «знать». Но мы даже вскользь еще не говорили о том, что такое «знать»: этой темой мы займемся совсем в другом месте. До сих пор мы говорили только о мышлении и постижении. Но даже если закрыть глаза на это замечание — весьма существенное, как мы увидим в свое время, — мы употребляем глагол «знать» как синоним «постигать». Так вот, все предшествующее описание коренным образом двусмысленно. В самом деле, что это такое — не знать, чем нечто является в реальности? Например, питекантроп с острова Ява не знал, что в реальности представляет собою камень. Скажем ли мы в таком случае, что он не ведал, что такое в реальности камень? На мой взгляд, нет. Потому что не ведать, чем нечто является в реальности, есть модус постижения того, что уже схвачено в первичном схватывании реальности. Поэтому любое неведение всегда оканчивается неведением чего-то, что уже схвачено как реальное. Мы постигаем реальность «вещи-камня», но не ведаем, что он есть в реальности. Так вот, питекантроп не имел первичного схватывания «реальности-камня»; поэтому его невежество относительно того, чем камень является в реальности, нельзя назвать неведением [ignorancia]: это *незнание* [nesciencia]. Питекантроп не обладал ни малейшим актуальным постижением той вещи, которую мы называем камнем. «Не-знание» — это «не-постижение». Это «отсутствие» постижения. Напротив, в неведении имеет место постижение реального, но еще нет постижения того, чем это реальное является в реальности. Поэтому речь идет не об «отсутствии», а о

«лишенности» постижения. Неведение — это лишенность постижения того, чем в реальности является нечто, уже схваченное как реальное. Это не просто «отсутствие» постижения. Строго говоря, когда мы не ведаем нечто, мы знаем, на что обращено наше неведение. Формальный термин неведения есть то самое «в реальности», которое свойственно чему-то уже схваченному в качестве реального. Разумеется, есть неведения, которые относятся к чистой реальности чего-либо. Но никакая реальность не постигается в чистом виде; она постигается как основанная (в любой форме, сейчас не об этом речь) на чем-то, что уже постигнуто как реальное; и постижение того, чем оно является «в реальности», отсылает нас к чистой реальности чего-то другого. Может случиться так, что эта реальность нам неведома. Но тогда, очевидно, неведение в его последнем основании формально относится к тому «в реальности», которое свойственно вещи, уже схваченной как «реальная». Если бы это было не так, мы вернулись бы к тому, о чем уже говорили раньше: наше не-постижение чистой реальности было бы не неведением, а незнанием. Оно было бы равнозначно тому, чтобы, как обычно говорят, не иметь ни малейшего представления об этой реальности. Но это не неведение; это больше, чем неведение: это незнание. Стало быть, неведение не есть незнание, но обладает позитивным характером утвердительного постижения. Какого именно?

Вернемся еще раз к нашему скромному исходному пункту. У нас есть постижение некоторой реальной вещи, и мы пытаемся понять, что она представляет собой в реальности. В таком случае постижение оказывается движением интенционального чаяния, которое требует разрешения. И разрешение этого чаяния состоит из трех моментов.

a) Прежде всего, мы обращаемся к нашим простым схватываниям и с их помощью пытаемся помыслить возможную актуализацию того, что уже постигнуто как реальное. Что именно актуализирует предмет неопределенных очертаний: простое схватывание человека, куста или какой-то другой вещи? Отсюда в постижении возникают два других существенных момента.

b) Второй существенно важный момент — это постижение ре-

ализации простых схватываний (находящихся в нашем распоряжении) в том реальном, которое уже схвачено как реальное. Такая реализация может обладать разными модусами, представляющими собой, так сказать, разные степени достаточности.

Есть низшая степень достаточности: может случиться так, что реальное не реализует ни одного из тех простых схватываний, которыми мы располагаем. Вещь реальна, но не актуализирована в отношении какого бы то ни было простого схватывания. Я называю это *недетерминированной актуализацией*. Такой способ актуализации конституирует конкретный модус реализации порядка простых схватываний в реальной вещи: модус, справедливо названный недетерминированным. Ведь что такое эта недетерминированность? Это, разумеется, не «отсутствие», а позитивная «лишенность» «подразумеваемой» актуализации. В чем состоит эта лишенность?

Вспомним, что означает постигать, чем нечто является «в реальности». Всякая реальная вещь, схваченная в своей формальности реальности, заключает в себе два момента: момент индивидуальной реальности и момент реальности полевой. Именно внутренним единством этих двух моментов формально конституируется то, чем реальная вещь является «в реальности». Так вот, когда мы постигаем некую реальную вещь «среди» других вещей, эти два момента, как было сказано, остаются некоторым образом дифференцированными, так как поле заключает в себе не одну вещь, а много. Следовательно, единство индивидуального и полевого не является непосредственным: оно опосредовано простыми схватываниями в поле реальности «как таковой». Именно реализация этих простых схватываний обеспечивает полноту полевого момента и его единство с индивидуальной реальностью; опосредование есть актуализация индивидуальной реальной вещи в простых схватываниях. Но может случиться так, что индивидуальная реальность не актуализирует позитивным образом ни одно из тех простых схватываний, которые мы привнесли. Тогда происходит актуализация особого рода: актуализация полевого момента реальной вещи как пустого поля. Реальная вещь оказывается вписанной в пустоту поля. В результате единство индивидуальной

вещи и поля оказывается в подвешенном состоянии; другими словами, оказывается подвешенным то, чем вещь является в реальности. Такое подвешивание — не просто отсутствие, не просто небытие определенности. Оно представляет собой некий позитивный модус актуализации — «детерминацию через лишенность»: позитивную актуализацию того, что мы называем «быть в реальности», — но актуализацию в модусе лишенности. Стало быть, перед нами — привативная актуальность пустоты; и эта актуальность, лишенная какой бы то ни было детерминации, есть именно «недетерминированность». Итак, «недетерминированное» [in-determinado] здесь отнюдь не тождественно «неопределенному» [indefinido], потому что быть неопределенным — один из модусов детерминации. Недетерминированность означает, в первом приближении, «вне-определенное». «Вне-определенное» — не то же самое, что «неопределенное». В силу этого область недетерминированного конститутивно открыта до безграничности: она открыта для всего прочего. «Все прочее» здесь — это не вещи, а то, чем в реальности могла бы быть — «вне-определенно» — вещь. Речь идет о «прочем» того, что «в реальности». Вне-определенное есть модус единства индивидуального и полевого; другими словами, оно есть то, чем вещь является в реальности. Поскольку вне-определенность есть вне-определенность чего-то, что уже определено как реальное в первичном схватывании, оказывается, что эта вне-определенность есть лишенность. Лишенность — это актуальность пустоты индивидуального в поле: то «в реальности», которое находится в состоянии подвешенности. Актуальность недетерминированного детерминируется простыми схватываниями.

Здесь-то и обнаруживается различие между чертами вещи в самой себе, как таковой, и чертами вещи в отношении ко вторичной актуализации. Черты реальной вещи в самих себе, как таковых, могут быть полностью детерминированы в своей индивидуальной реальности, а их внутреннее единство с полевым моментом при этом оставаться недетерминированным. Реальная вещь детерминирована, однако не детерминировано то, что она есть в реальности.

с) Эта актуальность недетерминированного, актуальность незаполненности, зияния поля индивидуальной реальности, определяет, в свою очередь, особый модус умного утверждения, потому что определяет особый модус реализации чего-либо в простом схватывании. Любое умное движение представляет собой, как мы видели, интенциональное чаяние. И поэтому, взятое как чистое постижение, такое движение есть интенция в лишенности: именно в этом заключается его чающий характер. Интенциональное чаяние в лишенности разрешается в утверждение, модус которого детерминирован модусом актуализации. Когда актуализация представляет собой зияние лишенности, тогда утверждение принимает особый модус. Любая чающая интенция в самой себе имеет характер лишенности; но если актуальность чаемого — это недетерминированность (в указанном смысле), то интенциональная лишенность оборачивается свойством утверждения: свойственным интенции моментом лишенности, который воплощается как модус утверждения. Это не лишенность интенции, что было бы просто интеллектуальной недостаточностью. Это и не сама интенция как лишенная позитивного термина, что было бы простой констатацией. Это интенция, которая состоит в самом модусе утверждения; это само утверждение как обладающее моментом лишенности. Привативность самого акта утверждения означает пустое утверждение. Именно этим модусом утверждения формально конституируется *неведение*. Не ведать означает «привативно» утверждать момент «в реальности». Речь идет об утверждении, подвешенном в самом себе как утверждении. Это позитивный модус утверждения — такого утверждения, при котором утвердительная интенция как бы возвращается к самой себе в собственном интенциональном зиянии. Пустая утвердительная интенция как модус утверждения и есть то, в чем состоит неведение. Нечто подобное прыжку в пустоту. Стало быть, в первую очередь это — зияние, но во вторую очередь — зияние того, чем реальное является в реальности. Следовательно, зияние — это позитивная область утверждения: позитивное утверждение в зиянии, недетерминированное утверждение. Чающая интенция лишенности возвращается к самой себе и воплощается в подвешен-

ном утверждении. Речь идет о характеристике подвешенности как о модусе самого утверждения, а не просто о подвешенности утверждаемого. В этом и заключается сущность неведения: в подвешенном, пустом утверждении того, что, как таковое, не детерминировано.

Именно потому, что неведение есть модус утвердительной интенции, человек должен не только учиться тому, что вещи представляют собой в реальности, но и учиться неведению. Только тогда он сможет творить новые простые схватывания, способные в свой час привести его от неведения к другим модусам утвердительного постижения. Доступ к неведению, в дополнение к незнанию и поверх него, обретается в трудном движении мысли.

Итак, реализация простых схватываний — нелегкая задача. По мере ее постепенного осуществления реальные вещи актуализируют свои черты более определенным образом. Таково структурное начало других модусов утвердительного постижения.

2. То, чем вещь является в реальности, может начать актуализировать и в дальнейшем реализовать черты вещи в отношении к простым схватываниям.

а) Актуализация реальной вещи в этих простых схватываниях уже не будет просто и безусловно недетерминированной. В самом деле, актуализация проходит через один особенный момент, в одних случаях мимолетный, в других — мучительно длительный. Это момент, в который начинает смутно брезжить будущая детерминация: момент поистине начинательный, рассветный. Но то, что смутно брезжит, всего лишь брезжит, потому что, как только актуализация забрезжила, черты вещи растворяются вновь, как утратившие силу. Я называю это «отмененным зачином». Так вот, отмененный зачин формально представляет собой тот особый модус актуализации, каковым является *намек*. Это не чистая недетерминированность, но еще и не детерминация: это заря, отмененный зачин детерминации, просто выход навстречу возможной детерминации, ее первые начатки. Намек — это модус актуализации реальной вещи в отношении к тому, что есть в реальности, то есть к простым схватываниям, посредством которых мы пытаемся

эту вещь помыслить. Черты реальной вещи никогда не являются намеками на нее: они суть то, что они суть, и не более того. Напротив, намек — это всегда и исключительно намек на что-то, и это что-то есть то, что схвачено в простом схватывании. Следовательно, намек — это исключительно намек на то, чем реальная вещь является в реальности.

b) В этом модусе актуализации и реализации утверждение воплощается в соответствии с модусом, свойственным интенции. Утвердительная интенция намека как такового есть *предчувствие*. Речь идет не о том, чтобы предчувствовать утверждение, а о том, чтобы, если можно так выразиться, утверждать по способу предчувствия. Пустота интенции, то есть неведения, отныне уступает место предчувствующему характеру интенции. Предчувствие — это постижение первых начатков детерминации в отношении к тому, что реальная вещь есть в реальности. Предчувствуется только то, чем реальная вещь является в реальности, потому что она актуализирована для нас как намек.

Такое постижение, естественно, допускает различные степени. Первые начатки детерминации могут быть начатками того, что станет дневным светом. Но этот зачин тотчас отменяется. Такой модус намека есть то, что я называю *высветлением*: это просто рассветное начало дня. Само предчувствие утвердительной интенции высветляемого есть *проблеск*: проблеск того, что высветляется. Но намек может быть чем-то большим, чем простое высветление. В отмененном зачине намека может актуализироваться не только забрезживший свет, но и некоторые черты вещи. Однако эти черты, вскоре отменяемые, актуализируют вещь как нечто, что в реальности затушевано. Такую актуализацию намека я называю *стертостью*. Стертость состоит в том, что черты вещи хотя и актуализированы в отношении к тому, чем вещь является в реальности, но актуализированы в затушеванном виде. Речь идет не о смещении черт, а о затушеванности в строгом смысле. Затушеванность — это не полная лишенность очертаний, но и не их четкое воспроизведение. Здесь приставка «за-» выражает не что иное, как отмену. Отмена актуализирует черты так, как если бы их принадлежность вещи, схваченной в простом схватывании, не

представала с полной определенностью. Этим «не» вещь актуализируется не как недетерминированная, а как затушеванная. Отмена затушевывает черты вещи, актуализированной в простом схватывании. Все стертое является таковым не само по себе, а в отношении к простым схватываниям. Именно такое затушевывание формально и есть стертость. Так вот, утвердительная интенция, реализация стертости как стертости есть *смутность*. Речь идет не о смешении «идей» или о чем-то подобном, а о самом модусе утверждения: о том, чтобы смутно утверждать то, что актуализируется как стертость; смутно утверждать, что вещь в реальности стерта. Мы смутно предчувствуем то, чем вещь является в реальности. Наконец, в этом повторяющемся всплывании и растворении актуализируемых черт присутствуют и такие черты, которые больше не показываются, но остаются окончательно отмененными, тогда как другие вновь и вновь настойчиво проглядывают в своей актуальности. Тогда стертое постепенно и смутно выказывает свои черты; намек становится чем-то большим, нежели затушеванностью того, что стерто: он реализуется как *наметка*, как «изобличенный зачин», который, однако, отменяется, едва начавшись. Поэтому мы говорим, что черты вещи всего лишь намечены: имеется лишь наметка того, что вещь есть в реальности. Утвердительная интенция намеченного, реализованного в качестве намеченного, есть то, что я называю *догадкой*. Это модус утвердительной интенции: то, что всего лишь намечено, утверждается как угадываемое. Это догадка о том, что вещь представляет собою в реальности.

В конечном счете, в намеке могут присутствовать три качества: проблеск, стертость и наметка. Следовательно, умная интенция намека как такового, то есть предчувствие, обладает тремя качествами, детерминированными намеком: проблеском высветляемого, смутностью стертого и догадкой о намеченном.

Но это последнее качество, то есть догадка, уже знаменует начавшийся переход к иному модусу утверждения.

3. В самом деле, наметка, укрепляясь, отмежевывает совокупность черт от простых схватываний. В своих чертах реальная вещь актуализируется иначе, более совершенным образом, чем в наме-

ке, и эта актуализация детерминирует более совершенную утвердительную интенцию, нежели предчувствие.

а) Что это за актуализация? Прежде всего, вспомним о том, что в актуализации, которой подвергаются недетерминированность и намек, множество черт всегда представляет собой открытое множество: зияние и отмена оставляют множество актуализируемых черт открытым. Но теперь черты оказываются не отмененными и не просто избличенными; напротив, они оказываются *удержанными*. Раньше, даже будучи избличенными, они не переставали быть просто намеками, потому что тотчас должны были подвергнуться отмене. Но теперь избличенное уже не отменяется; и тогда избличенные черты становятся удержанными. Что представляют собой эти удерживаемые черты? Они образуют множество, имеющее совершенно определенный характер. Прежде всего, это жестко заданное множество. Реальная вещь обладает теми или иными чертами — например, чертами куста или собаки, но не человека. Вещь в реальности есть только собака либо куст. В этом формально и заключено держание. Если черты не отменяются, они образуют не открытое, а замкнутое множество: *отмежеванное множество*. Разумеется, черты вещи не детерминированы, но они — не какие угодно: область их не-детерминированности есть отмежеванная область. Но, кроме того, это множество не только отмежевано — оно есть *определенное множество*: черты собаки, куста, и т. д. Недетерминированность не только отмежевана, но и определена. Отмежевание области недетерминированности и определение черт — решающий шаг вперед в сравнении с чистой недетерминированностью.

Таковы те черты, которые реальная вещь отныне актуализирует в отношении к простым схватываниям. Нужно, однако, сделать еще один шаг вперед. Эти черты удерживаются, но кем или чем? Самой реальной вещью. Недостаточно сказать, что черты образуют отмежеванное и определенное множество; необходимо уточнить, в чем состоит само их держание. Держание представляет собой, безусловно, модус актуализации реальной вещи в отношении к простым схватываниям собаки или куста. Поэтому необходимо сказать, что такое держание как актуализация. Ког-

да вещь актуализирует свои черты в держании, мы говорим, что реальная вещь могла бы быть не просто тем или другим, но *как* тем, *так и* другим. Держание — не просто удерживание, но именно такой модус, в котором актуализация принимает вид «как... так и...». Итак, эти черты принадлежат реальной вещи: именно реальная вещь держит черты собаки или куста. Тогда эта вещь уже не будет ни недетерминированной, ни обозначенной намеком. Она уже будет не тем или другим, но как тем, так и другим. Она *неоднозначна*. Модус актуализации того, чем реальная вещь является в реальности, принимает отныне вид неоднозначности. В держании многочисленных черт некоего отмежеванного и определенного множества вещь в реальности оказывается неоднозначной. Отмежеванный и неопределенный характер множества относится к чертам; неоднозначность же относится к их держанию, к их актуализации, представляет собой внутренний модус актуализации. Стало быть, наряду с модусами недетерминированности и намека мы имеет теперь третий модус актуализации: неоднозначность. То, что неоднозначно актуализируется в реальности в отношении к простым схватываниям, есть сама реальная вещь.

b) Далее, актуализация реальной вещи как неоднозначной воплощается в своеобразном модусе утвердительной интенции: в *сомнении*. Сомнение формально представляет собой утверждение неоднозначного реального как неоднозначного. Этимологически слово «сомнение» [duda] происходит от слова «двойственность» [duplicidad]. Но в данном случае речь идет не о *двойственности* дистанцированного постижения, а о двойном характере самой актуализации реального. Именно этим особым модусом двойственности конституируется неоднозначность. Заметим мимоходом, что, когда речь идет о сомнении и неоднозначности, терминов не обязательно должно быть два (собака и куст). Это может быть и более широкое множество; я ограничиваюсь двойственностью как примером неоднозначности исключительно ради большей ясности. И это сущностно важно. Ибо сомнение основывается не на дизъюнкции: не на том, что реальная вещь есть в реальности либо собака, либо куст. Сомнение основывается, напротив, на конъюнкции: вещь может быть как собакой, так и кустом. Другими

словами, она основывается на неоднозначности. Так что сомнение как модус утверждения не сводится к своего рода осцилляции, колебанию между двумя утверждениями. Напротив, сомнение есть модус утверждения того факта, что реальная вещь пребывает в реальности неоднозначным образом. Мы колеблемся, потому что имеется сомнительное утверждение, но утверждение сомнительно не потому, что мы колеблемся. Сомнение — это модус утверждения, а не конфликт между двумя утверждениями. Мы утверждаем, по способу сомнения, неоднозначность того, чем реальная вещь является в реальности. Это не незнание того, на чем остановиться, а знание того, что вещь в реальности неоднозначна. Подразумевается, естественно, что вещь реально неоднозначна в отношении моих простых схватываний. Ничто не является неоднозначным само по себе.

Итак, вот третий модус утверждения: сомнение. Оно образует структуру, которая опирается на структуру неведения и предчувствия. Пустота недетерминированности воплощается в предчувствие намека. И это предчувствие постепенно нарастает: проблеск высветляемого обращается в смутность стертого, а эта смутность уточняется в догадке о том, на что указывал намек. В свою очередь, догадка о том, что было намеком, уточняется в сомнении относительно неоднозначного. Сводя недетерминированность к намеку, а намек — к неоднозначности, мы как бы сужаем круг того, чем реальная вещь является в реальности. Еще один шаг — и этот круг принимает качественно иной характер, которым, в свою очередь, детерминируется иной модус утвердительного постижения.

4. В самом деле, может случиться так, что предъявленная вещь, не переставая быть неоднозначной, окажется ближе к одному из двух терминов неоднозначности, чем к другому. Такое приближение выражает не просто различие в степени: оно есть выражение нового модуса актуализации того, что вещь представляет собой в реальности, — модуса, детерминирующего, в свою очередь, новый модус утверждения, модус реализации.

а) Актуализируясь в отношении простых схватываний, реальная вещь ближе к одному из них, чем к другому. Что это за бли-

зость? Когда мы говорим о неоднозначности, речь идет о том, что множество отмежевано и определено. Теперь же возникает новая характеристика — характеристика «веса», *pondus*. Актуализация имеет определенный вес. Это не просто метафора, приведенная *ad hoc*, но нечто предельно конкретное, выраженное в одном слове: *пере-вес*. Внутренний характер актуальности есть нечто большее, чем просто неоднозначность: он подразумевает перевес. В актуализации черт сообразно простым схватываниям наблюдается перевес. Приближение внутренне принадлежит к актуализации вещи, и это внутреннее приближение есть то, чем создается перевес. В силу этого актуальность вещи включает в себя, равно как и неоднозначность, два отмежеванных и определенных термина, но держит скорее один из них, чем другой. Поэтому вещь оказывается уже не «как одним, так и другим», но «скорее одним, чем другим». «Скорее... чем...»: это и есть перевес. Неоднозначность несет в себе эту характеристику перевеса. С этой точки зрения неоднозначность может быть равно-весеим, но обратное неверно. Неоднозначность — особый модус актуализации, внутренне отличный и независимый от любой весомости. Непрерывность перехода от одного модуса актуализации к другому не отменяет их внутренней несводимости друг к другу.

б) Так вот, актуализацией перевешивающего как такового детерминируется особый модус реализации, модус утвердительной интенции: *мнение*. Формально мнение представляет собой модус утверждения; оно означает утверждать не в пустоте, не в предчувствии, не в сомнении, но утверждать, *мня*. Речь идет не о мнении относительно возможного утверждения, а о мнении как модусе утверждения. Например, в реальности перевешивает, что вещь есть скорее всего собака; и модус утверждения перевешивающего как такового формально представляет собою мнение. Отныне интенциональное чаяние воплощается во мнении. Само по себе ничто не является перевешивающим, *мнящимся*; быть перевешивающим, *мнящимся* означает быть таковым только в качестве актуальности, соотнесенной с простыми схватываниями. Отдаленный предмет неопределенных очертаний сам по себе, как таковой, обладает всеми чертами отдаленного предмета неопределен-

ных очертаний, и не более того. Но в отношении к моим простым схватываниям этот отдаленный предмет обладает чертами скорее собаки, чем куста. Утверждение в интенциональном модусе «скорее... чем...» есть по своему внутреннему характеру утверждение мнящее. Только если перевешивающее берется как термин такого утверждения, оно может быть названо предметом мнения.

Как модус утверждения, мнение может иметь разные свойства в зависимости от того, каков вес актуализированных черт. Перевешивание, перевешивающая актуальность, иногда может сводиться лишь к легкому *наклону*. Это как бы едва начавшееся перевешивание. Утвердительная интенция актуального как наклона есть интенция, которую мы называем *наклонностью*. Это, несомненно, двусмысленное слово. В самом деле, оно способно навести на мысль о тенденции или о чем-то подобном, что мы имеем в виду, когда говорим о хороших или дурных наклонностях. Но здесь оно формально означает всего лишь наклонность как внутренний модус утверждения. С этим словом происходит то же самое, что и со словом «интенция»: от обозначения направленности волевого акта оно перешло к обозначению интенциональности, свойственной интеллекту. Я думаю, что со словом «наклонность» нужно проделать то же самое, что столетия назад было проделано со словом «интенция». Наклонность — это модализация интенции: модус утверждения, модус реализации актуальности как *наклона*.

Еще шаг вперед, и форма, в которой актуализируются перевешивающие черты, будет уже не просто *наклоном*: эти черты уже будут явно «тянуть» скорее на одну сторону, чем на другую. Такой модус актуальности можно назвать *тяжестью*: не просто начавшимся, но в некотором смысле макроскопическим тяготением. Утвердительная интенция того, что перевешивает по способу тяготения, есть *вероятность*. Я говорю здесь о вероятности как о модусе утверждения, не о вероятности как о реальной характеристике физической реальности. То, что называется вероятностью в физике, представляет собой, на мой взгляд, то, что можно было бы назвать мерой возможности. Все физические состояния электрона, описанные его волновой функцией, возможны, но не все они возможны в равной мере. То, что, на мой взгляд, обра-

зует реальную возможность, есть количественная структура такой возможности. Но здесь речь идет не об этом. Речь идет не о мере реального, а о модусах утверждения: я утверждаю с вероятностью, что вещь в реальности — такая или иная. Модализацией перевеса по способу тяжести создается вероятность как модус интенции.

Наконец, некоторые черты могут приобретать такой «вес», что их груз уже явно побеждает с одной стороны. Тогда актуальность перевешивающего становится *победой*. Модус утверждения, или реализации, характеризуемый победой, есть *убежденность*. Мы говорим, что черты насильственно приводят нас к утверждению. Пребывание в насильственной интенции и есть тот модус утвердительной интенции, которым создается убежденность. «Побеждать» внутри вещи «заодно» означает «убеждать» в интенции.

В конечном счете, вес, перевес характеризуется тремя актуальными качествами: наклоном, тяжестью, победой. И этими качествами детерминируются три качества утверждения: наклонность, вероятность, убежденность. Таковы три модуса мнения.

Но сколь бы непреодолимо черты ни тянули и ни детерминировали убежденность постижения, они всего лишь намечены. Еще один узел в этой структуре приводит нас к следующему модусу утвердительной интенции, отличному от мнения.

5. В самом деле, может случиться так, что вещь хотя и актуализируется в совершенно и однозначно детерминированных чертах, однако эти черты не обязательно суть то, чем вещь является в реальности: они представляют собой, если можно так выразиться, лишь скорлупу того, что вещь есть в реальности. Такая ситуация детерминирует особый модус утвердительной интенции.

а) Что это за модус актуальности? Отдаленный предмет является все черты, свойственные собаке. Стало быть, в данном случае нет никакой неоднозначности и никакого перевеса; напротив, черты однозначно определены. Тогда мы с полным правом говорим, что видим собаку. Но разве, когда я вижу собаку в своем доме, происходит то же самое? В своем доме я тоже вижу собаку, но между этими двумя схватываниями пролегает сущностное различие. В доме я вижу нечто, что действительно «есть» собака, тогда как вдали я различаю нечто, что хотя и обладает всеми опре-

деленными чертами собаки, но всего лишь «обладает» ими. Этим «обладанием» в точности обозначается различие в актуализации реального в отношении к чертам простого схватывания собаки. Что такое обладание, в чем заключается само обладание, и каков модус актуализации реальной вещи сообразно обладанию? Вот в чем вопрос.

Во-первых, «обладание» обозначает некоторое различие между тем, что реальная вещь есть в реальности, и ее чертами; в противном случае этот глагол был бы бессмысленным. Речь идет не о неоднозначности и не о перевесе: ведь неоднозначность и перевес касаются черт вещи, тогда как в данном случае черты однозначно детерминированы. Различие, которым маркируется «обладание», касается иного измерения: действительного объема вещи. Я поясню этот момент. Актуализируемые черты однозначно детерминированы, однако они составляют лишь поверхностный слой, «оболочку» реального объема вещи. Так вот, объем, поскольку он объемлет эту оболочку, имеет тот особый модус актуальности, который называется *видимостью*. Здесь видимость означает не что-то более или менее неопределенное, изменчивое, эфемерное и обусловленное обстоятельствами. Напротив, видимость есть нечто совершенно конкретное; и в этой своей конкретности видимость внутренне, реально и определенно принадлежит вещи. Но она принадлежит ей особым образом: видимость — это всего лишь модус актуализации того, чем вещь является в реальности. Речь идет, повторяю, не о неоднозначности или перевесе черт, а о том, что в самой своей конкретности этот набор черт составляет видимую сторону того, чем вещь является в реальности. То, чем обладает отдаленный предмет, есть именно видимость собаки.

Во-вторых, что означает само это обладание? Видимость формально представляет собой не то, что вещь есть в реальности, а ту видимость, которая «принадлежит» вещи. Здесь «принадлежит» означает внутреннюю принадлежность. В силу этого видимость — это нечто вроде оболочки, или внешней проекции, того, что вещь есть в реальности. Эта оболочка — не разновидность капсулы, иначе видимость была бы не внутренней характеристикой вещи, а содержала бы в себе вещь. Но обладать не значит содержать.

Предмет в отдалении обладает всеми чертами собаки, но, тем не менее, он являет лишь видимость собаки. Принадлежность этой видимости к реальной вещи есть своего рода сила нажима, пропорционально которой видимость более или менее тесно «прилеплена» к тому, что вещь представляет собой в реальности. То, что вещь есть в реальности, как бы проецируется на ее черты, которые становятся ее выражением, «экс-прессией». Единство видимости и того, что вещь представляет собой в реальности, есть единство «экс-пресии». И, стало быть, эта экспрессия есть манифестация вещи. Обладание, как таковое, есть манифестация; видимость есть область *манифестации* того, чем вещь является в реальности. Отсюда становится понятным различие между манифестацией, с одной стороны, и неоднозначностью и перевесом, с другой. Неоднозначное и перевешивающее конституируется в том, что уже «пребывает» манифестированным. Напротив, говоря о видимости, мы говорим не о том, что уже манифестировано, а о самой манифестации как таковой.

В-третьих, что это за модус актуализации — видимость и манифестация того, чем вещь является в реальности? Когда я воспринимаю собаку в моем доме, я воспринимаю именно собаку, и в ней — манифестацию ее черт, ее видимость. Поэтому я говорю, что это действительно собака. Когда же я вижу вдали некий предмет, который имеет видимость собаки, я произвожу обратное действие: я схватываю видимость и усматриваю в ней актуализацию того, что вещь есть в реальности: я двигаюсь от видимости к собаке. Первое, что в такой актуализации бросается в глаза, — это видимость собаки. Бросаться в глаза — это именно то, чем этимологически конституируется *явность*. В явном реальная вещь пребывает актуализированной исключительно в качестве видимости. Когда я продвигаюсь от видимости к вещи, то вещь, очевидно, манифестирует себя в видимости: вещь явно есть то, что манифестировано в ее видимости. Именно поэтому никому не пришло бы в голову просто сказать, что схваченное не есть собака. Это собака — но лишь в явности. С одной стороны, явное — это видимость как некая «принадлежность» вещи; с другой стороны, эта «принадлежность» допускает разные степени нажима. Поэто-

му видимость некоторым образом «прилеплена» к вещи, но прилеплена *не жестко*. Отсутствие жесткости составляет формальный характер чистого обладания. Свойственное детерминации отсутствие жесткости имеет однозначный характер, однако сама «принадлежность» этой детерминации лишена жесткости. Строго говоря, вещь могла бы в реальности быть отличной от своей видимости. Отныне актуализация принимает конкретный модус: видимость, которой манифестируется, как явное, то, что реальная вещь представляет собой в реальности. *Явность*: вот новый модус актуализации. Как и все прочие модусы, этот модус является таковым лишь в отношении к простому схватыванию. Ничто не явно само по себе, но таково лишь в отношении к простому схватыванию. Реализация простого схватывания в модусе видимости всего лишь явна.

б) Итак, актуализация вещи как чего-то явного детерминирует особый модус утвердительной интенции реализации: *приемлемость*. Приемлемость формально есть модус утверждения явного. Это именно модус утверждения: принимающее утверждение того, что вещь в реальности такова, какой ее манифестирует видимость. Приемлемость — это модус утверждения, а явное есть то, что утверждается в этом модусе. Но так как явное есть то, что бросается нам в глаза, оказывается, что приемлемость — это форма, в которой отныне воплощается интенциональное чаяние дистанцированного постижения. Простое схватывание утверждается по способу приемлемости постольку, поскольку оно реализовано в вещи. Принимаемое — именно потому, что оно таково — есть то, что вещь представляет собой в реальности, пока не будет, как принято говорить, доказано противоположное. Этим «пока» выражается заодно как реальность и явность видимости, так и приемлемый характер утверждения видимости.

Именно эта идея явного и приемлемого образует, на мой взгляд, *доксу* Парменида. Ум, схватывая вещи в их *форме* и *именах*, цепляется за то, что бросается в глаза. ὄνομα [имя] и μορφή [форма] суть способ, каким вещи бросаются нам в глаза. *Námatira*, вторят этому некоторые из Упанишад. Формы и имена составляют явную видимость вещи; и утверждать, что вещи таковы

в реальности, означает не что иное, как принимать их. Это и есть *докса*. Речь в ней идет не просто о феноменических явлениях или чувственных восприятиях, ни, тем более, о конкретных сущих в их отличии от бытия как такового. На мой взгляд, речь идет о явности и приемлемости. Любое утверждение конкретной множественности самих вещей есть просто утверждение явного, утверждение того, что вещи пребывают сообразными своей видимости, которая бросается нам в глаза. Поэтому такое утверждение означает просто принятие. Парменид полагал, что философ идет дальше явного и приемлемого: идет к истинному бытию вещей. Парменид и крупнейшие философы веданты посчитали бы нашу науку и нашу философию всего лишь наукой и философией о видимости. На мой взгляд, такая взаимосвязь между видимостью, явностью и приемлемостью служит герменевтическим ключом как к элейской философии, так и к некоторым направлениям веданты.

Итак, то, что реальная вещь есть в реальности, отныне однозначно детерминировано, однако детерминировано не жестко. Вещь «обладает» в реальности вот такой видимостью, и потому она с явностью такова. Утверждение явного как такового есть приемлемость. Приемлемое — это модус утверждения «реальной вещи как манифестированной», но не более того.

Но на этом мы еще не закончили.

б. В самом деле, предположим, что вещь была схвачена не в отдалении, а вблизи — например, в моем доме. Я схватываю, что эта вещь — собака. Тогда я не говорю, что она имеет видимость собаки, но говорю, что вот это — собака. Что это за модус актуализации вещи, и каков модус ее утверждения?

а) Во-первых, различие между собакой и видимостью собаки не первично: оно всегда апостериорно по отношению к умному схватыванию самой собаки и поэтому основано на ее постижении. В таком случае видимость основывается на самой актуализации того, что вещь есть в реальности, а не наоборот, как это было раньше. В такой актуализации то, что мы раньше называли видимостью, будет в собственном смысле уже не видимостью, а моментом, принадлежащим к телу самой вещи. Отныне видимость

есть то, что наделяет вещь телом. Эта вещь — уже не просто некий объем, но тело. Отелеснивание: вот первая характеристика нового модуса актуализации. То, что мы раньше называли видимостью, есть всего лишь сама форма актуальности того, что реальная вещь представляет собой в реальности; и, как таковая, она должна называться *телесностью*. Я имею в виду не только тело как организм или нечто подобное этому, но тело как чистый момент актуальности самой реальной вещи. Это момент актуальности простого схватывания в самой реальной вещи.

Во-вторых, именно поэтому такая актуализация означает, что простое схватывание реализуется самой вещью, а не одной лишь манифестацией вещи. Именно вещь реализует простое схватывание собаки. Простое схватывание пребывает актуализированным не только в видимости: речь идет не об актуализации видимости, а об актуализации того, что сама вещь представляет собой в реальности. Другими словами, реализованность простого схватывания образует момент самой реальной вещи, взятой в ее реальности. Таков конститутивный характер этой новой актуализации. Здесь конститутивность характеризует не реальность вещи, а умную актуализацию того, чем вещь является в реальности. «Конститутивный» означает здесь «принадлежащий тому, что вещь представляет собой в реальности». Речь идет не о внутренней характеристике реальной вещи, которая отличалась бы в ней от других ее характеристик — например, от чего-то придаточного. Черта, принадлежащая к тому, что вещь есть в реальности, — это такая черта, которой конституируется само «в реальности» этой вещи. Здесь родительный падеж «этой вещи» означает не обладание, а конституирование. Простое схватывание собаки есть не то, чем эта вещь обладает, а то, чем конституируется, что эта вещь есть в реальности: она есть собака. Отсутствие жесткости уступило место конституированию.

Но как во-вторых сам модус актуализации черт вещи, однозначно детерминированных в качестве конститутивных моментов ее актуализации? Ответ прост: черты, образующие тело, коим вещь пребывает в реальности, и поэтому принадлежащие к конституированию ее актуальности, — это черты того, что вещь действи-

тельно есть в реальности. *Действительность*: вот новый модус актуализации. Речь идет не о *манифестации* в этих чертах того, чем вещь является в реальности, а о том, что эти черты *действительно* суть черты этой вещи. Это не видимость, которой обладает вещь, а конститутивный момент того, что эта вещь представляет собой в реальности.

Телесность, конститутивность, действительность. В рамках данной проблемы эти три понятия если не полностью тождественны, то, во всяком случае, облекаются в такую форму, что обозначающие их слова оказываются, по сути, синонимами. Договоримся называть этот модус актуализации действительностью.

Здесь мы должны немного задержаться. Эти идеи — конституции и телесности — кажутся теми же самими, что и те идеи, которыми характеризуется первичное схватывание реального. Реальная вещь, схваченная в самой себе, как таковой, компактна; поэтому создается впечатление, что сказанное нами об актуализации реальной вещи в движении постижения — лишь новое обозначение компактности. Но это даже отдаленным образом не так. В самом деле, утвердительное постижение — это опосредованное постижение в дистанцировании, отнюдь не постижение вещи в самой себе, как таковой. В умном движении мы дистанцировались от вещи и возвращаемся к ней, чтобы помыслить ее в реактуализации. Сколь бы актуальной эта реактуализация ни была, она будет всего лишь «ре»-актуализацией. Что означает это «ре-»? Разумеется, это не изначальная и первичная компактность. То, что мы назвали конституированием, — не компактность, а нечто такое, что облекается компактностью: это скорее *ре-конституирование*. Дистанцировавшись от реальной вещи, я оказался дистанцированным не от моего постижения реальности, а от того, что реальная вещь представляет собой в реальности: компактность разрушилась, сделалась некомпактностью. Так вот, когда мы говорим о действительности, о конституировании актуальности, тогда то, что вещь представляет собой в реальности, оказывается актуализированным не по способу компактности, а по способу реконституирования. Видение вот этой белой бумаги есть первичное схватывание реальности; его актуализация в качестве бумаги, которая

«бела», есть реконституирование. Как таковое, конституирование замещает собою компактность. Это, если угодно, тот модус, в котором некомпактное некоторым образом вновь становится компактным. Такой возврат и есть реактуализация.

Действительность означает конституирование актуальности того, чем вещь является в реальности. Это новый модус актуальности: уже не отсутствие детерминации, не намек, не неоднозначность, не перевес, не явность, но однозначно детерминированная действительность.

b) Таким модусом актуализации детерминируется модус утвердительной интенции: *достоверность*. Действительностью конституирования детерминируется достоверная твердость утверждения. В радикальном рассмотрении достоверность представляет собой не мое ментальное состояние: речь идет не о безоговорочной уверенности в том, что схваченная вещь именно такова. Достоверное означает нечто уже утвержденное, саму утвержденность вещи. *Certus* — это прилагательное от глагола *cerno*, означающего «тщательно отбирать», «просеивать». В испанском языке имеется производное слово «*acertar*», которое означает не «быть уверенным», а «попасть в цель»; равно как и в выражении «*estar en lo cierto*» подразумевается не уверенность, а, так сказать, пораженная цель. Отсюда это выражение приобрело значение «напасть на искомое». Таким образом, *certeza*, «достоверность», — это наивысшая степень твердости интенции. Поэтому можно сказать, что она есть просто твердость, в отличие от других модусов утверждения — таких, как сомнение или вероятность. Достоверность — это не максимальная вероятность, как иногда полагают, а иной модус утверждения, обладающий иной твердостью. В достоверности мы имеем твердость наивысшей степени. Я вновь подчеркиваю различие между достоверно твердым суждением и первичным схватыванием реальности. В первичном схватывании реальности присутствует, если можно так выразиться, изначальная твердость постижения реального в себе самом, как таковом: это модус постижения компактного. Но, строго говоря, первичное схватывание не обладает твердостью: она составляет исключительное достояние достоверного суждения. Речь идет, так ска-

зять, о достоверности, «под-тверждающей» то, чем была твердость первичного схватывания.

Эти две характеристики, ре-конституирование и под-тверждение, если взять их заодно, то есть взять заодно их «ре-» и «под-», составляют, в сравнении с компактным схватыванием реальности, два момента достоверного утвердительного постижения, два момента достоверной твердости, достоверности. Поэтому можно сказать, что достоверное суждение возвращается к реальной вещи, но на другом уровне. И этот другой уровень есть уровень «в реальности».

Итак, мы подвергли структурному анализу важнейшие зоны всего спектра модусов утверждения. Для этого я обращался к широко известным примерам: отдаленному предмету неопределенных очертаний, и т. д. Но во избежание ложных толкований следует сказать, что эти модусы прилагаются не только к бытию собакой, кустом и т. д., но даже к самой скромной и элементарной черте реального. Так, если мы попытаемся помыслить цвет, в реальности присущий некоторой вещи, то в моем умном движении схватывания вещь может иметь некий неопределенный цвет; или намек на то, что этот цвет — голубой, зеленый, и т. д.; или что он скорее голубой, чем зеленый; или что он имеет видимость голубого; или что он действительно голубой.

Все эти модусы образуют спектральную гамму модусов утверждения. Актуализация может быть недетерминированной, имеющей вид намек (высветление, стертость, наметка), неоднозначной, перевешивающей (уклон, тяжесть, победа); явной, действительной. Соответственно, оказываются детерминированными модусы утверждения, или реализации: неведение, предчувствие (проблеск, смутность, догадка); сомнение, мнение (наклонность, вероятность, убежденность); приемлемость, достоверность.

Все эти модусы суть также модусы, какими интенциональное чаяние разрешается в утверждение. Модусы твердости. Эти модусы зависят от различных способов дифференциальной актуализации реального в движении постижения.

Но все это ставит перед нас перед решающим вопросом. Все эти модусы утверждения, только что внимательно нами рассмот-

ренные, суть модусы, сообразно которым реальное детерминирует утверждение, взятое в измерении твердости. Но теперь мы должны спросить себя не о том, каковы модусы детерминации и в чем они заключаются, а о том, что такое сама детерминация. Исследование того, что такое утверждение, каковы его формы (сила реализации) и его модусы (модальности твердости), было исследованием структуры утверждения. Теперь мы должны заняться другим ключевым вопросом: каково само детерминирующее реальное в утверждении, какова медиальная структура чувствующего логоса.

### РАЗДЕЛ III

## Формальная структура чувствующего логоса II: Медиальная структура

В первом разделе этой второй части книги мы показали, что такое постижение реальной вещи среди других вещей, — другими словами, что такое постижение реальной вещи в поле реальности. Такое постижение есть то, что мы назвали логосом. Логос как постижение имеет три фундаментальные, базовые характеристики. Во-первых, логос постигает то, чем реальная вещь является в реальности, — но постигает это, исходя из другой вещи, *дистанцированно* схваченной в простом схватывании. Быть в реальности означает быть «этим», «как» и «что». Такое постижение из другой вещи составляет момент двойственности. Во-вторых, в этой двойственности мы постигаем то, что реальная вещь есть в реальности, *продвигаясь* от реальной вещи к другим вещам поля. Это — динамичный момент постижения. Такое движение имеет, как мы видели, две фазы. В первой фазе нас толкает от вещи, которую мы хотим постигнуть, к тому, из чего будет постигнуто предшествующее. Эта фаза представляет собой движение ретракции. В ней мы постигаем в простом схватывании то, чем вещь «была бы» в реальности. Но так как мы удерживаемся реальной вещью, за движением толкания, или ретракции, следует вторая фаза, в некотором смысле противоположно направленная: движение обра-

щения, или *intentum*, от полевой реальности «как таковой» к вещи. В этом обращении мы постигаем уже не то, чем вещь «была бы», но то, что она «есть» в реальности: это фаза утверждения. Движение постижения в его двух фазах было подвергнуто исследованию в разделе втором.

Так вот, переход от «было бы» к «есть» детерминирован в самом поле реальности. Поле, как мы сказали, — это не то, что мы видим, а то, что дает нам возможность видеть: это *среда* постижения. Двойственность представляет собой не структурный момент динамизма, но момент «средовости», медиальности. *Среда* позволяет различить во множестве того, чем вещь «была бы», такое «была бы», которое есть нечто большее, чем просто «была бы»: то, что она «есть». Отсюда перед нами встает новая проблема. В разделе втором мы исследовали динамичную формальную структуру логоса; теперь же нам необходимо взглянуться в ту детерминацию, посредством которой среда постижения, то есть реальность, позволяет нам «различить» среди многообразных «была бы» то, что реальная вещь есть в реальности. Другими словами, нам необходимо исследовать, чем же детерминируется реализация того или иного простого схватывания реальной вещи. Это и есть тема раздела третьего: медиальная формальная структура логоса. Мы разделим ее исследование на два вопроса:

1. Что такое детерминация как таковая.
2. Каков характер логоса как детерминированного логоса: логос и истина.

Это исследование мы проведем в двух следующих главах.

### *Глава шестая* **Детерминация логоса как такового**

Итак, прежде всего мы спрашиваем себя: что такое детерминация как таковая? Увидеть эту детерминацию нам позволяет среда реальности. А поскольку среда реальности в конечном счете происходит из самой реальной вещи, оказывается, что и детерминация тоже в конечном счете происходит из той же реальной вещи. Тогда перед нами встают четыре вопроса:

§ 1. Что такое детерминация логоса: очевидность.

§ 2. Каковы внутренние характеристики очевидности.

§ 3. Отправляясь от этих характеристик, мы обсудим некоторые соображения относительно очевидности, которые безоговорочно принимаются в философии, однако мне представляются ложными.

§ 4. Мы уточним нашу мысль в сопоставлении с двумя классическими концепциями, которые под иными названиями могут быть соотнесены с нашей проблемой: интуитивизмом и рационализмом.

### *§ 1. Что такое детерминация логоса как такового: очевидность*

В фазе толкания мы пребывали в поле дистанцированными от вещи, которую хотели постигнуть. Но удержание со стороны ее реальности заставляет нас обратиться к этой реальной вещи: так дистанцирование оказывается сближающим дистанцированием. Мы дистанцировались от реального только для того, чтобы лучше его разглядеть.

Как это возможно, что реальная вещь приближается к нам, когда мы дистанцируемся? Напомним: речь идет не о постижении реальной вещи в самой себе, как таковой, а о постижении того, чем эта вещь является в реальности. Так вот, постижение есть простая актуализация реального как реального. Поэтому именно эта умная актуальность реальной вещи и есть то, что, будучи дифференциальной актуальностью, приближается к нам, когда мы дистанцируемся.

Каким образом? Мы уже видели, что всякая реальная вещь включает в себе два внутренне и формально конститутивных момента ее умной актуальности: индивидуальный момент и момент полевой. Это два момента всякой реальной вещи, взятой в самой себе, как таковой. А вот постижение дистанцированной вещи будет хотя и, несомненно, «одним», но «двойственным». Эта двойственность затрагивает не только движение, в котором состоит логосное постижение, но также — и прежде всего — саму реальную вещь как вещь актуализированную: имеется в виду сама вещь как двойственность моментов. В силу этого такая актуализация реаль-

ной вещи заключает в себе, в качестве своего формального момента, то, что можно было бы назвать внутренним «зиянием». Раздвоение между индивидуальным и полевым моментами реальной актуализированной вещи создает в этой актуализации некий провал, или зияние, между тем, что есть эта вещь «как реальность», и тем, что она есть «в реальности». Речь идет, повторяю, не о зиянии в содержании схваченной вещи, а о зиянии в его умной актуализации. Предъявляясь «среди» других вещей, всякая реальная вещь несет в себе конститутивное зияние актуализации. Именно благодаря этому зиянию вещь толкает нас в отстояние от себя самой, в движение ретракции, термином которого служит простое схватывание. Но это зияние заполняется благодаря моменту утверждения, утвердительной интенции. Утверждение заполняет дистанцию между вещью как реальной и тем, что вещь есть в реальности. Оба момента — ретракция и утверждение — составляют, как было сказано, лишь разные фазы единого и единственного движения: движения, в силу которого вещь не только вталкивает нас в поле, но и удерживает в своей реальности. Стало быть, такое удержание коренится в самом основании актуальности постигаемой вещи, а значит, в самом основании ее собственного зияния. Это означает, что само зияние обладает собственной структурой, как «удерживающее зияние». Отсюда следует, что здесь зияние (в отличие от того, как это было в неведении) представляет собой не просто вакуум, не просто пустоту, но нечто наделенное позитивной структурой. В самом деле: то, что раскрывает свое собственное зияние в своей умной актуальности, есть сама реальная вещь. В силу этого зияние структурируется самой реальной вещью, которая умно удерживает нас в себе. Другими словами, зияние открыто в сторону самой реальной вещи и самой реальной вещью, единство реальности которой служит для зияния основанием и наделяет его структурой. Поэтому зияние создается и структурируется первичным и первородным единством реальности. «Заполнение» зияния заключается не в чем ином, как в преодолении двойственности, а значит, именно в том, чтобы то, чем вещь «была бы», было детерминировано как вещь, которая «есть». Такова детерминация реализации. Удержание (ретенция) — это сама вещь, взятая в качестве основания, детерминирующего ту форму, в которой должно быть заполнено зияние.

Так что функция реальной вещи как детерминанты состоит в том, чтобы быть функцией, сообразно которой эта вещь определяет позитивную структуру зияния. Что это за структура?

1. Прежде всего, зияние структурируется реальной вещью как вещью актуализированной. Но актуальность составляет физический момент самой реальной вещи. Разумеется, именно интеллект сообщает вещи в постижении умную актуальность. Но то, что интеллект сообщает ей как интеллект, есть всего лишь умный характер ее актуальности. Он не сообщает ей саму актуальность как таковую. Для нас же сейчас важна вещь как вещь актуальная, которая движет постижением. Каким образом она им движет? Конечно, не своим действием: реальная вещь не «воздействует» [actúa] на интеллект, но является «актуальной» для него. Однако в наших языках недостает нужных слов для обозначения актуальности в чистом виде; почти всегда наши слова обозначают действие. Поэтому у нас нет иного выхода, кроме как прибегнуть к слову «действие», памятуя о том, что тем самым мы указываем не на действие в собственном смысле, а исключительно на актуальность. Если исходить из этих допущений, какого рода будет это «действие», которое в своей актуальности движет интеллектом? Такое действие не будет действием направляющим, если можно так выразиться. Оно состоит не в том, что реальная вещь якобы руководит нами в интеллектуальном движении. Такое действие, состоящее в том, чтобы направлять, идя во главе чего-либо, полатыни называется *ducere* [вести]. Если воспользоваться составным глаголом «conducir»<sup>4</sup>, то следует сказать, что действие вещи в постижении состоит не в том, чтобы вести нас, или направлять нас, или управлять нами в умном движении. Представление о том, что, поскольку постижение — это наше действие, вещи в лучшем случае направляют нас, ведут нас к постижению, есть ложное представление. Этого не может быть, потому что такого рода действие было бы самым решительным образом действием *ab extrinseco* [извне]. Но нами движет не актуальность сама по себе; нами движет реальность вещи, поскольку сама вещь предъявлена

---

<sup>4</sup> «Вести» (исп.). — Прим. пер.

в интеллекте в силу того простого факта, что она реальна. Благодаря этому действию, которым реальная вещь приводит в движение интеллект, есть такое действие, которое идет от самой реальности вещи: сама реальная вещь, в ее актуализации, движет нами, если можно так выразиться, *ab intrinseco*, изнутри самой себя. Именно такое внутреннее движение есть то, что по-латыни называлось *agere* [действовать], в отличие от *ducere*. Актуальность реальной вещи не ведет нас, а из самой себя, *ab intrinseco*, удерживает нас в движении, «заставляет нас увидеть». Если воспользоваться итеративной формой от *agere*, то есть глаголом *agitare* [«приводить в движение»], нужно будет сказать, что реальная вещь самим фактом своей актуальности в дифференциальной актуализации приводит нас в движение, имеет нас движущимися. Движущимися к чему? К тому, чтобы постигнуть, чем вещь является в реальности. Это внутреннее движение со стороны реальной вещи выражает составной глагол от *agere* — глагол *co-gito* (от *co-agito*): «приводить мысли в движение». Действие интеллекта и *agere* вещи тождественны, и это выражается в предлоге *cum* [«с»]. Пусть нас это не удивляет: ведь, как мы видели, в постижении актуальность вещи и умная актуальность постижения тождественны; они суть «со-актуальность». Такое *agere*, свойственное реальной вещи, актуализированной в дифференциальной актуализации, заключает в себе два момента: толкание и удерживание, ретенцию. Уже было сказано о том, что это не два разных движения, а две фазы одного и того же движения. Так вот, это «одно» движение есть *agere*.

Таков первый структурный момент зияния: удерживание в *agere*.

2. Но это *agere* заключает здесь в себе один примечательный момент. Он уже некоторым образом обозначен в том, что только что было сказано; однако нам нужно прямо подчеркнуть его. Я говорил о том, что *agere* представляет собой приведение в движение *ab intrinseco*. Но из этого приведения в движение *agere* выражает лишь тот момент, что это движение свойственно актуальности вещи. Теперь мы должны прямо выразить внутренний характер этого движения *agere*. Речь идет о том, что со всей строгостью выражается предлогом *ex*. Этот предлог имеет два смысла: он мо-

жет означать «вытолкнуть» (по-гречески ἐξ-ἄγω), а может означать *заставить выйти* «изнутри». Для нас здесь важен этот второй смысл. Оба смысла не обязательно обособлены друг от друга. В силу первого смысла реальная вещь толкает нас к тому, что «вне» ее самой, то есть к тому, что мы назвали полевым моментом: это — толкание. Строго говоря, если бы я не боялся злоупотребить этимологическими образованиями, то сказал бы, что толкание — это «вы-талкивание» [«ex-releucia»]. С этой стороны, «ex» означает не «вне», а экстериоризацию, овнешнение. Но главным будет второй смысл: реальная вещь заставляет нас выйти изнутри себя самой в действии, в котором эта вещь не остается в стороне от такого исхождения, потому что это движение принадлежит к самой актуальности вещи. Как следствие, такое выталкивание формально несет в себе то, что я назвал удерживанием: реальная вещь заставляет нас продвигаться вовне из ее внутренности в силу самой ее внутренности; это движение имеет своим основанием интериоризацию. Единство обоих моментов (толкания и удерживания) в *agere* есть единство *ex*. *Ex* как момент *agere* имеет здесь совершенно конкретный смысл *ex-agere*, *exigir* — взыскания. Структура зияния взыскательна, представляет собою взыскание. Зияние — не вакуум: это область взыскания, зияние, наполненное взысканием реализации. Чего требует постижение того, что вещь представляет собой в реальности, так это реальности вещи как вещи реализованной. Зияние есть «актуальность как взыскание». Стало быть, функция реальной вещи в дифференциальном постижении заключается в ее взыскательности: она требует той определенной формы реализации, которую мы назвали «быть в реальности». То «в», о котором идет речь в этом «в реальности», мыслимо только в «актуальности», в *ex*. Взыскание актуальности в дифференциальной актуализации, то есть в дистанцировании, есть взыскание «реализации» как таковой.

Теперь нетрудно понять, что этот момент взыскания представляет собой одну из форм того, что в первой части этого исследования было названо *силой воздействия*, присущей впечатлению реальности. В дифференциальной актуализации реального, умно почувствованного как реальное, то, что воздействует, есть поле реальности как взыскание. В дифференциальной актуализации

оба момента — индивидуальная формальность и формальность полевая — различены, но равно представляют собой «реальность», почувствованную во впечатлении. Так вот, момент полевой реальности, будучи почувствованной реальностью, обладает собственной силой воздействия: взысканием. Взыскание есть модификация силы воздействия, присущей впечатлению реальности.

3. Но этого недостаточно, потому что в силу такого взыскания реальная вещь толкает нас к дистанцированному постижению вещи: мы постигаем в простом схватывании, чем вещь «была бы» в реальности. Однако сама взыскательность заставляет нас вернуться из поля реальности к постижению того, чем реальная вещь является «в реальности». Такое постижение есть утвердительная интенция. Эти два момента (простое схватывание и утверждение) суть не только два момента одного-единственного постижения: растяженного и дистанцированного постижения того, чем некая реальная вещь является в реальности «среди» других вещей. Единством обоих этих моментов образуется постижение *ex*. Какова структура этого единства?

Прежде всего, взыскательность приводит к неисчислимому множеству простых схватываний; и эта же самая взыскательность заставляет нас вернуться к вещи — но вернуться из того, что мы постигли в толкании, то есть из схваченного в простом схватывании как из того, чем вещь «была бы». Обращение к вещи не только не отрицает толкания, бросившего нас к простым схватываниям, но означает обращение к вещи из самих этих простых схватываний. Поэтому постижение в таком обращении по самой своей сути двойственно. Постигание вещи в такой дифференциальной актуализации представляет собой не непосредственное схватывание того, что вещь есть в реальности, а опосредованное схватывание того, какое или какие из простых схватываний реализуются «в реальности». Без такой двойственности первичного схватывания реальной вещи и ее простого схватывания не было бы утвердительного постижения того, чем эта вещь является в реальности. Единство этой двойственности и есть «реализация». Она имеет умный характер, представляет собой взыскивающее постижение. Будучи двойственным, такое единство заключает в себе два аспек-

та: с одной стороны, это, если можно так выразиться, «привнесение» множества простых схватываний; но с другой стороны, это производимый во взыскании «отбор» как тех простых схватываний, которые оказываются исключенными из постижения, так и тех, которые оказываются включенными в него. Реализация этих последних взыскательно детерминируется реальной вещью: такая реализация есть детерминация как умное взыскание, которое осуществляется путем отбора.

В чем состоит этот отбор? Здесь мы вновь по необходимости должны обратить слух к лексике наших языков. Почти все — если не сказать, вообще все — слова, означающие постижение, произведены от глагола «видеть»: они выражают постижение как «видение». Это чудовищное упрощение: ведь постижение остается постижением в любых модусах чувственного предъявления реального, а не только в его зрительном модусе. Поэтому на протяжении всей этой книги я говорю о постижении не как о видении, но как о схватывании. Однако в постижении есть и такие моменты, которые наши языки не позволяют выразить иначе, кроме как посредством глаголов видения. В этом нет ни малейшего неудобства, если только твердо держаться той мысли, что здесь видение означает любое умное схватывание, то есть постижение во всей его сущностной широте. Исходя из этого, скажем, что взыскательность, определяющая, какое или какие из простых схватываний оказываются исключенными, а какие реализуются, есть взыскательность видения: в самом деле, мы видим, какие из них реализуются, и какие — нет. Однако главное заключается в том, чтобы сказать, о каком видении [visión] идет речь. Это не первичное умное видение, то есть не *видность* [videncia]. Ибо речь идет о совершенно конкретном видении: медиальном, средовом видении. В среде мы видим, что реальная вещь реализует В, но не реализует С. Но это также и не то видение в строгом смысле, которое свойственно утвердительному постижению, потому что здесь речь идет о *детерминирующем* видении. Детерминирующее видение, в котором утверждается реализация, есть не только опосредованное видение того, что «принадлежит» вещи, но опосредованное видение «из» самой реальной вещи, то есть *видение, взыскиваемое* вещью. Это видение в *ex*. Именно это и называется *оче-виднос-*

*тью*. Качество видения, детерминированного «взысканием» [«ex-igēnciā»], есть «оче-видность» [«e-vidēnciā»]. Видение очевидного имеет своим началом взыскание. Взыскание составляет внутреннее и формальное начало, ἀρχή, «оче-видного» видения. Очевидность — это взыскательное видение, или — что то же самое — визуальное взыскание, причем такое визуальное взыскание, которое по своему характеру двойственно, связано с реализацией простых схватываний. Реальная вещь А не очевидна; она есть нечто большее, о чем мы вскоре скажем. Очевидно то, что она есть В, а не С. Увидеть это требует видение А в среде реальности. Поэтому детерминирующая функция реальной вещи в утвердительном постижении есть взыскание видения, есть очевидность. Реализация, помысленная во взыскательной очевидности, есть постижение того, что реальная вещь представляет собой в реальности. Вещь раскрывает зияние как область взыскательности и наполняет это зияние взыскательным видением в среде реальности «как таковой»: наполняет очевидностью. Таким образом, функция реальности «как таковой» в дифференциальном постижении оказывается по своему внутреннему характеру взыскательной, очевидностной. Вот то, что мы искали: детерминация утверждения есть, как таковая, очевидность реализации. Реальность «как таковая» есть то, что позволяет нам увидеть; есть среда. И эта среда, позволяющая нам видеть, обладает очевидностной структурой: она позволяет нам увидеть, чем вещь является в реальности. Отсюда следует, что очевидность свойственна лишь позднему акту чувствующего постижения. Только потому, что имеется чувствующее постижение, имеется динамичная двойственность; и только потому, что имеется динамичная двойственность, имеется очевидность. Интеллект, который не был бы чувствующим, не постигал бы с очевидностью. Очевидность — это характер «некоторых» актов чувствующего постижения.

И здесь дает о себе знать недостаточность чисто визуального языка. Во-первых, потому, что, как мы только что сказали, все модусы постижения, а не только визуальный, имеют собственные взыскания; все модусы чувствующего постижения имеют в дифференциальной актуализации свои собственные очевидности. А во-вторых, потому, что концептуализация постижения как видения

влечет за собой представление о том, что постижение обладает ноэтической структурой. Так вот, видение, как и любое другое постижение, формально является не ноэтическим, а схватывающим: ноэсис — лишь одно из измерений схватывания. Схватывание как таковое формально является ноэргийным: оно заключает в себе силу воздействия, присущую впечатлению реальности. И поэтому очевидность, которая представляет собой видение, детерминированное «физической» взыскательностью дифференциальной актуализации реальной вещи, обладает не ноэтической, а ноэргийной природой. Это модус, в котором улавливается то, что вещи суть в реальности. И это так в силу радикального взыскания, налагаемого их актуальностью. Видеть, что семь плюс пять составляет двенадцать, — не очевидность, а просто видность, то есть простая констатация. Только видение того, что в «семь плюс пять» реализуется не число 14, а число 12, потому что актуализации двенадцати требует актуализация суммы семи и пяти, — только, повторяю, такое очевидностное видение позволяет утверждению стать очевидным. Замечу мимоходом, что, на мой взгляд, именно из этого надлежит исходить при обсуждении знаменитого тезиса Канта о том, что суждение «семь плюс пять равняется двенадцати» есть синтетическое суждение.

Итак, очевидность — это взыскательное видение реализации простых схватываний в вещи, уже первично схваченной в качестве реальной. В ее медиальной структуре логос принимает очевидностный характер.

Такая идея очевидности нуждается в некоторых важных уточнениях.

а) Во-первых, очевидность в этом строгом смысле есть исключительно момент суждения, момент утверждения: она имеется только в суждении. Очевидность — это принцип, детерминирующий медиальное постижение, логос. А это предполагает, что речь идет о постижении, которое испытывает *нужду* в такой детерминанте. Детерминируется именно реализация простого схватывания в вещи, уже схваченной в качестве реальной. Такое постижение формально есть суждение, и только суждение. Очевидно, что вещь представляет собой то или другое; иначе говоря, очевидность есть очевидность реализации. Но реализация очевидна, повто-

ряю, потому, что этого взыскует реальная вещь. Если бы не было раздвоения между простым схватыванием и реальной вещью, то не было бы и очевидности.

В первичном схватывании реальная вещь никогда не бывает очевидной: она более чем очевидна. В первичном схватывании просто и безусловно реальное актуализировано или не актуализировано в постижении, и более ничего. Первичное схватывание ничем не детерминируется и не нуждается в этом. Первичное схватывание — это сама актуализация реального: не детерминация, но актуализация. Актуализация же всегда есть нечто большее, чем детерминация, потому что детерминация основывается на актуализации, всю свою силу получая от нее. Именно поэтому логос, как я сказал, есть модус актуализации: «детерминированный» модус. Превращать первичное схватывание в нечто очевидное означает превращать актуализацию в модус детерминации, что невозможно. Таким образом, первичное схватывание более чем очевидно: оно есть простая и безусловная актуализация реального в себе самом, как таковом. В первичном схватывании видение вещи не «выходит из» (*ex*) вещи, но «есть» сама вещь «в» ее актуальности. Очевидна лишь реализация в ней простого схватывания, поскольку такой реализации требует уже актуализированная реальная вещь. Очевидность, повторяю, есть детерминация, которую взыскует реальная вещь. Напротив, в первичном схватывании реальная вещь выступает не детерминирующей, а просто и безусловно актуализированной. Очевидность есть суррогат первичного схватывания. Очевидность — это *детерминация*; первичное схватывание — это *актуализация*. В очевидности уже схваченная реальная вещь детерминирует постижение; в первичном схватывании мы имеем в актуальности саму реальную вещь в ее собственной реальности. Говорить, что первичное схватывание очевидно, — то же самое, что говорить, что первичное схватывание есть суждение. На мой взгляд, это абсурдно. В конечном счете, очевидность составляет структурный момент — но момент, свойственный только суждению.

b) Во-вторых, очевидность есть момент любого суждения: любое суждение обладает, как своим моментом, очевидностной детерминантой. Это может показаться ошибочным: ведь имеется,

скажут нам, неисчислимое множество неочевидных утверждений; таковы, например, все утверждения, касающиеся веры — как религиозной, так и чисто человеческой. Все это верно, однако ни в чем не противоречит тому, что мы только что сказали. Потому что — не будем забывать об этом! — то видение, на которое притязает очевидность, есть видение именно притязаемое, то есть взыскуемое. В силу этого очевидность — не столько видение, сколько взыскание видения. Строго говоря, суждение не обладает очевидностью, а судит в очевидности: очевидность — это *видимое взыскание*. Это означает, что очевидность есть «горизонт взыскания», горизонт детерминации, внутри которого помещаются две противоположности (то, что видимо, и то, что не видимо), а также все промежуточные моменты (то, что видимо только наполовину). Другими словами, суждение представляет собой такое постижение, которое в силу своего собственного характера заключено в горизонте очевидности. Неочевидное суждение есть суждение, «лишенное» очевидности, а не просто суждение, в котором «отсутствует» очевидность. Любое суждение по необходимости есть суждение очевидное или неочевидное; в силу этого оно формально заключено в горизонте очевидности. Но, помимо этого, есть и другие соображения, которые я вскоре изложу и которые уточняют характер этой предполагаемой неочевидности.

с) Однако сначала — о другом сущностном аспекте очевидности. Очевидность есть необходимый горизонт взыскания, но прочерченный внутри области свободы. Это не может быть иначе, потому что постижение в движении конститутивно свободно. Что означает эта свобода в очевидности? Совсем не то, что очевидность в самой себе формально свободна: это было бы абсурдным. Я же хочу сказать нечто очень важное, о чем обычно забывают: очевидность — это горизонт, прочерченный в пространстве свободы. В самом деле, умное движение идет к вещи, но отправляясь от другой вещи. Так вот, эта другая вещь свободно выбрана: чтобы помыслить, что такое человек в реальности, я могу отправляться от животного, от сообщества, от формы, и т. д. Более того, само поле простых схватываний, реализации которых предстоит с очевидностью утвердиться в вещи, есть свободное творение. Наконец, свободна траектория, которая при разной направленности

движения способна привести к постижению. В силу всего этого очевидность по самой своей сути прочерчивается в области умной свободы. Очевидность возможна только в освобождении. Таково свойство нашего чувствующего постижения. Очевидность — это, как было сказано, взыскание впечатления реальности в дистанцировании, это сила воздействия впечатления реальности. Поэтому очевидность, которая достигается, исходя из других вещей, соотносимо другим перцептам, фиктумам или концептам и на других путях, есть очевидность, определяемая окаймлением свободы. Но тогда можно было бы подумать, что очевидность не принадлежит суждению даже в качестве горизонта взыскания. Если я говорю: «Бог страдает болезнью», это утверждение абсолютно свободно, более того, произвольно, однако из-за этого оно не перестает быть утверждением. Произвольное утверждение не находилось бы даже в горизонте взыскания; именно поэтому оно произвольно. Тем не менее, задумаемся, так ли это. Если то, что утверждается в произвольном утверждении (назовем это «субъектом»), есть некая реальность (или сама по себе, или в силу постулирования), то суждение будет не произвольным в отношении к очевидности, но просто ложным. А это совсем другое дело. Истиной мы займемся позже. Ложное суждение тоже заключено в горизонтах взыскующей детерминации; именно потому я могу обнаружить, что оно ложно. Если же субъект не реален и не полагается в качестве реального, то не будет и произвольности в отношении к очевидности, а только произвольность в отношении к самому утверждению. Его произвольность состоит в том, что оно будет простым сочетанием идей (Бог, болезнь, страдание). Но сочетание идей не образует суждения. Судить означает утверждать реализацию простого схватывания в некоторой реальной вещи, а не свободно ковать идею утверждения. Идея утверждения не есть утверждение, в лучшем случае она есть «схема утверждения». И эта схема утверждения тоже обладает *схемой очевидности*. Следовательно, ничто из того, что является суждением, не выходит за горизонт очевидности.

d) Этот очевидностный горизонт необходим, но он может быть и действительно бывает самых разных типов, в зависимости от того, каков характер реальной вещи, о которой мы судим. Каждому типу реальности присущи собственные модусы взыс-

кания. Было бы не только несправедливым, но и ложным мерить все взыскания одной мерой — например, мерой концептуального анализа. Личностная реальность, нравственная реальность, эстетическая реальность, историческая реальность, и т. д., имеют не только разные взыскания, но также — и прежде всего — разные типы взыскательности. Именно поэтому очевидность одного порядка нельзя смешивать с очевидностью другого порядка и называть неочевидным все то, что не входит в очевидность порядка, установленного в качестве канонического. В конкретном случае веры, о котором упоминалось выше, нельзя смешивать веру с суждением. Вера — не суждение; суждение выносится «о вере». Вера предшествует суждению и представляет собой твердое доверие или твердую личную приверженность. Возвещая эту приверженность в суждении, я детерминирую суждение взысканиями, которые навязывает моему утверждению реальность соответствующей личности. Но, будучи личностными, они не перестают быть взысканиями.

е) Наконец, суждение утверждает реализацию простых схватываний в реальной вещи, и эта реализация допускает разные *модусы*. Другими словами, есть не только разные *типы*, или формы очевидности, но и разные *модусы* очевидности.

В конечном счете, мы спрашивали себя о том, что такое детерминация утверждения сама по себе. Она есть то взыскание, которое я называю очевидностью. Это качество обнаруживается только в суждении, причем в такой форме, что любое суждение по необходимости заключено в горизонте очевидности. Этот горизонт прочерчен в свободном умном поле, имеет разные типы и разные модусы.

Тем самым мы более или менее обрисовали, что такое очевидность. Исходя из этого, мы должны теперь спросить себя, каковы сущностные характеристики детерминации постижения, то есть каковы сущностные характеристики очевидности.

## § 2. Внутренние характеристики очевидности

Этот очевидностный момент утверждения заключает в себе некоторые аспекты, которые по своей глубинной сути переплетаются

между собой. Но их необходимо вычленить как отличные друг от друга характеристики, чтобы с большей строгостью обрисовать, что представляет собой, на мой взгляд, очевидность.

1. Очевидность никогда не есть нечто непосредственно данное. Не подлежит сомнению, что большая часть наших очевидных утверждений опирается на другие утверждения — например, в силу умозаключения. И в этом смысле очевидности никогда не бывают непосредственными, но всегда опосредованы. Однако принято считать, что в той или другой форме все эти опосредованные очевидности восходят к некоторым фундаментальным и в этом смысле первичным очевидностям; и вот о них уже нам говорят, что они непосредственны. Я так не думаю: в строгом смысле слова не существует никакой непосредственной очевидности. Дело в том, что, когда очевидности разделяются на непосредственные и опосредованные, посредничеству придается смысл наличия некоего термина, «промежуточного» между реальной вещью и тем, что о ней с очевидностью утверждается. И в этом смысле, разумеется, не всякая очевидность опосредована. Дело, однако, в том, что здесь смешиваются два разных понятия: понятие непосредственного термина и понятие среды. Так вот, не всякая очевидность имеет «промежуточный» термин, но всякая очевидность конститутивно опирается на «среду», а именно, на среду реальности «как таковой». Отсюда следует, что, хотя не всякая очевидность *опосредована* в смысле задействования промежуточного термина, тем не менее, всякая очевидность имеет *медиальный, средовой* характер. Смешение этих двух смыслов посредничества привело к теории непосредственной очевидности. Сама по себе очевидность всегда есть нечто медиальное, и только медиальное, а потому — нечто достигнутое: она никогда не бывает чем-то данным. Даны только реальные вещи, причем даны в первичном схватывании. Очевидность никогда не дана; она всегда медиально достигается, исходя из первично схваченных вещей. Постигание, достигнутое в посредничестве, в некотором смысле представляет собой «усилие» — усилие медиального постижения. Очевидность есть взыскание реального, видимое медиальное взыскание реальной вещи, актуализированной в дистанцировании. И поэтому очевидность

никогда не есть данность, но всегда есть достижение. Эта характеристика — не данного, а достигнутого и медиального — есть сущностное свойство очевидности.

2. Очевидность не есть нечто статичное, то есть нечто такое, что имеется или не имеется: чтобы быть достигнутой, она формально есть нечто динамичное. Речь идет не о том, что я силюсь прийти к обладанию очевидностью, а о том, что усилие составляет внутренний и формальный динамизм самой очевидности: очевидность есть медиальное видение в динамике. О каком динамизме идет речь? Не о таком, который заключался бы в своеобразном движении «предиката» к «субъекту» или «субъекта» к «предикату». Ведь даже если оставить в стороне то обстоятельство, что не всякое суждение предикативно (так как любое суждение двойственно, в данном случае ничто не препятствует нам для простоты говорить о субъекте и предикате), такое предполагаемое движение выражается глаголом «есть», а значит, всегда было бы всего лишь движением в плане бытия: было бы диалектикой бытия. Очевидность же динамична в гораздо более глубоком и радикальном смысле: динамизм бытия детерминируется самим взысканием реального. Мы увидим это, когда будем рассматривать тему реальности и бытия. Такое взыскание формально представляет собой взыскательный динамизм. Диалектика бытия движется в том плане, в каком вещи и простые схватывания «суть». Но взыскательный динамизм движется в третьем измерении, перпендикулярном к этому плану: это динамизм реальности, которая «взыскует», а не реальности, которая «есть». Поэтому любая диалектика, любой динамизм бытия разворачивается на поверхности реального. Очевидность, напротив, разворачивается в объеме и в теле реального. Всегда существует опасность принять поверхность реального за само реальное. Нет никакой очевидности бытия — мы увидим это страницами ниже; есть только взыскательная очевидность реального. Любой логический и онтологический динамизм возможен только как нечто основанное на взыскательном динамизме очевидности. Такой динамизм является «отборочным»: среди множества простых схватываний взыскание различает, в силу своего собственного динамизма, то или те, которым предстоит реализоваться в реальной вещи. Разумеется, это не

значит, что простые схватывания, которыми мы располагаем, даже в отдаленной степени являются наиболее адекватными. Взыскательный динамизм есть не что иное, как динамизм, реализующий простое схватывание в актуальности реальной вещи. Это динамизм реального в актуальности. Таким образом, постижение в дифференциальной актуализации само по себе формально динамично: оно есть динамизм умной реализации. Поэтому такой динамизм актуальности ноэргичен, ибо затрагивает актуальность вещи, составляющую ее физический момент. И этот динамизм, как уже было сказано и как мы вновь увидим в другом параграфе, предшествует динамизму бытия и служит его основанием.

3. Классическое понимание очевидности опирается на то, что видится в очевидности. Очевидность, однако, не есть ни *видность*, ни *не-видность*, но *оче-видность*. Поэтому качество видимого, помысленного есть скорее то, что я назвал бы *конституированной очевидностью*. Она опирается на динамичный и взыскательный момент радикальной очевидности, которая, следовательно, имеет не конституированный, а *конституирующий* характер. И она такова именно потому, что представляет собой динамизм чувствования.

Конституированная очевидность — это всегда не более чем результат. Поэтому она приходит слишком поздно. Первичен конституирующий взыскательный динамизм: очевидность формально есть *делание очевидным*. Этот конституирующий характер никогда не бывает произвольным: он внутренне *вынужден*. В самом деле, конституирование относится не к порядку реальности в самой себе, как таковой, то есть к порядку «актности», но к порядку умной «актуальности». Нельзя смешивать бытие необходимым и бытие вынужденным. Необходимое есть модус актности, противостоящий случайному, контингентному. Необходимо, чтобы огонь жег, но не то, чтобы эта книга лежала на столе. Различие касается реальности огня и книги. Вынужденное, напротив, есть модус актуальности. Очевидность имеет вынужденный характер; это значит, что, если нам дана реальная вещь в детерминированной двойственной актуальности, ее надлежит с очевидностью утверждать в качестве таковой. Будучи взята в качестве очевидности, ассерторическая

очевидность ничем не отличается от аподиктической. Различие коренится не в очевидности, а в реальности вещи.

Очевидность всегда вынуждена. Хотя то, что эта книга находится на этом столе, — не более чем голый факт, абсолютно необходимо мыслить, что она находится на этом столе: настолько же необходимо, насколько необходимо мыслить, что дважды два — четыре. Взыскание, в силу которого постижение дважды двух конституирует постижение реализации четырех, формально не отличается от того взыскания, в силу которого вот эта книга, находящаяся на этом столе, требует, чтобы утверждалось именно это. Утверждалось как вынужденное. Любое очевидностное взыскание является конституирующим, а сама конституция хотя и не всегда необходима, однако всегда вынуждена. Речь идет не о той необходимости, с какой предикат приводит к субъекту, и не о той необходимости, с какой субъект приводит к предикату, а о необходимости, с какой одна конкретная реальная вещь (необходимая или случайная), медиально актуализированная в моем постижении, детерминирует мое утверждение относительно нее.

4. Отсюда — формальный характер очевидного постижения. В результате «взыскания» постижение в дифференциальной актуализации обладает, как собственной характеристикой, бытием в качестве «точно в-зыскиваемого»: это характеристика *точности*. Точность есть бытие в качестве взыскиваемого. Ею не обладает первичное схватывание реальности. Если мне позволено будет обратиться к латинизмам, я бы сказал, что первичное схватывание не является «точно в-зыскиваемым»; «точно в-зыскиваемым» будет только дифференциальное постижение. В некомпактности, зиянии своих взысканий реальная вещь детерминирует взыскуемую точность ее постижения. Поэтому такое постижение, строго говоря, будет «взятием». Как динамичное взыскание, взятие заключает в себе момент строгой точности. Поэтому само взыскание сближается в этом отношении с одним из смыслов, которые глагол *exigere* имеет в латыни: «точно отвешивать». Именно таково свойство очевидности: точность веса постижения. Поэтому очевидность остается заключенной в строгих границах взыскуемого. И эта заключенность есть то, что мы называем бытием в качест-

ве «стесненного», вынужденного, а я назову *принуждением*. Любая очевидность точна, то есть детерминируется принуждающим взысканием.

Понятая таким образом, точность не следует модели какого-либо особого типа постижения, которая служила бы канонем для всех остальных. Например, точность математического знания черпает свою силу не в том, что оно — математическое, а в том, что очевидность всегда точна, то есть представляет собой знание, в котором знаемое принудительно детерминируется взыскиваемым. Стало быть, даже в математике понятая таким образом точность означает не «логическую строгость», а «взыскивающее принуждение». Логическое — это просто процедура, имеющая цель жестко очертить границы взыскания, а не наоборот, как если бы быть точным означало быть логическим. Поэтому любое знание, будь оно математическим или нет, обладает своей собственной точностью. Сама история имеет собственный тип точности. Более того, точна не только наука: точным будет любое дифференциальное постижение, сколь бы элементарным оно ни было. Именно поэтому наука может быть и является точной: она точна потому, что является дифференциальным постижением. Напомню, что точность, будучи самой очевидностью, представляет собой, естественно, лишь горизонт — горизонт точности. Постигание «средовой» реальности формально и конститутивно заключено в горизонте точности.

Подведем итоги. Очевидность есть взыскивающее постижение. И, как таковая, она нам не дана, но медиально достигается в динамизме, который наделяет ее характером вынужденности и очевидности и конституирует то чувствующее постижение, которое имеет своей собственной формальной характеристикой точность, взыскивающую принудительность. Стало быть, очевидность есть нечто достигнутое, динамичное, конституирующее и точное.

Поэтому, на мой взгляд, неверны в корне те представления об очевидности, которые безоговорочно принимаются в философии Нового времени. Вглядимся в них.

### § 3. Ложные представления об очевидности

Речь идет о представлениях, которые развивались со времен Декарта и достигли окончательной завершенности у Гуссерля.

1. Для Декарта очевидность — это ясность: *clara ac distincta perceptio* [ясное и отчетливое восприятие]. Но этого, на мой взгляд, радикальным образом недостаточно по двум соображениям.

а) Неоспоримо, что в очевидности имеется ясное и отчетливое видение. Но этим вопрос не исчерпывается. Потому что тот факт, что в очевидности имеется ясное и отчетливое видение, отнюдь не тождествен тому, что очевидность состоит в ясном и отчетливом видении. В самом деле, то, что для меня ясно в очевидности, есть ясное видение того, что вещь вынужденно должна быть видима именно так. Эта ясность внутренне детерминирована взысканием со стороны того, что я вижу. Это ясность, которая опирается не сама на себя, а на реальное взыскание; в противном случае она была бы видностью или не-видностью, но не очевидностью. В умном движении ясным является только то видение, в котором ясность образована принудительным взысканием со стороны вещи. Очевидность — это не *clara ac distincta perceptio*, а *exigentia clarificans* [проясняющее взыскание], если мне будет позволено так выразиться. То, что взыскательно разворачивается в ясности, есть реальность, уже схваченная в качестве реальной.

б) Но кроме того, очевидность, будучи взыскивающей, представляет собой не только момент видения, но и нечто ноэргийное, подобно тому как само восприятие, *perceptio*, есть схватывание, а не просто сознание. Речь идет не о сознании чистого «быть таковым», а о схватывании «пребывать, бытийствуя». «Пребывать» — *estar, stare*, — как мы знаем, еще в классической латыни выражало связку, но в сильном смысле, который только возрастал в романских языках, и особенно в испанском. И этот «сильный» смысл состоит, на мой взгляд, именно в том, чтобы последовательно коннотировать физический характер того, в чем мы пребываем, и того, что пребывает. Это правда, что «*ser*» [«быть»] в своем противостоянии «*estar*» часто имеет тенденцию коннотировать глубинное и постоянное измерение бытия, в отличие от его более или менее преходящих определений. Так, мы говорим, что некто «*es enfermo*» [«*есть*

больной человек»], в отличие от того, что некто «*está enfermo*» [«болен», пребывает больным]. Это правда, но не противоречит тому, что я только что сказал. Потому что «*estar*» как обозначение более или менее преходящего «состояния» [«*estado*»] коннотирует это состояние именно потому, что любое состояние в самой своей преходящести выставляет на первый план собственную физическую актуальность. Так что противостояние «быть» и «пребывать» исходно есть не противостояние постоянной характеристики и преходящего состояния, а различие между «быть» безотносительно к физическому характеру и «пребывать» как физической реальностью. Мы рассмотрим это в надлежащем месте. Так вот, если вернуться к «пребывать, бытийствуя», то сила очевидности заключается в ноэргийном взыскании этого «пребывать».

Убедительное доказательство этого нам предоставляет сам Декарт, когда говорит о том, что для него является очевидностью всех очевидностей, а именно, об очевидности *cogito*, мышления. Для него это непоколебимая и несомненная очевидность. Но в этой очевидности *cogito*, как ее описывает Декарт, присутствует не только ясность, но и взыскание, предшествующее любой ясности: *взыскание пребывания*. Ясно не то, что я «мыслю», а то, что я «пребываю, мысля». Поэтому высказывание Декарта нужно переводить не как «мыслю, следовательно, существую», а как «пребываю, мысля, следовательно, существую». Эта фраза — непоколебимое суждение, но оно таково благодаря ноэргийной силе «пребывать». Именно это, а не ясность сознания, делает *cogito* очевидным восприятием — *perceptio evidens*, и наделяет его исключительным рангом. Сила *cogito* — не от «мысля», а от «пребываю». Но строкой ниже Декарт уходит в сторону от этого взыскующего момента и вновь повторяет нам, что очевидность *cogito* — это ясность, как если бы то, что нам дает *cogito*, было наивысшей ясностью. Это неверно. Наивысшая очевидность *cogito* основывается на непосредственном схватывании мышления как «пребывания»; другими словами, эта наивысшая очевидность основывается на реальности. Стало быть, очевидность всех очевидностей включает в себе взыскательность реального, которая служит основанием ясности. Очевидность здесь откровенно ноэргийна: только потому, что в первичном схватывании реальности я «пребываю» схва-

тывающим себя в качестве мыслящего, — только поэтому я оказываюсь принуждаемым этим схватыванием к возведению очевиднейшего из суждений, каковым для Декарта выступает *cogito*.

Уходя от проблемы в сторону ясности, то есть задаваясь вопросом о том, ведет ли ясность к реальности, Декарт обошел ноэргийный момент. Тем самым перед всеми очевидностями, отличными от очевидности *cogito*, разверзлась бездонная пропасть между очевидностью и реальностью: настолько бездонная, что для ее преодоления Декарту пришлось апеллировать ни много ни мало как к достоверности самого Бога. Но такой пропасти нет, потому что очевидность всегда ноэргийна, а значит, формально заключает в себе момент реальности. Разумеется, бывают иллюзии и ошибки, и даже — что хуже всего — очевидности, которые считаются таковыми, но таковыми не являются. Но это объясняется тем, что ясность ни в коем случае не ведет к реальности, даже в самом *cogito*: напротив, это реальность взыскательно детерминирует ясность. Поэтому такая пропасть разверзается не между реальностью «как таковой» и очевидностью, а между реальностью, первично схваченной в качестве реальной в непосредственном постижении, и тем, что эта реальность есть в реальности: «нечто схваченное в медиальном постижении». Это различие пролегает не между постижением и реальностью, а между двумя постижениями, то есть между двумя умными актуализациями реального уже внутри реальности. Из этих двух актуализаций *вторая взыскивается первой*. Такова сущность и проблематичность любой очевидности, включая очевидность *cogito*. Со времен самого Декарта и до Канта философия делала упор на проблематичность *cogito*, но, разумеется, совсем иначе, нежели я только что это изложил. На мой взгляд, речь идет о том, что *cogito* как суждение есть медиальное постижение этой реальности моего пребывания мыслящим: реальности, схваченной в первичном схватывании самого моего пребывания. Во всех остальных очевидностях тоже имеется двойственность между первичным схватыванием реальности и ее медиальным постижением; именно поэтому любая очевидность в самой себе проблематична. Но проблема не в том, приводит ли очевидность к реальности или нет, а в том, приводит ли реальное самой реальности к очевидности, является ли оно таковым «в реальности» или нет.

Итак, очевидность всегда ноэргийна и представляет собой взыскание, наложенное реальным благодаря силе воздействия, присущей впечатлению реальности. Поэтому картезианская идея очевидности ложна в корне.

2. Кажется, что вторая концепция ближе подводит нас к сути очевидности. Все очевидное заключает в себе момент, который можно было бы назвать моментом *полноты*, согласно которому то, что мы мыслим о вещи, полностью видимо в ней. Тогда можно было бы подумать, что сущность очевидности состоит в этой полноте. Такова концепция, достигающая завершенности у Гуссерля. С точки зрения Гуссерля, мои интенциональные акты имеют смысл, который может быть либо, так сказать, чисто ментальным, актуально лишенным видения вещи; либо может пребывать предъявленным в них. В последнем случае мы имеем не пустую, а полную интенцию. Полнота для Гуссерля — это «наполнение» (*Erfüllung*) пустой интенции полнотой видения. Когда это происходит, тогда, говорит Гуссерль, интенция очевидна. Любой интенциональный акт обладает для Гуссерля собственной очевидностью, и сущность этой очевидности составляет «наполнение». Но эта идея, хотя она и была принята без обсуждения, мне кажется неприемлемой, причем по той же причине, по какой неприемлема картезианская очевидность. Очевидность — не наполнение: им могла бы быть видность, но не очевидность. То, что Гуссерль называет полным видением, есть уже конституированное ноэргийное видение; но *конституирующим* полноту будет взыскующий момент этого видения. Гуссерль помещает себя в уже конституированную очевидность, в то время как очевидность заключает в себе более радикальный момент — момент конституирующий. Его динамичная конституциональность есть не что иное, как развертывание взыскания, то есть делание очевидным. Именно поэтому очевидность не зависит от наполнения. Речь идет не о том, каким образом пустое простое схватывание становится очевидным в силу наполнения, а о том, каким образом постижение реально-го становится очевидным в силу взыскания, — другими словами, каким образом реальная вещь взыскивает реализацию простого схватывания. Речь идет не о чисто ноэтическом видении. Поэто-

му, когда Гуссерль говорит нам, что принцип всех принципов есть редукция любого интенционального ноэсиса к изначальной интуиции, то есть к наполнению интенционального интуированным, он, на мой взгляд, заявляет нечто абсолютно неточное. Подобно Декарту, Гуссерль предпринял путь от ясности к вещи, в то время как надо было предпринять путь от вещи к ее ясности. Принцип всех принципов — не интуитивное наполнение, а нечто более радикальное: реальное взыскание наполнения. Ни ясность, ни полнота, ни полная ясность не составляют сущности очевидности. В очевидности имеется полная ясность, но она присутствует в ней как распространение и предъявление взыскания со стороны реальности. Специфический характер очевидности составляет не «полная ясность», а «сила видения»; очевидность — это «сильное видение», то есть видение взысканное. Конституированная очевидность всегда есть результат — и только результат — конституирующего делания очевидным.

Гуссерль все время движется в плане сознания; поэтому вся его философия вращается вокруг единственной темы: «сознание и бытие», и вокруг единственной проблемы: абсолютного знания в «видении». Но сознание и бытие основываются на постижении и реальности. Постижение и реальность представляют собой радикальные, базовые факты. Их внутреннее единство — не интенциональная корреляция, выраженная родительным падежом принадлежности. Речь идет не о «сознании бытия» и не об акте «постижения реальности», а о чистой «актуализации» реальности «в» постижении, равно как об актуализации постижения «в» реальности. Внутреннее единство есть «актуализация». В самом деле, эта актуализация будет численно тождественной актуализацией постижения и реальности. И только в дифференциальной актуализации она принимает характер взыскания со стороны реальности, характер очевидности.

Понятно, что это ставит нас лицом к лицу с трудным вопросом — вопросом о «схватывании и очевидности». Хотя неявным образом уже было высказано, что я об этом думаю, теперь мы должны прямо заняться этим вопросом.

#### § 4. Первичное схватывание и очевидность

Классическая философия имела обыкновение противопоставлять схватывание и очевидность — если не всегда, то почти всегда. Это противопоставление обозначают, как правило, двумя терминами — «интуитивизм» и «рационализм», имея в виду, что речь идет о противопоставлении двух форм познания реального — интуиции и понятия.

О таком противопоставлении сразу же следует сказать, что оба его термина определены некорректно, а значит, и выражены некорректно.

Начнем со второго пункта. О концепте говорят как о познании вещей; а поскольку концептуализация вещей в этой философии есть акт разума, «рацио», апелляция к этой форме познания получила название «рационализма». Оставим в стороне обращение к разуму: этой темой мы займемся в третьей части нашей книги. Что для меня важно сейчас, так это выяснить, является ли этот акт «концептом», независимо от того, будет он актом разума или нет. Так вот, это абсолютно не так по двум причинам. Во-первых, концепт — не единственное, что противостоит тому, что в этой философии называют интуитивизмом: есть также перцепты и фиктумы, которые суть модусы простого схватывания. Поэтому первая неточность классического рационализма состоит в том, что он говорит о концептах, тогда как надо бы говорить о простых схватываниях. Но это хотя и плохо, однако еще не самое худшее. Самое худшее заключается в том, что рационализм утверждает, будто речь идет о концептуальном познании, но — познании реального. И в этом, на мой взгляд, состоит вторая и самая грубая неточность так называемого рационализма. В самом деле, в понятиях реальная вещь мыслится не как постигаемая, а как утверждаемая «согласно концепту». Стало быть, формальный акт познания (акт того, что здесь обычно называют разумом) не есть ни концепт, ни концептуализация, но акт утверждения и само утверждение. Так вот, радикальную характеристику утверждения составляет очевидность. Поэтому, если говорить кратко, формальная специфика рационализма заключается не в «концепте», а в «очевидности»: концептом обозначается не что иное, как очевидность вещи.

Такой очевидности интуитивизм противопоставляет познание реального посредством «интуиции». Интуиция означает что-то вроде мгновенного постижения предмета так, как если бы он имелся перед глазами. Это производный смысл слова «интуиция»; его первичный смысл — именно «усматривать». Речь идет о том, чтобы усматривать нечто непосредственно и прямо, и к тому же мгновенно, то есть унитарно. Непосредственная, прямая и унитарная предьявленность чего-либо постижению: вот что такое интуиция. Противоположностью интуиции выступают понятие (концепт) и дискурс. Интуиция по необходимости определяется не своим объектом, а модусом постижения. Поскольку концепируемое абстрактно и всеобще, обычно говорят, что объект интуиции есть нечто единичное, *singulum*, как это было у Оккама и Канта. Считается, что только *singulum* может предьявляться непосредственно, прямо и унитарно. Однако Платон, Лейбниц и Гуссерль допускали возможность интуиции не единичного (Идея, категориальное, и т. д.). Нам незачем углубляться в эту проблему, но ее существование с полной ясностью показывает нам, что интуиция должна концептуализироваться не со стороны ее объекта, а со стороны модуса предьявленности объекта. Это тем более так, что даже если бы было истинным, что интуиции доступно только единичное, это еще не означало бы, что любое единичное по необходимости постигается интуитивно. Интуиция есть модус предьявленности объекта. Интуиция есть непосредственная, прямая и унитарная предьявленность чего-либо реального постижению.

Но ссылка на интуицию в нашей проблеме является неточностью по двум причинам. Во-первых, интуитивное познание формально является актом «видения» лишь в нестрогом смысле: именно он обозначается глаголом «intuir», «*intueor*». Любые модусы чувствующего постижения, а не только визуальный, схватывают реальное прямо, непосредственно и унитарно. Поэтому, если настаивать на употреблении слова «интуиция», нужно сказать, что интуиция — это не только зрительная интуиция, не только видность, но любая интуиция — как зрительная, так и тактильная, слуховая, обонятельная, и т. д. Интуиция — это любая прямая, непосредственная и унитарная предьявленность реального постижению. Если мы договоримся относительно этого, не будет

никакой несообразности в том, чтобы по-прежнему говорить об интуиции, как если бы она была видением.

Большая и худшая несообразность — в другом: в том, что составляет вторую неточность так называемого интуитивизма. Дело в том, что, несмотря на указанное расширение смысла интуиции, она всегда выражает в себе некий «модус видения» вещи, и только его, а значит, представляет собой нечто формально *ноэтическое*. Другими словами, интуиция есть прямой, непосредственный и унитарный модус, в котором мы отдаем себе отчет о вещах, то есть модус сознания. Так вот, формальный момент того, что называют интуицией, заключается не в отдавании себе отчета, а в том, что вещь предъявлена постижению: это не «предъявление» вещи, а ее «пребывание предъявленной». Поэтому и акт интуиции есть не акт отдавания себе отчета, но акт схватывания реального: то, что на протяжении всей этой книги я называю первичным схватыванием реальности. Первичное схватывание есть схватывание реального в себе самом, как таковом, то есть схватывание непосредственное, прямое и унитарное. Именно к нему формально и первично относятся эти три характеристики; и лишь в силу этого, то есть лишь в производном порядке, они могут прилагаться к ноэтическому моменту. Интуиция есть не что иное, как ноэтическое измерение первичного схватывания реальности. Стало быть, первичное схватывание реальности само по себе есть нечто гораздо большее, чем интуиция: оно есть *ноэргийное* схватывание — не видение, но схватывание во впечатлении реальности.

В конечном счете, противопоставление рационализма и интуитивизма коренится не в противопоставлении концепта и интуиции, а в противопоставлении очевидности и первичного схватывания реальности.

Но это еще не все. Ибо что противопоставляется в этом противопоставлении, что разделяется на интуицию и концепт? Нам говорят, что речь идет о двух формах познания. Но это невозможно: ведь познание — лишь один, весьма специфичный, модус постижения. Не всякое постижение будет познанием, как мы увидим в третьей части книги. Поэтому речь идет не о противопоставлении двух форм «познания», а о различении двух форм «постигания»: первичного схватывания и утверждения. Речь идет не просто об

изменении словесных обозначений, а об изменении, которое затрагивает формальную сущность обозначенного словами. И тогда вопрос относится к чему-то весьма существенному.

Чтобы убедиться в этом, согласимся на краткое время употреблять привычные термины. Тогда мы, прежде всего, спросим себя: в чем состоит, в точном и формальном смысле, противопоставление интуиции и концепта? За этой двойственностью кроется единство, образующее тот горизонт, в котором утверждается само противопоставление. Что это за единство? Вот два пункта, которые мы должны рассмотреть. Я сделаю это очень кратко, поскольку идеи, значимые для этой проблемы, уже были подробно разъяснены.

1. *Различие между интуицией и разумом: рационализм и интуитивизм.* Это различие нам представляют как «противопоставление». В чем оно состоит?

Для *рационализма* наивысшим будет рациональное познание. Я предупредил, что здесь нам придется затронуть вопрос о том, что надлежит понимать под разумом: удовлетворит ли нас общепринятое употребление этого термина. Так вот, то, что здесь понимается под разумом, есть концептуальная очевидность (безоговорочно принимается также редукция рационального к концептуальному). Рационализм мыслит постижение как познание, причем познание должно быть строгим, то есть основанным на строгих очевидностях. С этой точки зрения то, что называют интуицией, не будет вполне ни простым схватыванием, ни познанием: интуиция будет смутным постижением, смутным познанием. Именно поэтому интуиция не будет познанием: она будет проблемой — проблемой приведения к рациональным очевидностям того, что мы постигаем в интуиции смутно и расплывчато. Интуиция, несомненно, богата — но не познанием, а проблемами. Поэтому разум, и только разум, должен был бы разрешить те проблемы, которые ставит интуиция. Кажущееся богатство интуиции обернулось бы внутренней нищетой. Таково представление об интуиции, достигающее завершенности у Лейбница и Гегеля. Но так ли это? Возможно (мы пока не будем углубляться в этот вопрос), что постигнутое в интуиции есть то, что внутренне и фор-

мально приводит к очевидному постижению. Но независимо от этого, необходимо утверждать, что имеются свойства и оттенки интуиции, которые постижение никогда не исчерпает до конца с помощью очевидности. Богатство интуиции всегда ускользает от строгой рациональной очевидности. Более того, когда эта очевидность кажется полностью обращенной на постигнутое в интуиции и поглотившей его, то сама нередуцируемая индивидуальность интуированного полагает, строго говоря, непреодолимый предел любой очевидности. Постижение интуитивно схваченного реального никогда не будет до конца исчерпано в очевидности. Очевидность может быть сколь угодно исчерпывающей, но она всегда останется только очевидностью: видением того, что взыскивается реальностью. Она никогда не станет первородным видением реальности. Таково неизгладимое различие. Интуиция обладает неисчерпаемым богатством, и в этом измерении она представляет собой не смутное познание, а первичное постижение реального. Смутной интуиция может быть названа только в том случае, если взять в качестве мерила постижения рациональную очевидность. Но именно это и является спорным. Нам говорят, что геометрически правильный круг «совершенен», а реальные круги, напротив, «несовершенны». Но несовершенны по отношению к чему? Естественно, по отношению к геометрическому кругу. Однако по отношению к реальности ситуация обращается в противоположную. По отношению к реальному несовершенным будет геометрический круг. Совершенным будет только понятие (если мы сумеем его достигнуть) конфигурации реального. Тот факт, что такое понятие вот таким образом конфигурированной реальности будет лишь приближенно соответствовать геометрии, абсолютно второстепенен для него. Таково богатство постигнутого в интуиции. Надеяться, что с помощью очевидных концептуальных определений мы до конца сможем ухватить интуированное реальное, прилагая к нему бесконечное множество предикатов, — великое заблуждение всякого рационализма, и прежде всего рационализма Лейбница.

Таков пункт, на который делает упор *интуитивизм*. Схваченное в интуиции реальное мыслится индивидуальным и неистощимым во всех его аспектах. Любая рациональная очевидность осу-

шестввляется как приближение к интуиции. Интуиция — не смутное постижение; напротив, очевидное постижение представляется всего лишь урезанной интуицией. Рациональные очевидности обретают значимость только от интуиции. Возьмем интуицию какого-нибудь цвета: разум должен схватить его в понятии, пользуясь предварительно концептуализированной системой цветов. Ни один из них не совпадает с этим цветом, который улавливается в интуиции. И тогда, говорят нам, разум комбинирует концептуализированные цвета и благодаря этим комбинациям считает, что схватил указанный цвет. Здесь рациональная очевидность — всего лишь обедненная интуиция. Нет нужды дальше настаивать на этих более чем известных различиях; достаточно вспомнить, например, Бергсона.

Но можно ли утверждать, что интуиция в абсолютном и безусловном смысле богаче очевидности? Не думаю. Ибо собственная характеристика очевидности — не в том, чтобы прочерчивать границы, то есть выделять. Строгость — не выделенность; напротив, выделенность является в лучшем случае формой строгости. Собственную строгость очевидности составляет не выделенность, а точность: постижение, принудительно взыскиваемое реальным. Содержательно очевидность была и будет беднее того, что схвачено в интуиции, но бесконечно превосходит ее в точности. Самая богатая интуиция никогда не достигнет той минимальной точности, какая необходима для постижения одной вещи «среди» других. Поэтому постижение должно быть не только богатым, но и точным. Рациональная очевидность — это не урезанная и не обедненная интуиция, а интуиция расширенная, что вовсе не одно и то же.

Эта дискуссия открывает нам нечто такое, что, на мой взгляд, сущностно важно и о чем в ней не говорится. В самом деле, при мало-мальски внимательном рассмотрении мы видим, что эта дискуссия вращается вокруг содержательного богатства или бедности интуиции и рационального постижения. Но тот ли это горизонт, в котором утверждается различие между интуицией и очевидностью? Никоим образом. Прежде чем быть двумя источниками постигнутого содержания, интуиция и рациональность представляют собой два модуса постижения, то есть два модуса схватывания

реального, то есть два модуса актуализации реального. Различие между содержаниями, схваченными в этих двух модусах, для нашей проблемы абсолютно вторично. Стало быть, дискуссия должна вестись не вокруг богатства или бедности *содержания*, а вокруг *формальности* реальности, то есть вокруг модусов постижения, модусов актуализации реального. Имеется ли здесь противопоставление модусов? Каков характер этого противопоставления?

Предполагаемое противопоставление формально пролегает между модусами постижения: постижением чего-либо как «реального» и постижением того, чем это нечто является «в реальности». Так вот, два модуса постижения оказываются в силу этого двумя модусами актуализации: одна актуализация — это постижение реального в себе самом, как таковом, то есть первичное схватывание. Другая — это схватывание реальной вещи «среди» других вещей: дифференциальное схватывание (по своей сущности медиальное). Когда вопрос поставлен в таком горизонте, мы тотчас замечаем, что первичное схватывание есть высшая форма постижения, потому что оно есть высшая форма актуализации реального в постижении. Но дело в том, что такое схватывание дифференциально недостаточно: оно не позволяет нам постигнуть, что реальная вещь представляет собой в реальности, чем она является среди других вещей, в отношении к другим вещам. Такое постижение нам дает дифференциальное схватывание — но лишь в той мере, в какой оно вписано в первичное схватывание. И эта вписанность касается не содержания, а самой формальности реальности, данной нам в первичном схватывании, и только в нем. Итак, эта вписанность взыскивается самим первичным схватыванием. Самая богатая в мире интуиция никогда не даст нам, людям, всего того, чем интуированное является в реальности: для этого нужно еще дифференциальное схватывание, ибо оно не только основывается на первичном схватывании, но и формально взыскивается им. Постигаемая реальная вещь — это не только система мет, но и система взысканий; и формальным термином очевидности является распознавание взысканий, а не различение мет. Каждая вещь и каждый аспект вещи налагают собственные взыскания, артикулированные в высшей степени точно. Будучи средством распознавания взысканий, очевидности содержатся в

тесных пределах взыскуемого. Именно в этой стесненности и заключается точность: это строгость, взыскиваемая реальностью.

Отсюда мы видим, что неоспоримое различие между первичным схватыванием и очевидностью не будет *противопоставлено*. Оно есть нечто иное: *зияние*. И это зияние не исчезнет никогда. Самое очевидное в мире постижение никогда не сумеет упразднить зияния. «Наполненное» зияние всегда было и будет лишь наполненным «зиянием».

В конечном счете, нет противопоставления между интуицией и очевидностью, а есть зияние актуализации, взыскиваемое первичным схватыванием, которым конституируется очевидность. Так как речь идет о двух модусах актуализации одной и той же реальной вещи, ясно, что различие между этими двумя модусами вписывается в единство: единство актуализации, то есть единство постижения. В силу этого человек не просто обладает интуицией «и» рациональным постижением: в этом «и» выражается более радикальная проблема — единство интуиции и разума в чувствующем логосе.

2. *Единство интуиции и разума*. Каково единство интуиции и разума?

А) Следуя линии рационализма и интуитивизма, можно было бы подумать, что интуиция и разум суть два «источника познания». В таком случае их единство заключалось бы в конституировании единого познания. Такова философия Канта. Единство интуиции и концепта мыслится здесь как «единство познания». В самом деле, ни один из этих двух источников не является познанием сам по себе. Познание есть познание некоторого объекта; поэтому «единство познания» будет «единством объекта». Стало быть, интуиция и понятие оказываются двумя источниками одного и того же познания, поскольку служат двумя источниками репрезентации одного и того же объекта. Что это за источниковость? Интуиция являет нам множество свойств объекта, упорядоченных в пространственно-временную картину. Но все эти свойства суть свойства, «принадлежащие» объекту; они не суть «сам» объект. Чтобы добраться до объекта, мы должны прибегнуть к понятию. Понятие есть соотнесенность с объектом, но не более чем соот-

несенность. Это значит, что, если брать оба источника — интуицию и понятие — порознь, ни один из них не даст нам репрезентации объекта. Согласно краткой формулировке Канта, интуиция без понятия «слепа», понятие без интуиции «пусто». Слепота интуиции в единстве с пустотой понятия: вот то, что составляет единство объекта, а значит, и единство познания у Канта. Объект есть то, с чем соотносится понятие, но не какой угодно объект, а тот, который определен свойствами, данными в интуиции. Стало быть, объект представляет собой единство интуиции и понятия. Понятие «пусто», но в самой своей пустоте оно позволяет видеть интуиции, которая сама по себе была бы «слепа». Интуиция же наполняет соотношенное понятие, которое само по себе было бы пустым. Единство интуиции и понятия оказывается, таким образом, «синтетическим единством» в объекте познания.

Так ли это? Не думаю. Ибо о какой слепоте и о какой пустоте идет речь? Естественно, о слепоте и пустоте «объекта». В этом пункте Кант всего лишь повторяет Аристотеля, мысль которого мне всегда казалась более чем спорной, потому что вещь — не «объект» ее свойств, а их «структурная система». Кант думает, что объект есть нечто тем или иным образом отличное от свойств. Согласно Канту, интуиция может быть названа слепой только потому, что не дает нам объекта свойств; понятие же может быть названо «пустым» только потому, что содержит в себе не определенный объект, а лишь чистую и неопределенную соотношенность с ним. Но такая ориентация проблемы на объект не является, на мой взгляд, первичной и главной ни для интуиции, ни для понятия. Возможно, что интуиция формально не содержит в себе объектов (я только что показал, насколько спорно это утверждение). Но интуиция всегда обладает радикальным видением — видением не только свойств, но также — и прежде всего — формальности реальности. Подобно всей предшествующей философии, Кант некритически принимает представление о чувственном впечатлении как о чисто субъективном аффицировании; но у него отсутствует момент впечатления реальности. «Критика» должна была бы, прежде всего, заключать в себе не критику познания, а критику самого впечатления. Интуиция, даже будучи видением «объекта», есть видение «реальности». С другой стороны, понятие — это

не соотносённость с объектом, который, как таковой, отсутствует в самом понятии, а простое схватывание того, чем «была бы» реальность. «Была бы» — это не отсутствие реальности, а модус реализации. Отсюда следует, что ни интуиция не будет изначально слепой, ни понятие — изначально пустым, ибо формальным термином этих двух предполагаемых «источников» выступает не «объект», а «реальность».

Итак, реальность есть формальный термин постижения. Стало быть, любая человеческая интуиция умна, а любое человеческое постижение — чувствующее. Единство интуиции и понятия — это не единство объекта и свойств, а единство формальности: единство реальности. И поэтому его схватывание изначально состоит не в познании, а в постижении — чувствующем постижении. Не познание объекта, а чувствующее постижение реальности: вот главное и первичное. Именно здесь коренится различие и радикальное единство интуиции и понятия. Сам исходный пункт Канта изначально неприемлем.

В) Единство, о котором идет речь, будет, следовательно, не единством познания объекта, а единством строго структурным.

а) Будучи структурным, это единство, прежде всего, имеет не ноэтический, а ноэргийный характер: оно представляет собой единство схватывания. Нет ни двух схватываний, ни двух источников познания, ни, стало быть, двух начал познания; есть два момента (содержание и формальность) одного схватывания, одного чувствующего постижения.

б) Это единство раздваивается на два постижения лишь тогда, когда постигаемое мыслится как реальная вещь «среди» других вещей. Тогда интуиция становится лишь первичным схватыванием реальности, равно как и понятие становится модусом постижения — медиальным постижением реальности. Интуиция и понятие — не что иное, как два модуса актуализации одной и той же реальности.

с) Эти два модуса составляют единство: не «единство синтеза», а «единство развертывания». В таком развертывании конституируется *ex*, присущее «очевидности». В силу этого интуиция неоспоримо превосходит очевидность не качественным содержанием,

а как первичный модус схватывания реальности. Любая очевидность, сколь бы богатой и строгой она ни была, всегда была и будет лишь интуицией, развертываемой в *ex*. Я вновь и вновь повторяю, что имею в виду не содержание схваченного, а первичный модус схватывания реальности. Вопреки тому, что утверждал Кант, не понятие делает интуицию видящей, а интуиция делает видящим понятие. В свою очередь, понятие есть соотношенность не просто с объектом, но с реальностью, схваченной в интуиции, удерживаемой и развернутой в форме «была бы».

d) Любое познание есть обработка этого первичного чувствующего постижения. Мы увидим это в другой главе.

В конечном счете, интуиция и понятие отсылают к первичному схватыванию и к очевидности. Их различие состоит не в том, что они суть два источника познания, а в том, что они суть два модуса актуализации реального в едином акте ноэргийного схватывания. В этом схватывании очевидность, а значит, и понятие находятся не в синтетическом единстве с интуицией (Кант), а в единстве развертывания. Постижением реального в таком развертывании образуется утверждение, которое детерминируется очевидностью как моментом взыскания. Понятие есть точная интуиция; интуиция есть взыскание понятия, то есть взыскание развертывания.

Итак, мы рассмотрели два вопроса, которые задали себе относительно того, что такое постижение реальной вещи в дистанцировании. Постигать реальную вещь в дистанцировании означает утверждать, судить. Прежде всего, мы спрашивали себя, какова структура утверждения, — иными словами, что такое утверждение, каковы его формы и модусы. Так как утверждение не обладает единообразной и безусловной детерминацией, мы, далее, должны были спросить себя, чем реальная вещь детерминирует умную интенцию утверждения. В качестве такой детерминации выступает очевидностное взыскание. Тем самым мы завершили анализ того, что представляет собой постижение реальной вещи в дистанцировании. Постигание реальной вещи в дистанцировании составляет вторую фазу «единого» умного движения. В его первой фазе мы занимаем дистанцию по отношению к тому, что вещь есть в реальности: толкание принимает характер дистанцирования. Но в этом дистанцировании реальная вещь удерживает нас, и тогда

*intentum* принимает характер утвердительной интенции. Такое постижение, в единстве двух его фаз, представляет собой умное движение в среде реальности «как таковой», где мы постигаем, чем вещь является в реальности среди других вещей. Это такой модус постижения, который детерминирован в интеллекте дифференциальной актуализацией: в ней реальная вещь актуализируется «среди» других вещей. Но еще до того реальное уже унитарно актуализировано в интеллекте, — другими словами, в интеллекте реальное актуализировано само по себе, как таковое.

Итак, медиальное постижение того, чем вещь является в реальности, есть постижение, детерминированное очевидностью. Она придает утвердительному постижению, логосу, его особенный характер: истинность. Так перед нами встает проблема: «утверждение и истина». Это и будет темой следующей главы.

### *Глава седьмая* **Чувствующий логос и истина**

После того, как вещь уже схвачена в качестве реальной; после того, как уже утвердительно постигнуто то, чем она является в реальности, ибо в этом постижении «реально» мыслится, что вещь именно такова, какой мы ее утверждаем, — после всего этого мы говорим, что постижение истинно.

Что понимается под истиной? Чтобы правильно подойти к этому вопросу, будет полезным коротко напомнить то, что было сказано по этой теме в первой части книги.

На первый взгляд, кажется, что истина есть свойство исключительно утверждения. Но истина есть свойство всякого постижения, а не всякое постижение представляет собой утверждение. Прежде утверждения имеется первичное схватывание реальности, которое тоже обладает своей истиной. Стало быть, мы спрашиваем себя, что такое истина как таковая, взятая в качестве свойства постижения как такового.

Истина заключает в себе целый ступок проблем, потому что реальная вещь, как мы видели, актуализируется в интеллекте по

меньшей мере двумя разными способами: в первичном схватывании и в двойственном схватывании. Отсюда — два разных возможных типа истины. Совокупность этих вопросов составляет проблему «истины и реальности». Но так как под утверждением обычно понимали его предикативную форму, считалось, что истина есть свойство исключительно предикации, что момент, которым конституируется истина, — это связка «есть» в предикации «А есть В». Так вот, поскольку истина принадлежит постижению как таковому, и поскольку имеются постижения реальности, которые не являются постижениями в форме «есть», оказывается, что реальность и бытие не тождественны друг другу. Такова третья большая проблема. В конечном счете, перед нами стоят три вопроса, которые нам предстоит рассмотреть:

§ 1. Что такое истина.

§ 2. Истина и реальность.

§ 3. Реальность и бытие.

Теперь обратимся к этим трем проблемам с точки зрения утверждения.

### § 1. Что такое истина

Постижение как таковое, в точном и формальном смысле, есть чистая актуализация реальной вещи как реальной. Мы видели, что эта актуализация имеет два аспекта. Один аспект — тот, который связан с реальным как реальным: реальность есть формальность, состоящая в том, чтобы нечто «само по себе» было тем, что оно есть, еще прежде (*prius*) чем быть предъявленным в схватывании как таковом. Исследование реального в этом аспекте составляет огромную проблему — проблему реальности. Но умная актуализация имеет и другой аспект, выходящий не на реальную вещь, а на само постижение. Чистая умная актуализация реального, взятая в качестве умной, есть именно то, что мы называем истиной: вещь реально есть то, сообразно чему она актуализирована.

Истина и реальность не тождественны друг другу: существуют или могут существовать реальности, которые не актуализированы и не имеют оснований для того, чтобы актуализироваться. В этом

смысле не всякая реальность есть истина. Истина — это качество актуализации, актуализация же составляет физический момент реального: не добавляя к нему ни единой меты, она, тем не менее, реально добавляет к метам истину. Поэтому истина и реальность не только не тождественны, но и не чисто соотносительны: реальность — не просто *коррелирует* истины, а ее *основание*, потому что любая актуализация — это актуализация реальности. Стало быть, реальность есть то, что придает постижению истину, что «истинствует» в нем.

Этим сразу же исключаются два понимания истинного постижения. Согласно первому пониманию, реальность есть простой коррелирует истины. Такова была, по сути дела, мысль Канта. Но это невозможно, как только что было сказано. Согласно второму, наиболее распространенному пониманию, истина и ее противоположность, заблуждение, суть два качества, которые функционируют в постижении *ex aequo* [на равных]. Такова была мысль Декарта. Но за этим кроются грубые неточности. В самом деле, заблуждение в точном и формальном смысле возможно только благодаря истине: ведь заблуждение — это не просто «отсутствие» истины, но «лишенность» истины. Постигание не может обладать истиной и заблуждением на равных, но, поскольку оно всегда включает в себе момент реальности, оно всегда радикальным образом истинно, даже если в некоторых своих измерениях выглядит лишенным этой истины. Как это возможно? Это и есть проблема «истины и реальности», которой мы теперь займемся.

## § 2. Истина и реальность

Реальное умно актуализируется в разных модусах, и поэтому имеются разные модусы истины. Прежде всего, есть простая актуализация, истина которой тоже проста. Но реальное может актуализироваться и в поле, «среди» других реальностей. Такую актуализацию я назвал двойственной. Ее истина тоже двойственна. Есть два типа весьма различных истин, об этом я уже вскользь упоминал в первой части книги. Теперь я коротко повторю сказанное для удобства читателя.

Мы рассмотрим следующие вопросы:

1. Простая, или реальная истина.
2. Двойственная истина.
3. Единство истины.

### 1. Простая, или реальная истина

Основной модус предъявления реального в постижении — первичное схватывание реальности. В нем реальное просто актуализировано в самом себе, как таковом. Его формальность реальности заключает в себе два момента: индивидуальный и полевой; но заключает нераздельно, то есть в такой форме, которую я назвал компактной: вещь реальна, и реальность в ней является «таковой». Такая актуализация есть истина, первичный модус истины. Он первичен потому, что такая истина не отсылает ни к чему, что было бы внеположно самому схваченному. Поэтому единственное, что эта истина «добавляет» к реальности, есть чистая актуальность: то, что мы назвали *ратификацией*. Так как ратифицированное есть само реальное, его истина должна называться *реальной истиной*. Она *реальна*, потому что в ратификации мы имеем само реальное; и она — *истина*, потому что ратификация актуализирует. В силу этого реальная истина *проста*. Она проста не в том смысле, что не образована множеством мет; напротив, реальная истина — например, первичное схватывание некоторого ландшафта, — содержит в себе великое множество мет. Реальная истина проста потому, что в такой актуализации это множество мет образует одну-единственную реальность, и постижение не выходит вовне ее — не движется, например, от реального к понятию о реальном.

Отсюда понятно, что любое первичное схватывание реального всегда есть истина, реальная истина. Не существует возможности ошибки в первично схваченном как таковом. Определенным образом схваченное всегда реально: пусть оно реально только в самом этом схватывании, но в нем оно действительно реально. Следовательно, неверно утверждать, будто схваченное определенным образом есть моя *репрезентация*. Это не репрезентация, а — изначально и первично — *презентация*, предьявленность. И эта предьявленность формально состоит не в том, чтобы быть *презентностью*, а в том, чтобы *пребывать* предьявленной, имен-

но «пребывать»: речь идет об актуальности реального. Поэтому первичное схватывание есть актуальная предъявленность реального. И это именно предъявленность *реального*, то есть того, чем схваченное является в собственном смысле, «само по себе». Такое «пребывание» в предъявленности представляет собой чистую актуальность: актуальность чистого пребывания в предъявлении. Эта актуальность и есть *ратификация*.

В конечном счете, первичный модус актуализации реального заключается в том, чтобы актуализировать его в самом себе, как таковом. Эта актуализация и составляет его реальную истину. Реальность реально истинного открыта навстречу полю, и тогда она может быть актуализирована в двух постижениях: как актуальность реального в самом себе, как таковом; и как полевая актуальность этого реального «среди» других реальностей. Таким образом, эта вторая актуализация реального реальна, однако его истина уже будет не реальной истиной, а тем, что я называю двойственной истиной. Это истина, свойственная логосу, утверждению. После краткого рассмотрения того, что такое реальная истина, мы должны самым тщательным образом провести анализ двойственной истины.

## 2. Двойственная истина

Постижение реальной вещи «среди» других вещей представляет собой, как мы видели и как покажет анализ, который мы сейчас тщательно проведем, постижение в дистанцировании. В самом деле, всякая реальная вещь постигается в поле реальности, в зависимости от других вещей. В силу своего полевого момента всякая реальная вещь включена в поле своей собственной реальностью, и тогда поле принимает функциональный характер и *объемлет* все прочие вещи. Поэтому каждая вещь пребывает в поле на некоторой дистанции от других вещей. Отсюда следует, что постигать одну вещь среди других означает, как было сказано, постигать ее в зависимости от этих других вещей и, стало быть, постигать ее в дистанцировании.

Итак, не будем смешивать полевой момент каждой реальной вещи и поле реальности, которое ею детерминируется. Каждая реальная вещь отсылает к другим вещам: это полевой аспект вся-

кой реальной вещи, ее полевой момент. Само же поле представляет собой область, образованную такой отсылкой: отсылочное поле. Таким образом, поле определяется реальной вещью. Всякая реальная вещь отсылает к другой вещи, и в этом отсылочном поле постигается то, что отсылающая вещь есть в зависимости от всех остальных вещей. Только тогда мы постигаем конкретный характер полевого момента всякой вещи, то есть конкретный характер единства полевого и индивидуального аспектов в реальности всякой вещи. Это единство и есть то, чем вещь является «в реальности».

Таким образом, постижение каждой вещи осуществляется в поле как в *среде*, где каждая из вещей мыслится в зависимости от остальных. Стало быть, такое постижение в дистанцировании есть *постижение средовое, медиальное*: поле реальности служит средой постижения. Таким медиальным постижением является утверждение. Формально утверждение относится к единству полевого и индивидуального моментов: к единству, постигаемому в поле реальности; другими словами, оно относится к тому, что реальная вещь представляет собой «в реальности». Следовательно, актуализация отныне — не актуализация чего-то реального в себе самом, как таковом, но актуализация того, чем реальная вещь, уже схваченная как реальная, является «в реальности», то есть среди других вещей. Ее постижение и есть *утверждение*.

Такое постижение обладает своей собственной истиной. Какой именно? Повторим то, что мы только что сказали: истина есть чистая умная актуализация реального, взятая в качестве умной. Когда актуализация не медиальна, ее постижению присуще то, что мы называли реальной истиной: формальная ратификация реального в себе самом, как таковом. И эта истина, как было сказано, проста. Когда же актуализация медиальна, тогда реальное истинствует в утверждении, но не как чистая и простая реальность, а как пребывающее в реальности тем или иным среди других реальностей. Именно в истинствовании реального, осуществляемом в этом дифференциальном модусе, формально заключается другой тип истины: двойственная истина. Это медиальная истина.

Медиальная истина имеет собственный характер и собственную структуру. Прежде всего, собственный характер. В самом деле,

такое постижение есть постижение в дистанцировании. Постигать некую вещь «среди других» означает постигать ее, исходя из этих других, а значит, постигать ее с дистанции. В силу этого само постижение, чтобы быть постижением «с дистанции», должно быть «дистанцированным» постижением. Поэтому необходимо говорить о двойственности, а не только о различии правомочий интеллекта и правомочий того, что постигнуто в вещи. Правомочие интеллекта состоит в том, что интеллект обладает динамичным характером, то есть представляет собой постижение в движении. Правомочие вещи состоит в ее актуальности, постигнутой в этом движении. Так как вещь уже была актуализирована в первичном схватывании реальности, оказывается, что эта новая актуализация есть «ре-актуализация». А поскольку ре-актуализацией конституируется двойственная истина, постольку двойственная истина в силу этого должна иметь собственный характер: она представляет собой актуализацию «в совпадении» двух формально различных правомочий. Так что слово «совпадение» означает здесь не причинность или нечто подобное, а имеет этимологический смысл: «совместно падать-с». Двойственная истина, стало быть, обладает характером умного совпадения «между» правомочиями интеллекта (то есть между правомочиями умного движения) и правомочиями реальности. Здесь «между» умно актуализирует реальную вещь (в том, что она есть в реальности) как «совпадение» постижения и реальности: это актуальность реального в совпадении. Таков характер двойственной истины: *совпадаемость*, если мне будет позволено употребить такое выражение. Этот характер «совпадаемости» определяется пребыванием «между, среди».

Во избежание путаницы этот момент нужно пояснить. Совпадающая актуальность формально есть не истина, а скорее область двойственной истины. Поэтому, забегаю вперед, скажу, что в этой совпадающей актуальности, в этой области, коренится также и заблуждение. Вот почему двойственность двойственной истины формально относится не к истине, в ее отличии от заблуждения, а к самой совпадающей актуальности, которая образует саму область истины. Радикально и формально двойственное — это совпадающая актуальность. Мы еще рассмотрим это более подробно. Пока же осторожно скажем следующее: 1) двойственная истина

конституируется в совпадающей актуальности; 2) это конституирование есть событие: в совпадающей двойственности случается событие двойственной истины. Слово «событие» имеет здесь совершенно определенный смысл. Дело в том, что совпадающая актуальность представляет собой формально динамичную актуальность, как я буду неоднократно повторять. Стало быть, «событие» означает здесь не что-то противоположное уже совершившемуся или помысленному, а динамичный формальный характер самого утверждения.

Двойственная истина обладает не только собственным характером, но и *собственной структурой*: это структура самого совпадения. Она в высшей степени сложна, потому что совпадение — это характер постижения, которое «приходит» к совпадению именно потому, что «заполняет» дистанцию между двумя совпадающими терминами: утвердительным постижением и тем, чем вещь, уже схваченная в качестве реальной, является в реальности. Поскольку утвердительное постижение имеет, как мы видели, формально динамичный характер, постольку и само постижение имеет, как я только что показал, динамичную структуру. Итак, совпадающая актуальность реального обладает формально динамичной структурой; поэтому она «случается как событие» в этой актуальности, не будучи тем самым формально ей тождественной. Это сущностно важно. Реальная истина имеется или не имеется; но двойственная истина приходит или не приходит к совпадению. И этот «приход» есть не что иное, как умный динамизм. Поэтому, говорю я, двойственная истина сущностно и конститутивно динамична. Какова эта динамичная структура? Вот наша проблема.

Во-первых, умное движение осуществляется в среде. Двойственная истина, будучи истиной в совпадении, есть истина медиальная. Стало быть, ее основанием выступает среда. В этом аспекте среда является «посредованием» для совпадения, а значит, динамичной посредницей (не промежуточным звеном) двойственной истины. В чем сущность этого посредничества? Такова проблема динамичной *медиальной структуры* совпадения, а значит, и двойственной истины. Всецелая структура двойственной истины «динамично-медиальна».

Во-вторых, движение совершается в среде, но не определяется

ею однозначно. Разумеется, оно не определено в исходной точке; но сейчас нам важно не это. Нам сейчас важно то, что такое движение не имеет однозначно определенной направленности в среде. Поэтому тот факт, что движение идет к определенной вещи, которой предстоит быть постигнутой, не означает с необходимостью, что движение в этом направлении непременно приведет к двойственной истине. Мы увидим, что оно может и не привести к ней. Как это возможно? Такова проблема динамичной *направленной структуры* совпадения, структуры двойственной истины.

В-третьих, движение имеет не только среду и направленность, но и, как мы видели, разные фазы. Отсюда следует, что совпадение не остается тем же самым во всех фазах движения, заполняющего дистанцию между реальным и тем, чем вещь является в реальности. В силу этого двойственная истина, будучи истиной в совпадении, принимает разные формы. Что это за формы? Такова проблема динамичной *формальной структуры* двойственной истины. В конечном счете, проблема структуры двойственной истины — это проблема медиального и направленного динамизма, свойственного совпадению между утвердительным постижением и тем, что вещь представляет собой в реальности.

Таким образом, концептуализация этой структуры разворачивается в виде трех вопросов:

А) *Медиальная* динамичная структура совпадения.

В) *Направленная* динамичная структура совпадения в среде.

С) *Формальная* динамичная структура истины в медиальном совпадении.

1. *Медиальная динамичная структура совпадения.* Это «фундаментальная» структура. Под фундаментальной я понимаю здесь структуру момента, внутренне конституирующего тот факт, что постижение «среди» есть совпадение. Я говорю: «внутренне конституирующего», то есть имею в виду не то, чем порождается совпадение, а тот момент, который внутренне и формально принадлежит самому совпадению: момент, конституирующий его собственный характер. Это внутреннее и формальное основание есть среда. Фундаментальный, или фундирующий, характер среды принадлежит утверждаемому как таковому, а «заодно» составляет

формальное свойство самого утверждения как постижения. Это «заодно» и есть совпадение. Стало быть, среда — это среда динамичного постижения. Именно в этом состоит ее *посредничество*. Каким образом?

А) На предыдущих страницах мы уже видели, как образуется среда: она образуется в первичном схватывании реальности и посредством этого схватывания. В целях большей строгости и ясности повторим сказанное. Реальное как таковое есть нечто такое, что из самого себя открыто навстречу любой другой реальности как таковой. Это «из», как мы видели в первой части книги, составляет внутренний и формальный момент реальности как реальности: это ее трансцендентальное свойство, принимающее в данном случае конкретный характер бытия-в-поле. Реальное в самом себе, как таковом, является трансцендентальным и полевым. В таком случае актуализация реального автономно актуализирует поле как трансцендентальную область. Полевой момент — это момент первичного схватывания реальности: то, что он способен функционировать автономно от индивидуального момента, еще не означает, что он независим от первичного схватывания. Стало быть, этот момент нам дан в том же, в чем нам дано само реальное: во впечатлении реальности. Следовательно, впечатление реальности — это первичное чувствующее схватывание реального, его индивидуальной и полевой формальности; оно представляет собой трансцендентальное впечатление. Так вот, такому впечатлению присуще структурное единство всех модусов реальности, данных во впечатлении. Один из этих модусов, как было показано на протяжении всей этой книги, есть модус обращенности «к». Обращенность «к» — это модус, каким реальность дает нам себя во впечатлении. Когда она рассматривается как трансцендентально открытая, тогда обращенность «к» оказывается обращенностью «к другим реальностям»; это не только модус реальности, но и модус самой дифференциальной актуальности реальности. В силу этого трансцендентальность полевого момента принимает здесь характер поля, объемлющего все конкретные реальные вещи. Так поле оказывается конституированным в «среду». Отсюда ясно, что среда — это в точном и формальном смысле именно среда, потому

что имеются реальные вещи, схваченные во впечатлении реальности. Реальные вещи, естественно, не остаются «вне» среды, но и не просто пребывают «внутри» нее, хотя и объемлются ею: они «суть» конкретная реальность самого полевого момента, присущего всякой реальной вещи. И наоборот, среда как таковая есть само поле всякой реальной вещи, поскольку она медиально конституирует в любой вещи умное единство одних вещей с другими. Среда есть основание умного единства вещей, но основание всего лишь медиальное, которое по своей внутренней сути есть умно-полевая актуальность всякой реальной вещи. Несомненно, полевой момент среды не отождествляется прямо и безусловно с индивидуальным моментом формальности реальности всякой вещи; но эта реальность полевым способом актуализирована в среде. Отсюда следует, что среда, повторяю, составляет всего лишь момент самой актуальности реального как такового. Среда есть не что иное, как реальная истина поля. Стало быть, среда, с одной стороны, имеет фундированный характер: она фундирована в индивидуальных реальностях; но с другой стороны, она сама служит фундаментом того дифференциального единства, которое мы называем «среди». Так поле, эта «трансцендентальная область», принимает характер «среды». И эта среда является фундирующей именно потому, что она формально заключает в себе актуальность всякой реальной вещи. Такое круговое единство характерно для среды.

В) Конституированная таким образом среда выполняет функцию посредничества в совпадении между утверждением и тем, чем вещь является в реальности. В самом деле, утверждение — это постижение в дистанцировании. Следовательно, совпадение обоих терминов должно иметь основанием нечто такое, на чем оно утверждается. Но что представляет собой это нечто?

а) Речь идет не о третьем термине, которым «производилось» бы совпадение. Такова была абсурдная идея, в значительной мере питавшая субъективистскую философию конца прошлого века: пресловутая идея «моста» между сознанием и реальностью. Оставим в стороне то обстоятельство, что речь идет не о сознании, а о постижении. Итак, исходили из того, что нужно найти некий третий термин, которым устанавливалось бы единство интеллекта

и реальности — этих двух терминов, которые, как считалось, были «внеположны» друг другу. Это просто абсурдно, причем абсурдно радикальным образом. Дело не в том, что считать «мостом» (например, им обычно считали умозаключение через причину), а в том, что абсурдна сама мысль о необходимости моста, потому что существующее вонне представляет собой, так сказать, «экстериорность» интеллекта и реального. Различие между этими двумя терминами есть «дистанция», а не «разрыв». Это означает, что устанавливаемое в совпадении — не третий термин, отличный от первых двух, а момент, внутренний для них обоих. Этот момент и есть среда. Среда — это не «мост», не «промежуточное звено», а то, в чем оба термина *уже пребывают*. Нет моста; есть среда. И эту среду нетрудно обнаружить: это та самая среда, в которой установилась сама дистанция, а именно, реальность «как таковая». Именно в среде устанавливается дистанция: дистанция, но не разрыв. Мы пребываем в реальном; под дистанцией понимается не дистанция *от* реальности, а дистанция *в* реальности. Так что совпадение — это не перестановка, а всего лишь сохранение дистанции «в» самой реальности.

В самом деле, то, что утверждается суждением, есть не простая и безусловная реальность, а то, чем реальная вещь, уже схваченная как реальная, является в реальности. В свою очередь, то, чем вещь является в реальности, есть именно единство ее индивидуального и полевого моментов, то есть конкретное единство всякой вещи со всеми остальными в реальности «как таковой». Стало быть, интеллект по отношению к вещи пребывает дистанцированным в реальности «как таковой»; другими словами, среда есть не что иное, как момент реальности «как таковой». И наоборот, совпадение — это единство интеллекта и вещи в среде, то есть в реальности «как таковой». Истина как совпадение — это, прежде всего, совпадение утверждения и вещи «в» реальности. И тогда эта реальность будет тем самым «в», которое есть среда; а значит, будет тем нечто, которое внутренне присуще интеллекту и вещи.

б) Однако речь идет не о любом постижении, потому что совпадение должно происходить по линии самого постижения, то есть по линии умной актуальности дистанцированного реального. Для этого необходимо, чтобы среда была не только внутренним

моментом утвердительного постижения и реального, но и чем-то таким, чья медиальная истина, именно как истина, была бы совпадением между утверждением и реальным. Только тогда среда сможет выполнить функцию посредования — умного посредования. Среда должна быть истинной посредницей совпадения, то есть истины. И она действительно является ею.

Вспомним о том, что реальное, схваченное в предварительной актуализации, в первичном схватывании реальности, обладает в этой актуализации тем, что мы назвали реальной истиной. В силу этого мы говорим, что реальная истина есть истина изначально открытая, полевым образом открытая навстречу постижению в совпадении, в котором мы утверждаем, чем вещь является в реальности. Стало быть, одна и та же вещь, как уже было сказано, схватывается дважды: сначала — в себе самой, как таковой, в качестве реальной; затем — как утверждаемая о том, чем эта вещь является в реальности. Так вот, первичное схватывание реального формально принадлежит к самому утверждению: оно есть именно то, о чем мы судим. В свою очередь, сама среда есть физическая актуальность полевого момента этой реальной вещи, этого первичного схватывания, — другими словами, она обладает собственной реальной истиной. Эта реальная истина среды представляет собой не что иное, как расширение реальной истины полевого момента вещи, которая схвачена в качестве реальной и о которой мы поэтому можем судить, что она есть в реальности. Отсюда следует, как было сказано, что среда — это реальная истина: реальная истина реальности «как таковой» поля реальности «как таковой». Именно в этой реальной истине медиально утверждается совпадение между утверждением и реальной вещью. Реальная истина среды — это внутренняя и формальная посредница актуализированного в утверждении. Вопреки тому, что утверждалось бесчисленное множество раз, нужно отдавать себе отчет в том, что утверждение — это не утверждение реальности, а значит, не утверждение истины; оно состоит в том, чтобы утверждать нечто «в реальности», «в истине». Истина и реальность образуют медиальную и внутреннюю *предпосылку* любого утверждения как такового. Совпадение между интеллектом и реальным есть совпадение, утверждаемое в реальности «как таковой», где оба термина суть

истинная реальность: совпадение в реальной истине среды. Итак, реальная истина среды есть среда совпадения.

Это момент, который внутренне и формально принадлежит утверждению и делает возможным то, чем хочет быть утверждение. Суждение не утверждает ни реальности, ни истины, но предполагает их; суждение утверждает то, чем реальная вещь является в «реальности истины». И эта истина есть именно реальная истина. Посредничество формально состоит в том, чтобы быть реальной истиной как средой суждения.

с) Но это еще не все, потому что совпадение, устанавливаемое средой как реальной истиной, имеет определенную структуру, и эта структура — движение. Имеется глубокое различие между тем, чтобы постигать нечто с истиной и постигать его в истине как в среде. В конце концов, в первичном схватывании реальности мы уже обладаем реальностью с истиной. Но его сущностное отличие от утвердительного постижения состоит в том, что реальность первичного схватывания есть актуальность вещи в себе самой, как таковой, в ее прямой непосредственности. Что же касается утвердительного постижения реальности, оно представляет собой *дистанцированное* постижение реальности в истине. А дистанция есть то, что изначально открыто навстречу реальной истине и что должно быть пройдено. Поэтому реальная истина есть не только нечто, в чем «пребывает» умное совпадение, и не только нечто, что делает его возможным, но нечто, что принадлежит к самому утверждению. Потому что среда — не то, во что погружены реальные вещи, но актуальность полевого момента каждой из реальных вещей. Поэтому дистанцирование есть лишь модус постижения в среде; другими словами, среда — это динамичная посредница. Речь идет о медиальном динамизме реальной истины в среде. Среда — не только то, что «позволяет» осуществиться совпадению с реальным; конститутивно она есть то, что принадлежит к этому совпадению с реальным.

Такова медиальная структура совпадения: это совпадение в среде реальности «как таковой», умное совпадение в ее реальной истине, динамичное совпадение в дистанцировании.

В конечном счете, медиальную структуру утвердительного постижения составляет умное движение, в котором мы постига-

ем, чем реальная вещь является «в истинной реальности», то есть в среде реальной истины. Реальная истина изначально открыта к тому, чтобы быть актуализацией реального в совпадении, то есть в истинной реальности. Она-то и образует внутреннюю и формальную среду такой актуализации.

Но этот динамизм совпадения имеет не только медиальный характер: он обладает к тому же направленностью. Рассмотрим этот момент.

2) *Направленная динамичная структура совпадения в среде.* Умное движение протекает в среде, но не детерминировано ею однозначно. В таком движении мы постепенно постигаем то, чем реальная вещь является в зависимости от других. Иначе говоря, мы продвигаемся «к» этой вещи, но «из» других вещей. Динамизм постижения — это не просто протекание в среде, но протекание «из — к». Такова направленная динамичная структура совпадения. Поэтому само утверждение динамично не только медиально, но и направленно. Эта направленность утверждения имеет сложную структуру, потому что и «к», и «из» фиксированы: «к» есть то, чем постигаемая вещь является в реальности, а «из» — те вещи, в зависимости от которых мы утвердительно постигаем первую вещь. Все прочие вещи я обозначу одним термином: вещь, исходя из которой мы утверждаем, чем нечто является в реальности. Так вот, хотя эти два термина фиксированы, утвердительное движение не имеет однозначно детерминированного направления. При одном и том же «к», опираясь на одно и то же «из», умное движение может следовать и следует очень разными траекториями. Другими словами, направление, ориентация движения может варьироваться. В силу этого само совпадение между двумя правомочиями интеллекта — между умным движением того, чем реальная вещь является в реальности, и реальным — имеет направленный характер. Это обязывает нас задержаться на некоторых существенно важных пунктах, и, прежде всего, на трех: А) что такое, в более точном смысле, «направленность» утверждения; В) в чем заключается направленность совпадения как таковая; С) что представляет собой этот пучок направлений, который мы можем назвать «поливалентностью» утверждения в отношении к совпадаемости.

А) *Прежде всего, что такое «направленность» утверждения.* Вспомним о том, что утверждение есть двойственное постижение, состоящее в том, что вещь, «к» которой мы движемся, мыслится «из» света, проливаемого другой вещью. Вещь «из» некоторым образом присутствует в вещи «к» как свет утвердительного постижения этой вещи. Первое, что определяет этот свет, — он «задерживает» нас для рассмотрения того, чем может быть вещь, постигаемая в этом свете. Такая задержка есть занятие дистанции: то, что мы назвали «удерживанием», «ретракцией». Это не удерживание реальности, а удерживание «в» реальности.

Ретракция формально имеет умный характер. Постигаемое в ретракции есть то, чем вещь могла бы быть в зависимости от света другой вещи. Таким постижением конституируется простое схватывание в троичной форме перцепта, фиктума и концепта. Но простое схватывание, как мы видели, не обходится без момента реальности. Напротив, любое простое схватывание формально конституируется в среде реальности; а модус, которым реальность присуща схваченному в простом схватывании, есть тот модус реальности, который мы назвали «было бы». Схваченное в простом схватывании есть то, чем вещь «была бы» в реальности. «Было бы» относится не к содержанию простого схватывания, обозначает не содержание простого схватывания как нечто возможное само по себе, но представляет собой ирреальный модус, в каком содержание простого схватывания относится к реальной вещи.

Более того, когда простые схватывания создаются произвольно, в них всегда ментально обозначается вещь, которая «была бы» в форме перцепта, фиктума или концепта.

Итак, направленность есть формальность «было бы» применительно к простому схватыванию. Поэтому простое схватывание формально состоит в направленности. Вот то понятие направленности, которое мы искали. Дистанцированное постижение, как мы видели, в первую очередь представляет собой удерживание, ретракцию, — но умную ретракцию в реальности. Это «в реальности» и есть «было бы», то есть направленность. Поэтому направленность, повторяю, — это не что иное, как умная формальность ретракции.

В силу этого простое схватывание представляет собой не просто *«репрезентацию»* содержания, но *«направленный подступ»* к тому, чем реальная вещь «была бы» в реальности. Более того, эта формальная направленность, как только что было сказано, есть то, чем формально конституируется простое схватывание. В первичном схватывании нет направленности, есть только непосредственная актуальность. Напротив, простое схватывание есть момент дистанцированного постижения, и его формальный характер составляет «направленность». Простое схватывание, повторяю, формально представляет собой умную направленность на то, чем «была бы» в реальности дистанцированно помысленная вещь.

В конечном счете, в этом умном движении, каковым является утверждение, мы приходим к постижению того, что вещь есть в реальности в зависимости от других вещей, открывающих пучок возможностей ее направленного бытия.

Если исходить из этого, то в чем состоит сама направленная структура совпадения?

В) *Направленность совпадения.* Любое утверждение представляет собой движение и, как таковое, имеет направленность. Направленность к чему? Мы уже неоднократно говорили об этом: к тому, чем утвердительно помысленная вещь является в реальности. Это «в реальности», как мы тоже видели, есть единство индивидуального и полевого моментов постигаемой реальной вещи.

Это постижение есть движение, протекающее в среде. И в таком протекании постижение, так сказать, производит «продвижение» к самой вещи, то есть продвижение «в» поле «к» вещи. Отсюда следует, что указанное единство, как утвердительно постигаемое, постигается как «унификация». В этой направленности постижение стремится прийти к вещи — но не к вещи как чему-то, что пребывает, покоится в себе самом, а к вещи, уже постигнутой в качестве реальной в первичном схватывании. В силу этого вещь, к которой мы направленно стремимся прийти, — это вещь, которая уже обладает реальной истиной, но которая изначально открыта и поэтому динамично развертывается во взыскании: реальная вещь как «взыскание». Мы уже мимоходом встречались с поня-

тием взыскания, когда говорили об очевидности как о видении, взыскомом вещью из нее самой, из ее собственной реальности. В нашей нынешней проблеме это же самое взыскание выполняет направляющую функцию по отношению к постижению. Взыскание — это всегда один из аспектов силы воздействия реального, схваченного во впечатлении реальности.

«Было бы» — это направленность; а то, что вещь «есть» в реальности, предъясняется нам как взыскание. Поэтому совпадение между умным движением и вещью формально имеет динамичный характер: это совпадение направленности и взыскания. Именно такое совпадение между направленностью и взысканием знаменует переход от «было бы» к «есть», в котором состоит утверждение. Это, повторяю, формально динамичный и направленный момент медиальной актуальности реального в утверждении. Таково совпадение между простым схватыванием, свободно выкованным мною, и позитивным или негативным взысканием, которое прежде того налагается реальным.

Будучи динамично направленной, такая актуализация сообщает утверждению конкретную структуру. В самом деле, совпадение не есть нечто, что «приводит» нас к актуализации: оно составляет момент самой актуализации, взятой в ее внутреннем и формальном динамизме. Этот внутренний и формальный характер актуальности в направленном совпадении включает в себе момент *правильности*. Совпадение, взятое как «совпадение направленности и взыскания», включает в себе формальный момент правильности. Таково, на мой взгляд, строгое понятие правильности.

Итак, это совпадение имеет не какой угодно, а динамичный характер. Прежде всего, оно есть динамичное медиальное совпадение: вещь, актуализированная в среде реальности, то есть в истинной реальности. Но оно также есть динамичное направленное совпадение: вещь, актуализированная в правильности утвердительного движения. Среда и направленность — не просто условия утверждения, но внутренне и формально конститутивные моменты утверждения, взятого не только в качестве акта постижения, но и в качестве актуализации постигаемой вещи. Будучи актуализированной в умном движении, вещь обладает медиальной и направ-

ленной актуальностью: это актуальность в реальности и актуальность в правильности.

Правильность есть то, что, может быть, всего отчетливее выявляет динамичную структуру утверждения. В конце концов, можно было бы подумать, что «среда» — всего лишь то, в чем имеет место утверждение, но что не составляет самого утверждения. Напротив, «правильность» с полной ясностью показывает, что речь идет о *формально* динамичном моменте. Однако этот динамичный характер принадлежит не одной лишь правильности, но и самой среде. Ибо речь идет не о среде, в которой совершается утверждение, а о медиальном характере самого утверждения: само утверждение есть то, что обладает «средовым» характером. Утверждение — это прохождение, и его медиальность есть внутренний и формальный момент утверждаемого «как утверждаемого». Вещь постигается в утверждении; а поскольку такое постижение дистанцировано, медиальность есть внутренний и формальный характер самой реальности как постигаемой. Среда — это динамичное посредничество, а правильность, если прибегнуть к плеоназму, есть динамичная правильность. На мой взгляд, никогда не будет чрезмерным настаивать на том, что истина есть динамичное совпадение, то есть утверждение, взятое в качестве умного движения.

Но это ставит нас перед трудной проблемой. В самом деле, необходимо понять, в чем «формально» состоит такое совпадение между направленностью и взысканием. Ибо направленность утверждения поливалентна, и, значит, ее совпадение тоже поливалентно. В чем заключается эта поливалентность?

С) *Направленная поливалентность*. Разумеется, любому утверждению присуща множественность направлений, по которым можно идти «к» утверждаемому, исходя «из» вещи. В самом деле, утверждаемое имеет много мет и много аспектов, что означает, что, исходя «из» одной вещи, я могу идти «к» утверждаемому во многих направлениях. «Реально» вещь, «из» которой совершается постижение, открывает перед нами не одно, а целый пучок направлений «к» постигаемой вещи: зафиксировав термины «из» и «к», мы имеем, однако, множественность возможных направлений. Я могу идти к постигаемой вещи для того, чтобы помыслить

присущий ей в реальности цвет, а могу идти к той же вещи, чтобы помыслить любую из остальных ее мет. Чтобы помыслить, чем в реальности является человек, я могу исходить из близких к нему живых существ на зоологической шкале, но здесь открывается множество направлений: я могу идти в направлении звукопроизнесения, могу идти в направлении прямохождения, могу идти в направлении группового образа жизни. В первом случае человек будет в реальности говорящим животным, во втором — животным, ходящим на двух ногах (во всяком случае, преимущественно); в третьем — социальным животным, и т. д., и т. д. Имея этот пучок направлений, я двигаюсь по одному из них в соответствии с моим выбором. Он, разумеется, укоренен в богатстве постигаемого; но я двигаюсь в направлении, детерминированном только моим выбором. Но, говоря о направленной *поливалентности*, я имею в виду не эту *множественность* направлений. Валентность — это качество совпадения в отношении к истине. Поливалентность состоит в том, что эти качества, эти валентности, могут быть разными *внутри* каждого направления. Стало быть, речь идет не о разных направлениях, а о разных валентностях внутри каждого направления в отношении к той истине, к которой мы в них стремимся.

В самом деле, мы неоднократно повторяли, что, в отличие от реальной истины, которой мы «обладаем» или не обладаем, к двойственной истине мы «приходим» или не приходим, или приходим в разной мере в умном движении утверждения. Так вот, в каждом из этих случаев мы имеем строгое совпадение между направленностью и взысканием со стороны реальной вещи. Так как в этом совпадении актуализируется реальное, а значит, умножаются его умные валентности, оказывается, что валентность направленности заключает в себе два аспекта, которые мы должны последовательно разобрать: аспект, затрагивающий самый корень любой валентности, то есть аспект, затрагивающий актуальность реального в утверждении; и аспект, затрагивающий поливалентность этого утверждения в отношении к его истине.

а) Прежде всего — о корне любой валентности, о его глубинной сути — корне поливалентности. Как мы видели, реальная вещь есть термин двух схватываний. Одно — ее первичное схватывание как реальной вещи, о которой мы судим. Но эта же са-

мая вещь, не переставая быть схваченной в качестве реальной, служит термином того, что мы до поры до времени назовем второй актуальностью: актуальностью в утверждении. Из этих двух актуальностей вторая предполагает первую: утверждение предполагает первичную актуальность вещи и вновь актуализирует ее в утверждении. Поэтому мы сказали, что утверждение формально представляет собой «ре-актуализацию». Что означает это «ре-»? Вот в чем вопрос.

Это «ре-» — не просто повторение или возобновление первой актуализации. Прежде всего, в силу формального смысла термина «актуализировать»: в первой актуализации мы имеем «реальную» вещь, тогда как во второй — вещь «в реальности». Стало быть, мы дважды получаем реальность, но в разных аспектах. В реактуализации мы имеем реальное, но актуализированное «в реальности». Одна и та же реальность пребывает здесь актуализированной в двух разных аспектах. Поскольку второй аспект основан на первом, скажем, что привносимое им есть «ре-актуализация». Здесь реактуализация означает актуализацию того, чем нечто уже реальное является в реальности.

Но не в этом состоит наиболее глубокий характер «ре-». Ибо при актуализации того, чем вещь, будучи уже реальной, является «в реальности», такая актуализация представляет собой не просто актуализацию другого аспекта той же вещи, но и другой модус актуализации, или актуальности, самой вещи. Будучи постигнутой сообразно тому, что она есть «в реальности», реальная вещь пребывает актуализированной в дистанцировании и в направленности взыскания. Поэтому в утвердительном постижении реальное приобретает не только *другую актуальность*, но и — прежде всего — *другой модус актуальности*. Первичная актуальность есть простая и чистая «реальность»; актуальность в утверждении есть актуальность дистанцированная и взыскиваемая сообразно определенной направленности. Стало быть, речь идет не о повторении, а о новом модусе точной и строгой актуальности. И эта взыскивающая актуальность реального в определенной направленности есть то, чем формально конституируется *кажимость*. Утверждение есть утверждение актуальности в совпадении, и то, что актуально в этом совпадении, есть кажимость. Таково, на мой взгляд,

формальное понятие кажимости. Стало быть, «ре-», подразумеваемое в реактуализации, означает актуализацию реального в кажимости. Вот в чем самая суть. Нам следовало отыскать строгое и точное понятие того, что такое кажимость. Недостаточно просто воспользоваться словом как чем-то таким, что не нуждается в концептуализации.

Проясним это понятие более подробно. Во-первых, кажимость есть актуальность реальной вещи: то, что актуализируется в качестве кажимости, есть реальная вещь в ее собственной реальности. Это не кажимость реальности, а *реальность в кажимости*. Во-вторых, это актуальность в «направленности»; в противном случае реальная вещь не имела бы кажимости. Нечто кажется тем или не тем только тогда, когда кажется тем или не тем, чем «было бы». Другими словами, кажимость — это актуальность, но актуальность в направленности, потому что, как мы видели, «было бы» формально представляет собой направленность. Но этого недостаточно, потому что «было бы» всегда есть *определенное* «было бы». Нечто кажется не просто тем или не тем, что «было бы», но тем или не тем, чем могла бы быть та или другая определенная вещь. Детерминация «было бы» сущностно важна для кажимости. Стало быть, кажимость — это не просто направленная актуальность, но актуальность в «детерминированной» направленности. В-третьих, это актуальность реальной вещи как вещи, которая в своей актуальности взыскивает определенные «было бы», как в смысле включения, так и в смысле исключения. Только тогда имеется кажимость. Без этого третьего момента «было бы» хотя и было бы, конечно, определенным, однако не перестало бы быть направленным моментом простого схватывания. Кажимость имеет место лишь тогда, когда это определенное «было бы» взыскательно детерминировано реальной вещью. Если теперь свести эти три момента в одну формулу, мы скажем, что кажимость есть взыскивающая актуальность реального, взятого в определенной направленности. Это актуальность совпадающего как совпадающего.

Итак, актуализированное в умном движении обладает особым, исключительным характером: это не только и не просто реальное, но то, что реальная вещь есть «в реальности», то есть объедине-

ние индивидуального и полевого моментов вещи. Поэтому актуальность, каковой является кажимость, формально представляет собой актуальность того, что вещь есть «в реальности». Другими словами, кажимость — это всегда и непременно кажимость того, чем нечто реальное является в реальности. Актуальность этого «в реальности» есть кажимость; и наоборот, кажимость есть умная актуальность как таковая: актуальность того, чем вещь является «в реальности».

Именно поэтому кажимость образует особый, исключительный модус актуализации вещи в утвердительном постижении. Первичное схватывание реальности не есть кажимость и не может ею быть: это простая и безусловная реальность. Все идеализмы, как эмпирические, так и рационалистические, считают непоколебимым, что схваченное (то есть то, что я называю первичным схватыванием реальности) есть чистая кажимость, и только разум уполномочен определять, что такое реальность. Но это абсурдно, потому что непосредственно и безусловно реальное, схваченное в первичном схватывании, исключает *a limine* [«с порога»] саму возможность любой кажимости. Все идеализмы говорят о кажимости, но не позаботились о том, чтобы предложить строгое понятие этого модуса актуальности. Схваченное в первичном схватывании реальности обладает той внутренней компактностью, в силу которой оно безусловно реально. Компактность заключается в том, что в этом реальном нет и не может быть момента кажимости. Оно реально, и только реально. В этом и состоит, как мы видели, его ничем не заменимое величие и его возможная нищета. Напротив, в реальном, которое схвачено не первично, а дифференциально, всегда имеется некая радикальная разреженность, которая представляет собой различие между реальностью и кажимостью.

Теперь мы должны раскрыть понятие кажимости и сказать не только о том, чем оно является, но и — самым решительным образом — о том, чем оно не является. Когда мы говорим, что нечто «кажется», мы вовсе не хотим сказать, что оно «только кажется». Это абсурдно. Казаться не значит «показаться». Кажимость — это модус актуальности самого реального, и поэтому реальное, актуализированное в утверждении (как мы тотчас увидим) реально и в то же время кажется реальным. Кажимость не обязательно проти-

востоит бытию реальным — ни формально, ни даже фактически. Реальное, постигаемое в дистанцировании, пребывает реальным и кажется таковым; по крайней мере, не исключено, что оно может быть реальным. Кажимость как таковая не есть нечто противостоящее реальному, но представляет собой модус актуальности самого реального. Если угодно, это «показывание». И в самом деле, просто и безусловно реальное обладает собственной реальной истиной, которая, как мы видели, изначально открыта. Открыта чему? Мы сказали, что она открыта другой актуализации. Теперь же мы должны сказать, что в первую очередь реальная истина, то есть просто и безусловно реальное, открыта тому, чтобы казаться открытой в движущемся постижении.

Итак, эта актуализация в движении есть не что иное, как утверждение, суждение. Это и есть самое строгое и формальное понятие суждения. Я говорил, что суждение — это постижение, дистанцированное от того, что реальная вещь представляет собой в реальности; стало быть, это — постижение в совпадении. Так вот, поскольку в этом дистанцированном и совпадающем постижении пребывает актуальность вещи как ее «кажимость», оказывается, что формальным термином суждения будет кажимость. Суждение есть, так сказать, формальный *органон* кажимости. Вот самое существенное: судить — это всегда и непременно мыслить реальное в его кажимости. Ум, который принадлежал бы к числу так называемых чисто интуитивных умов (не будем вновь входить в обсуждение понятия интуиции как момента первичного схватывания реальности), обладал бы не кажимостью, а только реальностью. Поэтому он не имел бы суждений, но только первичные схватывания реальности. Отсутствие суждения имело бы своим основанием отсутствие кажимости; и наоборот, отсутствие кажимости имело бы основанием компактность реального, схваченного в самом себе, как таковом.

И это приводит нас не только к концептуализации суждения, но и к точному формальному определению понятия, которое все время возникало по ходу нашего исследования: понятия дистанции. С негативной точки зрения, я повторял это много раз, дистанция не означает здесь пространственного отстояния. Я говорил о том, что дистанция — это дистанцирование, в котором пребыва-

ет каждая вещь по отношению к другим вещам, когда она схватывается «среди» них. Речь идет о дистанции «реальности-среди», о том «среди двух», которое свойственно реальному. В главе IV мы говорили о том, что эта дистанция представляет собой единство в расщеплении между индивидуальным и полевым моментами каждой реальной вещи, то есть единство в расщеплении между быть «реальным» и быть «в реальности». Такое раздвоение есть дистанция, потому что это различие нужно пройти, и потому что прохождение есть динамичная форма самого единства. Но есть и другое раздвоение. В самом деле, когда мы проходим это единство, оно в то же время оказывается единством реальности и кажимости. Таким образом, в дистанции бытие «в реальности», в свою очередь, раздваивается на его «в реальности» и его «кажимость». Тогда дистанция, формально представляющая собой единство в раздвоении на индивидуальный и полевой моменты, неизбежно оказывается основанием единства в раздвоении самого полевого момента — единством в раздвоении на «быть в реальности» и «казаться». Утвердительная дистанция есть одна из модальностей дистанции: это дистанция, которая свойственна любой дифференциальной актуализации, и только ей; свойственна только полемому движению как таковому. Не будем смешивать раздвоение между «реальным» и «в реальности» с раздвоением между реальностью и кажимостью. Это второе раздвоение присуще только тому «в реальности», которое фигурирует в первом раздвоении.

Так как эта актуализация составляет самую сущность суждения, оказывается, что двойственность бытия реальным и кажимости (в самой актуальности любой постигнутой таким образом реальной вещи) сообщает утверждению одно существенное качество в связи с его отношением к истине: валентность. Теперь мы можем сказать, что валентность — это качество совпадения между кажимостью и бытием. Эта валентность может быть различной, то есть представляет собой поливалентность: поливалентность в отношении к двойственной истине. Вот то, что мы должны теперь внимательно рассмотреть.

*b)* В самом деле, утверждение как таковое — это умное движение, в котором мое свободно выкованное простое схватывание сталкивается с реальностью чего-то, что уже схвачено как реаль-

ное. Чтобы возникло утверждение, должна иметься интенция совпадения между направленностью, конституирующей «было бы» моего простого схватывания, и взысканием, скажем так, отталкивания или принятия со стороны реальной вещи в отношении к этому простому схватыванию. Разумеется, речь идет не об отталкивании или принятии как моменте, актуальном реальную вещь, то есть как о моменте, конститутивном для самой реальности вещи; речь идет всего лишь о том физическом моменте, которым является ее физическая актуальность. Именно эта актуальность, с которой мы сталкиваемся в направленности, образующей мое простое схватывание, актуализируется в форме взыскания. Но это в высшей степени сложный момент.

Прежде всего, я могу свободно выбрать простое схватывание и направление, в котором столкнусь с реальной вещью. Именно этот мой выбор определяет то, что из множества направлений, открываемых передо мною вещью, из которой совершается постижение, только одно становится направлением, в котором я действительно пойду. Тогда, в силу выбора, направление превращается в *путь* — путь утверждения. Утверждение — это не только направление, но и путь, который я предпринимаю, чтобы утвердительно постигнуть реальное. Такой выбор есть различие, *κρίνειν*, и поэтому любое утверждение по своей конституции есть *критика*, то есть суждение. Утверждение в точном и формальном смысле есть суждение в силу того, что оно совершается на выбираемом пути.

Но этого необходимого различия недостаточно для того, чтобы умное движение было утверждением. Утверждение — не просто высказывание, но позитивное постижение реального. Для этого требуется не только различие пути, но и чтобы этот путь вел к совпадению, то есть чтобы утверждение обладало правильностью и вело к реальному. Но этот второй момент отнюдь не лежит на поверхности: при наличии всего сказанного мы получим не столько утверждение, сколько намерение утверждения. Чтобы имелось утверждение, должно иметься совпадение, конвергенция, правильность между простым схватыванием и реальной вещью.

Такое утвердительное постижение в самом своем совпадении обладает разными валентностями, разными качествами в отношении к истине. Любому утверждению тем или иным образом при-

сущее это разнообразие валентностей. Я говорю: «тем или иным образом»; именно это мы должны теперь рассмотреть.

аа) Любое утверждение обладает в отношении к истине одним радикальным и сущностным качеством: тем, что я называю *смысловым равенством*. В любом утверждении актуализируется то, о чем делается утверждение, и простое схватывание, из которого делается утверждение. Стало быть, в любом утверждении есть два термина. Необходимо, однако, чтобы каждый из них не тянул, так сказать, «в свою сторону». Это качество — равенство. Я объясню, что имею в виду. Если меня спросят, какое «число» крыльев имеет в реальности эта канарейка, и я отвечу: «желтая», такой ответ не будет утвердительным совпадением, а будет его прямой противоположностью, потому что реальное, о котором спрашивают, движется по линии количества (число крыльев), а ответ возвещает реальное по линии качества. Здесь нет ни совпадения, ни, стало быть, правильности. Эти две направленности «не равны по смыслу»: возникает *бесмыслица*. То, что число крыльев этой канарейки желто, — не просто не истинно; это нечто более радикальное: несообразность, смысловое неравенство между двумя линиями постижения. Чтобы имелось утверждение, должно иметься «равенство» между направленностью простого схватывания и взысканиями со стороны реального. Только когда есть равенство, есть и совпадение, а значит, правильность. Бесмыслица, формально и конститутивно, есть «высказывание без смыслового равенства». Значит, правильность даже отдаленно не будет синонимом истины; по своей сути она есть чистое и простое смысловое равенство. Что такое смысловое равенство? Любое простое схватывание есть «было бы». Отсюда следует, что любое простое схватывание направляет нас к реальному не только фактом своего бытия в качестве «было бы», но и тем, что в этой направленности *изобличается* линия актуальности реального как такового, — другими словами, изобличается модус направленности на реальное, в смысле качества (если мне будет позволено так выразиться) той линии «было бы», по которой актуализируется реальное как реальное. Желтое изобличает линию того модуса направленности на реальное, каковым является его актуализация: этот модус — актуализация в качестве качества. Число в своем модусе направленности на реальное изобличает

другой аспект актуализации реального: количество. Стало быть, в этих границах реальное пребывает направленно актуализированным как реальное. Такое изобличение по-гречески называется *κατηγορία*, *категорией*. Любое «было бы» изобличает линию актуализации реального как реального. Именно это и есть категория: направленная актуализация реального как реального. Именно в таком направленном подступе должна, на мой взгляд, осмысляться проблема категорий реального. Категории — не высшие роды «сущего» (Аристотель), не формы суждения (Кант), а направленные линии актуализации реального как реального, сообразно его различным измерениям. Позднее мы рассмотрим проблему категорий во всей ее широте. Итак, смысловое равенство есть равенство категориальной линии, бессмыслица — категориальное смысловое неравенство. Стало быть, вот первый качественный момент, первая валентность в отношении к истине: смысловое равенство. Его противоположность — бессмыслица. Противоположенность «со-равенства» и «не-равенства» (бессмыслицы) составляет первую направленную поливалентность утверждения.

*bb)* Но есть и другое валентное качество. Недостаточно, чтобы утверждение не было бессмыслицей: нужно, чтобы, не будучи ею, утверждение к тому же имело *смысл*. «Смысл» составляет второй момент валентности. Смысл — это не смысловое равенство. Внутри того, что не является бессмыслицей, можно высказать утверждение, направленность которого не отвечает возможным взысканиям со стороны утверждаемого объекта. В таком случае простое схватывание будет направленным в пустоту. Направленность в пустоту — не то же самое, что бессмыслица.

Такая пустота может случиться по крайней мере двумя способами. Может оказаться, что смысл моего простого схватывания внеположен взысканиям со стороны реального объекта, о котором делается утверждение. Тогда утверждение будет *лишено смысла*. А может оказаться, что в утверждении смысл простого схватывания разрушает позитивные взыскания со стороны того, о чем делается утверждение: таково *противное смыслу*. Это не софизмы, а те различия, которые играли и продолжают играть существенную роль в науке и в философии.

Например, если я рассматриваю электрон как точно локализо-

ванный в определенной точке пространства и хочу помыслить, каково в реальности его динамичное состояние, то есть его импульс, этому простому схватыванию (импульсу) точно локализованный электрон не отвечает и не может отвечать. Приписывание ему импульса будет само по себе не бессмыслицей, но лишенностью смысла (принцип Гейзенберга). Электрон, точно локализованный в пространстве, не может иметь никаких взысканий в отношении конкретного импульса. «Было бы» импульса есть определенная направленность, но не имеет смысла реализовывать ее в локализованном электроне. В силу этого здесь отсутствует направленное совпадение, а значит, и такая актуальность, как кажимость. Падать в пустоту означает именно «не-казаться». Все переменные, которые физика называет динамично сопрягаемыми, встречаются в этом случае в атомной физике. Я привожу их только в качестве примера. Это проблема атомной физики, в которую нам незачем углубляться.

Противное смыслу — пожалуй, более тяжелый случай. Это, разумеется, не ложь и не противоречие; это — разрушение возможности любого смысла. Так, Гуссерль считает, что говорить, будто априорные истины основываются на контингентных фактах, — не просто ложно или противоречиво, но противно смыслу. Смысл взысканий, налагаемых понятием «априорной» истины, аннулируется смыслом «эмпирического» факта. Для Гуссерля противное смыслу есть наивысшая форма неистинности. Но лично я думаю, что есть нечто еще более тяжкое, чем противное смыслу: это бессмыслица. В бессмыслице, повторяю, взыскания со стороны того, о чем производится суждение, не имеют ничего общего с направленностью простого схватывания. Унитарно мыслить их в объекте есть бессмыслица. Напротив, в противном смыслу нет бессмыслицы; здесь все дело в том, что направленность простого схватывания не находит, где ей реализоваться в объекте.

Вторая валентность в отношении в истине — смысл. Поливалентность принимает формы «осмысленности», «лишенности смысла» и «противного смыслу».

сс) Но есть и третье качество совпадения в отношении к истине.

Совпадение, повторяю, есть динамичное совпадение между

умной направленностью и направленностью взысканий со стороны актуальности реального. В этой направленности предстоит быть постигнутым не реальному как реальному (что было бы первичным схватыванием реальности), а тому, что это реальное есть в реальности. Другими словами, реальная вещь в динамичном совпадении принимает новую актуальность — реактуализацию реального в отношении к тому, что она есть в реальности. Мы сказали, что такой актуальностью реального в направленном совпадении образуется кажимость, то есть взыскивающая актуальность реального в определенном направлении. Поэтому утвердительное постижение — то, чем вещь, уже схваченная в качестве реальной, является в реальности, — есть совпадение того, чем она кажется, и того, что она представляет собой в реальности. Скажем короче: это — совпадение кажимости и бытия реальным (причем подразумевается, что речь идет о бытии «в реальности»). Такая совпадающая актуальность в высшей степени сложна. Почему? В чем заключается ее «одно»; другими словами, в чем два ее термина совпадают? Совпадение — это совпадающая *актуальность*; стало быть, то, в чем бытие реальным и кажимость составляют «одно», есть бытие в качестве актуальности. Но эти два термина не независимы, иначе говоря, не просто рядоположены: кажимость и бытие реальным *основываются* друг на друге. Совпадающая актуальность имеется всегда; но совпадение может иметь два разных основания. Другими словами, есть две возможности совпадения: либо то, чем реальная вещь является в реальности, служит основанием того, чем она кажется; либо то, чем она кажется, служит основанием того, что она есть в реальности. В обоих случаях — я вновь и вновь настаиваю на этом, потому что это существенно важно, — имеется совпадающая актуальность. Но качество умного совпадения в этих двух случаях различно. В первом случае мы говорим, что утвердительное постижение, в его совпадающей актуальности, обладает качеством, которое мы называли *истиной*. Во втором случае тоже имеется совпадающая актуальность, однако ее качеством будет то, что мы назвали *заблуждением*. Каждая из двух возможностей совпадающей актуальности конституирует то, что мы ранее назвали «путем». Путь — это не только направление, в котором мы двинулись, но и направление, в котором мы

двинулись в той или другой возможности. Первая возможность есть *путь истины*, вторая — *путь заблуждения*. Путь истины — тот, на котором реальное служит основанием кажимости; путь заблуждения — тот, на котором кажимость служит основанием реальности: реальность предстает как то, что нам кажется. В этом коренится радикальная сложность любого утверждения, взятого в его направленной структуре. Такова третья валентность совпадения.

Чтобы отчетливее это понять, мы должны, прежде всего, прояснить, что представляет собой каждый из путей. Начнем с пути истины. Я говорил, что суждение есть формальный орган кажимости как таковой. Так вот, его истина формально заключается в том, что кажимость основывается на том, что реальная вещь есть в реальности. Стало быть, она заключается в том, что совпадающая актуальность кажимости детерминируется тем, что вещь есть в реальности. Таков *путь истины*. Путь — не что-то внеположное истине, не путь, по которому идут к истине, а внутренний и формальный момент самой истины как таковой: «истина-путь». Это «путевой» характер утверждения о реальном. Лишь в силу смыслового переноса можно говорить об истине как о качестве утверждаемого. Изначально истина есть динамичный направленный характер утверждения: это направленность, сообразно которой «кажимость» определяется бытием в качестве «реального». Сама истина есть эта направленная детерминация. Это путь, на котором постижение поворачивается к тому, что вещь есть в реальности, и в силу этого постигает то, чем она кажется в реальности. Такой поворот пути и есть сама истина. Истина в утверждении может иметься только внутри такой динамичной и направленной истины и только благодаря ей. Вскоре мы это увидим.

Но есть и другой путь — *путь заблуждения*. Изначально заблуждение — тоже путь. Это путь, на котором то, что вещь есть в реальности, имеет основанием совпадающую актуальность кажимости. Заблуждение — прежде всего путь: заблудший путь. Возможно, что утверждаемое на этом пути окажется истинным; но оно окажется таковым лишь акцидентально, подобно тому, как может оказаться акцидентально истинным вывод из умозаключения, посылки которого ложны. Это не препятствует тому, что путь как таковой

остаётся заблудшим. Такой путь есть блуждание, но в отношении к чему? В отношении к пути, который ведет к совпадающей актуальности, где кажимость основывается на бытии реальным. Следование противоположным путем: вот то, в чем состоит радикальное блуждание. Любое блуждание, а значит, любое заблуждение есть конститутивное *отклонение*: отклонение от пути истины. В отклонении тоже имеется совпадающая актуальность; необходимо настаивать на этом со всей решительностью. Но это актуальность пути, сбившегося с пути. Поэтому такая актуальность в самой своей актуализации обладает особым качеством: ложностью. Ложность — это совпадающая актуальность на пути, сбившемся с пути. Даже если бы содержание такой актуальности оказалось акцидентально истинным, эта предполагаемая истина была бы ложностью в своем умном аспекте. Формально ложность есть не что иное, как характер актуальности. Это ложность актуальности как таковой; [в последнем примере] имелась бы акцидентально истинная актуальность, но, как актуальность, она была бы не истинной, а ложной. Путь заблуждения есть путь фальсифицированной актуальности; фальсификация заключается в том, чтобы принимать мою кажимость (как кажимость) за реальность. Лишь в силу смыслового переноса можно говорить о ложности в утверждаемом. Радикальной и первичной будет ложность самого утверждения. Ложность, повторяю, — это заблудшая, сбившаяся с пути актуальность. Заблуждение есть динамичный и направленный характер самого утверждения, и лишь во вторую очередь — характер утверждаемого.

Истина и заблуждение: вот две валентности совпадения в отношении к истине. Эта формулировка может показаться смутной, потому что в ней дважды употребляется слово и понятие истины: истина как валентность, противоположная заблуждению; и истина как то, в отношении к чему конституируется валентность. Но никакой смутности здесь нет; мы это очень скоро увидим. Пока же поговорим об истине и заблуждении как о валентностях. Истина — это совпадение между кажимостью и реальностью, когда именно реальность определяет кажимость; заблуждение имеет место в противоположном случае.

В современной философии предпринимались попытки ввести другие валентности, помимо истины и заблуждения: говорилось,

что есть и другие валентности, вплоть до их бесконечного числа. Классическая логика всегда была двухвалентной; но для логиков, о которых я веду речь, существует много валентностей в отношении к истине, отличных от двух указанных валентностей: это поливалентная логика. Сошлюсь только на трехвалентную логику, ввиду ее особой важности. Помимо валентностей истины и заблуждения, утверждение может иметь в ней третью валентность: *неопределенность*. Речь идет не о том, что я не знаю реального с определенностью, а о том, что утверждение о самом реальном есть нечто формально неопределенное в отношении к истине. Вернемся к примеру, который я уже приводил, говоря о «смысле» утверждения. Мы видели, что в силу принципа Гейзенберга утверждение, что точно локализованный электрон обладает точным импульсом, было бы утверждением, физически лишенным смысла. Так вот, в трехвалентной логике это утверждение не будет лишенным смысла, потому что у него есть смысл. Просто это было бы не истинное и не ложное утверждение, а утверждение, неопределенное в отношении к истине. Таким образом, имелось бы три валентности: истина, заблуждение и неопределенность.

Не буду углубляться в эту проблему: она подлежит компетенции физической логики; мы же занимаемся не логикой, а философией интеллекта. И с этой точки зрения вопрос принимает иной вид, вследствие чего рассеивается та смутность в понятии истины, о которой я упоминал выше.

В самом деле: как возможности, истина и заблуждение *со-возможны* в утверждении именно потому, что они суть пути совпадающей актуальности, имеющие основанием реальную истину. Это не означает, что истина и заблуждение могут быть присущи утверждению *ex aequo* [«на равных»]. Потому что заблуждение — это всегда отклонение, и только отклонение. Как таковое, заблуждение — не просто отсутствие истины; если бы это было так — а таково было фактическое допущение значительной части философии Нового времени, — истина была бы простым отсутствием заблуждения. Это было бы подобно тому, как если бы мы сказали, что быть зрячим означает отсутствие слепоты. А это не так, потому что заблуждение, ложность есть «отклонение»: оно представляет собой не отсутствие, а лишенность истины. Только по отношению

к двойственной истине возможно заблуждение. То и другое со-возможно, однако эта совозможность не означает равенства: это совозможность действительного обладания и лишения. Потому неприемлема та мысль Гегеля, что заблуждение — это конечная истина. Разумеется, заблуждение возможно только в конечном, но ведь и двойственная истина тоже возможна только в конечном. Двойственная истина не менее конечна, чем заблуждение, потому что и то, и другое фундированы в двойственном дистанцировании от реальности, первично схваченной в ее компактности. Но заблуждение конечно еще и потому, что оно есть лишенность. Стало быть, заблуждение конечно дважды: как фундированное, наряду с истиной, в дистанцировании, имеющем основанием реальную истину; и, кроме того, как имеющее в качестве такого основания, или фундамента, лишенность. Истина некоторым образом (мы увидим, каким) предшествует заблуждению.

Если мы рассмотрим предполагаемую третью валентность, т. е. неопределенность, то вновь столкнемся с предшествованием истины по отношению к самой неопределенности. В отношении к чему это утверждение было бы неопределенностью? Очевидно, в отношении к истине. Нет определенности без пребывания — тем или иным образом — в истине. Истина, как и заблуждение, некоторым образом предшествует неопределенности. Это существенно важно в философии интеллекта.

И это делает для нас осязаемым то смешение в понятии истины, на которое я несколько раз ссылался. Повторим, что валентность — это качество совпадения в отношении к истине. Что такое это отношение к истине? Здесь «истина» есть совпадение между кажимостью и бытием, прежде чем это совпадение окажется фундированным в том или другом из терминов. Такое совпадение конституируется в среде дистанцированного постижения, то есть в поле. Поле — это реальный момент. Так вот, реальная истина поля есть истина как область — область совпадения. Это медиальная истина любого утверждения. Валентность же любого утверждения есть качество этого утверждения в отношении к истине как области: истина как совпадение служит основанием валентности. Заблуждение тоже имеет основанием истину как область: заблуждение — это не утверждение, которое истинно, а поистине

утверждение. Валентность любого утверждения будет таковой в отношении к истине как области: медиальная истина — это основание самой истины как валентности. Стало быть, есть различие между истиной как областью и истиной как валентностью. Как валентность, истина противоположна заблуждению; как область, она служит медиальным основанием истины и заблуждений как валентностей. Тогда истинное суждение оказывается истинным дважды: потому что оно поистине есть суждение и потому что оно есть истинное суждение. Истинное суждение заключает в себе истину как область и истину как валентность.

Именно в истине как в области конституируется любая валентность, не только валентность истины. В отношении к истине как области утверждение обладает разными валентностями. Очевидно, что смысловое равенство есть валентность, схваченная в области медиальной истины. Только потому, что мы движемся умом в медиальной истине, мы можем нечто утверждать со смысловым равенством или неравенством. Смысловое равенство возможно только в качестве модальности истины как области. То же самое следует сказать о смысле: мы схватываем его в медиальной истине. Наконец, валентность «истина» тоже схватывается в медиальной истине. Только в свете истины, осмысленной в различных модальностях, мы постигаем собственный свет каждой из трех валентностей: смыслового равенства, смысла и истины, — а также всех их соответствующих поливалентностей.

\* \* \*

Итак, мы рассмотрели направленную динамичную структуру утверждения в двух его различных валентностях. Каждая из них есть качество движения, в котором мы идем от вещи, схваченной в простом схватывании, к реальной вещи, о которой пытаемся помыслить, что она есть в реальности. Так вот, это движение «от — к» протекает в среде и имеет разные фазы. В каждой из них совпадающая реальность не просто медиальна и валентна; она к тому же обладает собственным формальным характером: формальной динамичной структурой утверждения. Именно ее мы теперь рассмотрим.

3) *Формальная динамичная структура медиального совпадения.* Повторим некоторые идеи. Утверждение есть дистанцированное постижение, движущееся к реальному в среде и при посредничестве реальности «как таковой». Это движение имеет конкретную направленность: на реальное, как оно актуализировано в совпадении. Совпадающая актуальность реального в определенной направленности есть кажимость. Поэтому суждение — это формальный орган кажимости реального. Таким образом, совпадение есть актуальность реального в кажимости, чем бы это совпадение ни определялось. Следовательно, суждение обладает направленной динамичной структурой.

Но этого недостаточно. Потому что до сих пор в этом умном движении мы рассматривали реальное только как то, к чему движется утверждение. Теперь же необходимо рассмотреть само реальное, конкретно и формально, «как утверждаемое». С точки зрения нашей проблемы, реальное не парит над собой: оно реально — однако реально только «в качестве утверждаемого». В этом смысле можно сказать, что утверждаемое как таковое есть осадок реального в утверждении. Этот осадок — валентность заблуждения-истины. Истина и заблуждение, как формальная структура утверждаемого как такового, представляют собой осадок реального, сообразно пути истины или пути заблуждения. Именно на это я уже указывал раньше, когда говорил, что истина и заблуждение, как моменты реального, взятого в качестве утверждаемого, суть всего лишь производные структуры в отношении к путям истины и заблуждения. Поэтому истина и заблуждение, будучи структурными и формальными моментами утверждаемого как такового, тоже обладают формально динамичной структурой.

В силу этого формально динамичный момент присущ двойственным истине и заблуждению в трех аспектах:

1) потому что они суть свойства, или моменты, *акта утверждения*, который представляет собой умное движение, протекающее в среде;

2) потому что утверждение является утверждением *согласно некоей направленности*, согласно пути совпадения кажимости и реального бытия: пути истины или заблуждения в утверждаемом;

3) потому что утверждаемое «как утверждаемое» обладает фор-

мальной динамичной структурой, согласно которой утверждаемое есть истина или заблуждение как *динамичный осадок*.

Какова же эта формальная динамичная структура истины и заблуждения? Вот наша проблема.

Я говорил, что судить означает постигать в дистанцировании то, чем вещь, уж схваченная в качестве реальной, является в реальности. Будучи дистанцированным, такое утвердительное постижение направлено к реальной вещи от простого схватывания. В конечном счете, судить означает постигать актуальность реализации некоторого простого схватывания в той вещи, о которой мы судим.

Что такое эта реализация? Естественно, речь идет не о физической реализации, в смысле реального движения мет, а о реализации в границах умной актуальности: об утверждении реализации как момента актуальности. Стало быть, такая реализация мыслится как формально динамичная. Реальная вещь, как вещь постигаемая, постигается как «реализующая» в себе простое схватывание. Это активное причастие<sup>5</sup> выражает динамичный момент утверждаемого «как утверждаемого»: актуальность постигаемого есть актуальность реализующая — в границах актуальности как таковой.

Такое динамичное соответствие обладает совершенно конкретным динамичным характером. Утвердительное постижение — это движение, осуществляемое в различных фазах: *фазовый динамизм*. В самом деле, дистанцированное постижение заключает в себе два момента: ретракцию в отношении к тому, что реальная вещь есть в реальности, и утвердительную интенцию того, что есть. Эти два момента — лишь фазы единого движения: движения дистанцированного постижения. Именно в нем случается событие умной актуальности того, чем вещь является в реальности. Речь идет, как я уже сказал, не только о том, что это фазы движения, «ведущего» к утверждению, но и о том, что это фазы движения, в котором «случается событие» умной актуальности того, чем вещь является в реальности. Поэтому сама эта актуализация имеет фазовый характер. Стало быть, сама реализация, интенционально

---

<sup>5</sup> В оригинале — герундий («realizando»). — *Прим. пер.*

утверждаемая суждением, будет фазовой. В такой актуализации происходит совпадение между кажимостью и бытием реальным, а значит, случается событие истины и заблуждения как структуры актуализируемого. Следовательно, истина и заблуждение — не только пути, но и *результативные моменты*, динамичные моменты утверждаемого как утверждаемого, имеющие структурно фазовый характер.

Чтобы прояснить этот тезис, мы должны рассмотреть эту структуру в три шага: *a)* в чем, говоря более конкретно, заключается фазовый характер двойственной истины; *b)* что представляет собой каждая из этих фаз; *c)* что такое фазовое единство двойственной истины.

*a) Фазовый характер истины.* Когда я говорю только об истине, я делаю это по двум соображениям. Во-первых, для того, чтобы, упоминая истину, не нагружать высказывание монотонным: «...и заблуждение». А во-вторых, потому, что заблуждение есть лишённость истины; стало быть, разъяснить, что такое заблуждение, можно только после того, как разъяснено, что такое истина.

Чтобы точно уразуметь фазовый характер истины, возьмем банальнейший из примеров: «Эта бумага — белая». Классическое понимание истины не имеет фазового характера. В расхожей философии утверждаемым содержанием будет «эта бумага — белая»; будучи взятым в качестве утверждения, оно означает, что в этой бумаге имеется белое, которое утверждается в предикате, — другими словами, что белое пребывает в этой бумаге. Это, конечно, так, но этого недостаточно. Потому что здесь мы говорим не о белой бумаге. В самом деле, если бы речь шла лишь о том, что белое пребывает в этой бумаге, расхожая философия была бы права. Но речь идет не об этом, а об утвердительном постижении того, что эта бумага — белая. И тогда вопрос относится не к тому, что эта бумага физически «обладает» белизной, а к тому, каким образом это оказывается истиной, то есть каким образом «случается событие» умной актуальности белизны в этой бумаге. Поэтому истина не находится «уже здесь»; она есть нечто, что конститутивно «случается как событие». Белизна есть принадлежность этой бумаги; но истина — не принадлежность: она есть само случание белого в этой бумаге. Истина случается в умной актуальности того, чем ре-

альная вещь является в реальности: она есть само случание совпадающей актуальности того, что вот эта бумага реально бела. Глагол «есть» выражает актуальность как событие. Разумеется, я беру здесь слово «событие» не как нечто противостоящее «факту» (такая дистинкция принадлежит другой теме — теме различия между свершением и фактом). «Событие» выражает здесь динамичный характер любой реализации, понимаемой в смысле актуализации как таковой. Истина дается в совпадающей актуальности реального, присущей ему в умном движении. В таком совпадении реальное, актуализируясь, дает свою истину постижению. Это «давание истины» есть то, что я назвал «истинствованием». То, что конституируется в совпадающей актуальности, формально есть кажимость. И двойственная истина состоит в том, что реальное истинствует как кажимость. Так вот, истинствование есть двойственное постижение в событии истины как истины утверждаемого; и наоборот, событие есть истинствование реального. Стало быть, такое событие будет событием актуальности реального, взятого в качестве кажимости.

Итак, это событие гораздо сложнее, чем можно было бы подумать, потому что в нем различаются несколько фаз. Эти фазы — не просто «аспекты», которые мыслятся в зависимости от принимаемой точки зрения, но «фазы», которыми конституируется актуальность утверждаемого как такового, то есть фазы самой двойственной истины. В самом деле, когда я утверждаю, что «эта бумага — белая», я делаю не одно утверждение, а два, потому что такое утверждение состоит в постижении реальной реализации белого в этой бумаге. А это подразумевает два момента. Один момент заключается в том, что качество, согласно которому эта бумага умно актуализируется для меня, есть такое качество, как «белое»; другой момент — в том, что это качество реализовано в этой бумаге и, следовательно, реально в ней. Утверждая, что «эта бумага — белая», я высказал не одно утверждение, а два: о реализации белизны и о том, что реализация белизны есть эта бумага. Тогда можно было бы подумать, что в суждении присутствуют не два утверждения, а три, поскольку помимо того, что это качество — «белое», и что это качество реализуется в бумаге, я также говорю, что то, о чем я сужу, есть «бумага». Но это не так. Во-первых, потому что

это случается не во всяком суждении, а только в суждении пропозициональном и в суждении предикативном; напротив, этого не случается в позициональном суждении. Когда я открываю окно и кричу: «Огонь!», я делаю два утверждения: о том, что я вижу огонь, и о том, что я вижу его на улице или где-то еще. Но, кроме того, даже в пропозициональном и предикативном суждениях субъект не утверждается, а просто и безоговорочно есть то, о чем мы судим; как таковой, он не утверждается, а предполагается и всего лишь обозначается. Итак, в любом утверждении есть два момента, и только два момента. Эти моменты имеют фазовый характер, суть фазы умной реализации предиката в реальной вещи — например, реализации белого в этой бумаге. В самом деле, «белое», помысленное в самом себе, в ретракции, — это всего лишь простое схватывание того, чем «была бы» эта бумага или любая другая вещь. Постигание того, что это «была бы» отныне *реально*, есть утверждение; постижение того, что эта реальность утверждается, как реальная, *в этой бумаге*, есть другое утверждение. Стало быть, перед нами строгая упорядоченность, выступающая основанием этих двух моментов в умном движении. Умное движение и актуализированная в нем истина структурно заключают в себе две «фазы». Речь идет не о двух «аспектах», а в строгом смысле о «фазах» утверждаемого как такового. Именно в этом двухфазовом движении случается истина утверждения. Стало быть, утверждение имеет две фазы, каждая из которых фазово истинна. В чем единство этих двух фаз, мы увидим позже. Теперь же мы должны высветить каждую из этих фаз в самих себе, как таковых.

б) *Фазы истины*. Фазы двойственной истины, то есть совпадающего единства, имеют внутренне различный характер. Я говорил о том, что событие двойственной истины случается в совпадающей актуальности реального в интеллекте. Совпадающая актуальность означает не совпадение двух актуальностей, но строго «единую» актуальность в совпадении. С одной стороны, такая актуальность представляет собой актуальность согласно определенной направленности, определенному простому схватыванию; с этой стороны совпадающая актуальность есть «кажимость». Но с другой стороны, та же самая актуальность представляет собой умную актуальность реального как реального: то, что мы назвали

«быть в реальности». Совпадающее единство кажимости и бытия реальным в поле есть то, в чем фазово случается событие истины, причем случается в двух фазах.

*Первая фаза* этого события состоит в том, что утверждаемое о субъекте есть в самом себе то, что реализует в нем определенное простое схватывание, — например, «белое». «Белое» — это простое схватывание; его актуальность в этой бумаге, независимо от того, что она осуществляется в этой бумаге, представляет собой реализацию этого простого схватывания. Поэтому, когда я утверждаю, что эта бумага — белая, само белое будет реально актуальным, отвечающим простому схватыванию белого. Перед нами — совпадающая актуальность, состоящая в том, что актуальное отвечает моему простому схватыванию. И когда это совпадение актуально реального с моим простым схватыванием соотнобразится с этим схватыванием, таким совпадением конституируется *подлинность*. Это первая фаза истины. Подлинность — это совпадающая актуальность как соотнобразность реального моему простому схватыванию.

Это требует некоторых уточнений. Чтобы отчетливее их воспринять, поменяем пример и скажем: «эта жидкость — вино». Во-первых, подлинность вина — это характеристика не вина как реальности, а его умной актуальности. Жидкость как реальность есть то, что она есть, и ничего более. Подлинной может быть только ее умная актуальность. Во-вторых, эта характеристика умной актуальности конститутивно и сущностно соответственна. Актуальность вина может быть подлинной только в том случае, если она соответствует простому схватыванию вина, или, говоря расхожим языком, нашей идее вина. Без такого соответствия простому схватыванию умная актуальность вина не была бы подлинностью; она была бы качеством, схваченным как реальное в самом себе, как таковом, — например, схваченным в первичном схватывании реальности. В-третьих, это простое схватывание, соответственно которому я утверждаю, что это вино подлинно есть вино, не обязательно должно быть «понятием», «концептом» вина. Я прочертил две линии, идущие от расхожего выражения «идея», именно для того, чтобы оставить открытым характер простого схватывания, в отношении к которому вот это есть вино. Разумеется, это может

быть, в том числе, концепт: подлинным вином будет та жидкость, которая реализует концепт вина. Но это не обязательно: простое схватывание может быть не концептом в строгом смысле слова, а фиктумом или даже перцептом. Так, можно со всей строгостью говорить о подлинности или неподлинности персонажа литературного произведения. Можно говорить даже о подлинности в отношении к перцепту, когда имеется в виду, что этот перцепт предъявляет нам реальность в полном и неискаженном виде. Подлинным будет любое вино — и только такое вино, — которое реализует определенные характеристики, подразумеваемые моим простым схватыванием вина.

Классическая философия затронула эту проблему — но только затронула, — когда возводила сотворенные Богом вещи к Его божественному интеллекту. Для этой философии соответствие интеллекту Творца есть то, чем создается так называемая «метафизическая истина». Но это трижды неточно. Во-первых, потому, что любая истина метафизична. То, что классическая философия называет метафизической истиной, вернее было бы назвать истиной теологической. Во-вторых, это не подлинность, потому что любая тварная реальность соответствует божественному интеллекту, включая ту реальность, каковой является неподлинное вино. Для Бога нет подлинности. Подлинность — это не теологическая истина, а истина человеческого интеллекта. И, в-третьих, истина [как подлинность] соотносится не с голой реальностью вещей, а лишь с их умной актуальностью: это характеристика не голой реальности, но актуальности реального. Именно поэтому я называю ее подлинностью. Подлинность возможна только в человеческом интеллекте; более того, даже в нем она не является необходимой. Вино, о котором идет речь, может оказаться не подлинным, а поддельным. Другими словами, истина как подлинность может случиться в совпадающей реальности того, что мы называем «вином», а может и не случиться. Лишенность подлинности есть ложность, фальшь; можно говорить о фальшивом вине. Это обязывает нас более строго определить, что такое подлинность, в смысле истины, и что такое ложность, в смысле заблуждения.

Мы говорим о чем-то, что это — подлинное вино, когда это нечто реализует в своей умной актуальности все характеристики,

которые содержатся в простом схватывании вина, в «идее» вина. Тогда совпадающая реальность будет *сообразностью* того, что актуализируется, его простому схватыванию. И в этом формально состоит тот модус истины, каковым является подлинность. В подлинности присутствует кажимость, но эта кажимость имеет основанием реальность актуализируемого: вот это кажется вином и есть вино; именно потому оно и кажется вином, что оно есть вино. Именно в таком совпадении кажимости и бытия реальным — совпадении, имеющем своим основанием актуальную реальность, — состоит «сообразность» вина его простому схватыванию. Именно в этом состоит подлинность. Это не просто совпадающая актуальность, но такая совпадающая актуальность, которая состоит в сообразности.

Но может произойти и нечто другое. В самом деле, может случиться так, что мы примем за вино то, что лишь кажется вином. Поскольку в такой кажимости я могу упустить некоторые из характеристик простого схватывания, детерминирующего кажимость, возможно, что актуальность реального — не просто «кажимость», а «то, что показалось». Принять за вино то, что лишь кажется вином: это и есть то, чем образуется *falsum*, ложность вина. Разумеется — я не устаю повторять это до пресыщения, — *falsum* будет иметь место лишь в границах соответственной актуальности. То, что мы называем вином, в своей голой актуальности не истинно и не ложно. Ложно только противоположное подлинному. Подлинно то, что сообразно тому, что кажется в актуальности реального; а ложно то, что только показывается как сообразность: это несообразность в отношении простого схватывания. Это не просто отсутствие, но лишенность подлинности.

Итак, истина здесь — это подлинность, а заблуждение — ложность. Я привел пример с вином. Теперь понятно, что то же самое надлежит сказать о любом предикате — например, о «белом». Если бы белое не было подлинно белым, мое суждение («эта бумага — белая») было бы ошибочным из-за неподлинности, то есть ложности, предиката.

Но это лишь первая фаза истины моего утверждения. Необходимо, чтобы белое было подлинно белым; но, помимо этого, необходимо также, чтобы это подлинное белое, это подлинное вино

были тем, что подлинно реализовано «в» этой бумаге или «в» этой жидкости. Для этого недостаточно сообразности предиката простому схватыванию.

*Вторая фаза.* Во второй фазе, как я только что сказал, мы постигаем, что реальная вещь (эта жидкость, эта бумага) подлинно есть то, что́, как мы схватываем, представляет собой предикат (подлинное белое, подлинное вино). Здесь, как и в подлинности, совпадение — это «сообразность», но сообразность с другим знаком. В обеих фазах имеется сообразность постижения и реальности. Но в подлинности речь идет о сообразности реальной вещи простому схватыванию, согласно которому мы ее постигаем. Напротив, в утверждении («эта бумага — белая», «эта жидкость — вино») то, что формально постигается, есть сообразность утвердительного постижения реальной вещи. Стало быть, перед нами две сообразности с разным знаком. В подлинности речь идет о реализации в постигаемом, которая измеряется самим постижением; поэтому подлинное здесь — это вино или белое. Напротив, если я утверждаю, что эта жидкость — вино, или что эта бумага — белая, речь идет о реализации, измеряемой не постижением, а самим реальным. Здесь утвердительное постижение есть то, что сообразно реальности. В подлинности вино или белое измеряются идеей вина или белого: реальное в своей «кажимости» измеряется идеей; тогда как в утвердительном постижении «кажимость» стремится к тому, чтобы ее измеряла реальность. Чтобы не сочинять новых терминов, я назову утверждения типа «эта бумага — белая», «эта жидкость — вино» утвердительной интенцией, или суждением. Говорить так — значит проявлять непоследовательность, потому что подлинность — тоже утверждение, тоже суждение. Но так как нет другого слова, которое было бы однородным слову «подлинность», я до поры до времени буду называть второй тип сообразности сообразностью утвердительной интенции, или сообразностью суждения. Очень скоро мы определим эти вещи с должной точностью. Эта *сообразность* утвердительной интенции, или суждения, самому реальному есть то, что называется истиной, в отличие от *подлинности*. Я настаиваю на том, что подлинность — тоже истина, но пока будем придерживаться принятого языка.

Это требует некоторых уточнений. Во-первых, что такое то

реальное, которому сообразна истина? Разумеется, это само реальное, в этом нет ни малейшего сомнения. Но, разумеется, это не реальное в его голой реальности, если можно так выразиться, а реальное, совпадающе актуализированное в постижении. Стало быть, речь идет не о сообразности между «моим» постижением и вещью, которая «сама по себе» существует в космосе. Это означало бы дать место «материальному» совпадению, в высшей степени сомнительному, тогда как та сообразность, которая занимает нас теперь, представляет собой, напротив, конститутивное и формальное совпадение. Так вот, вещи, взятой в ее голой реальности, чуждо это умное совпадение; и то же самое можно сказать о постижении как таковом. Формально совпадение дано только *в умной актуальности* реального. И эта актуальность не только не чужда реальному, но включает его в себе. Реальному безразлична умная актуальность, зато умная актуальность формально включает в себе реальное. Именно поэтому возможна сообразность по отношению к самому реальному.

Во-вторых, о какой сообразности идет речь? Не о сообразности как о совпадении физических свойств, или мет. Интеллект не имеет ни одной общей меты с белой бумагой или с этим вином. Как физические меты, интеллект и актуальная реальность — две вещи, формально не сводимые друг к другу. Речь идет о *сообразности чисто интенционального толка*: то, что постижение постигает в своей утвердительной интенции, оно постигает как *реализованное* в актуализированной реальной вещи. Это сообразность между актуализированным как таковым и самой актуальностью реального. Но эту реализацию тоже нужно понимать правильно. Потому что речь идет не о том, что утверждается: «эта бумага — белая», и в самом деле эта бумага — белая. Речь идет о большем: о том, что утверждаемое мною есть формально и выраженно сама реализация. Если бы речь шла только о сообразности в первом смысле, истина как сообразность была бы просто сообразностью *высказывания* и реальной вещи (хотя бы и непременно актуализированной вещи). Но во втором смысле речь идет не о сообразности высказывания, а о сообразности *самого утверждения*, как утверждающего реализацию, самой этой реализации как актуализированной в этом утверждении.

Итак, любое утверждение утверждает реализацию предиката в той вещи, о которой мы судим. Эта реализация в первую очередь есть реализация *по линии актуальности*. Во вторую очередь, она есть *формально утверждаемая реализация*, то есть утверждение о реализации. Когда утверждаемая реализация, как таковая, интенционально сообразна реализации реального в его актуальности, тогда, и только тогда, имеется истина, в смысле истины суждения.

Забегая вперед, в тему, составляющую предмет третьей части книги, скажу, что эта интенциональная сообразность может иметь разные модальности. Одна модальность — сообразность как нечто такое, что действительно дается. Это именно то, что я только что разъяснил. Но может быть и так, что эта сообразность не просто «дается», что она есть нечто большее: нечто такое, чего мы «ищем» в постижении. В этом случае сообразность будет не просто сообразностью, но *осуществленностью*, сообразной тому, что мы искали и поскольку искали. Истина — это не только *подлинность* и *судящая сообразность*, но еще и *сообразность как осуществленность*. Это иной тип истины: истина как осуществленность. Такова третья фаза истины. Но оставим пока эту существенно важную проблему и ограничимся здесь первыми двумя фазами.

Когда суждение интенционально сообразно актуализированному реальному, тогда мы говорим, что это суждение истинно. Истина — это сообразность между кажимостью и реальной вещью. Если имеется несообразность, суждение ошибочно: это несообразность между кажимостью и бытием реальным. Такая форма заблуждения абсолютно отлична от той формы заблуждения, которая противоположна подлинности. Как противоположное подлинности, заблуждение судит о кажимости согласно тому, что нам «кажется». Напротив, как противоположное истине суждения, заблуждение есть несообразность, еще точнее, «несуразность». То, что кажется, и несообразность равно суть лишенности. Они лишены собственного основания, но опираются на предполагаемую истину подлинности и сообразности. В истине — как в истине подлинности, так и в истине сообразности — кажимость основывается на реальном; в заблуждении — как в иллюзии, так и в несообразности — реальное основывается на чистой кажимос-

ти. Разумеется, речь идет об интенциональных основаниях. Но кажимость всегда есть кажимость реального, и только реального. Именно поэтому возможно заблуждение. Следовательно, принимать кажимость за реальное в себе самом, как таковом, означает в корне фальсифицировать саму кажимость, лишить ее того, что образует самое основание ее бытия как кажимости реального. Так вот, суждение есть формальный орган кажимости. Стало быть, фальсификация кажимости есть *eo ipso* фальсификация суждения, то есть заблуждение, лишенность. Этот момент тоже требует более тщательного рассмотрения.

Прежде всего, истина и заблуждения суть не *формы объективности*, а *формы реальности*. Утвердительная интенциональность не объективна; она есть нечто гораздо большее, ибо соотносится с самой реальностью. По сути дела, объективное заблуждение перестает быть заблуждением не потому, что оно объективно, и однажды призывается к исправлению не в силу своей объективности, а в силу реальности утверждаемого. Но так как эти истина и заблуждение представляют собой формы постижения, они неизбежно ставят перед нами два вопроса: во-первых, каким образом интеллект может исследовать, что такое истина и заблуждение в постижении; во-вторых, на что мы можем опереться, чтобы отличить заблуждение от истины.

В первую очередь, скажем о возможности исследовать, является ли нечто истинным или ложным. Если бы речь шла об исследовании того, что я утверждаю, посредством самого моего утверждения о «внешней» (если можно так выразиться) реальности, я оказался бы в замкнутом круге, из которого никогда не нашел бы выхода, потому что такое исследование исследовало бы одно суждение в отношении к другому. А это ни на шаг не приблизило бы нас к истине или к заблуждению, которые суть то, что они суть, не в качестве сообразности между одними и другими суждениями, а в качестве сообразности между суждением и реальностью. Если бы реальное не пребывало в суждении, не было бы никакой возможности говорить об истине и заблуждении. Но дело в том, что, как мы видели, реальность, утверждаемая в суждении, есть не голая реальность, а реальность, актуализированная в интеллекте. Так вот, эта умная актуальность заключает в себе два момента.

Об одном из них я уже упоминал: это «пребывание» реального из самого себя, в силу того простого факта, что оно реально. Но умная актуальность, не будем забывать об этом, заключает в себе и другой решающий момент; я заявил об этом уже в первой части этой книги. Дело в том, что быть реальным в постижении означает предъявлять нам реальную вещь, будучи «самим по себе» тем, что осуществляет предъявление. Это момент, который я назвал *моментом prius* [«предшествования»]. Это формальная конституента любого постижения как такового, начиная с первого и радикального акта постижения, каковым является впечатление реальности. Именно благодаря этому моменту, заключенному «в постижении», оно погружается в реальность. Мы очень скоро увидим, что конкретно представляет собой это *prius* в утвердительном постижении. Но уже сейчас укажем на то, что актуальность, совпадающе постигаемая в суждении, есть актуальность реального в двух его моментах — предъявленности и *prius*. Так вот, актуализированное «реальное» и «умная» актуализация реального численно составляют одну и ту же актуальность. Кажимость и бытие реальным даны в одной и той же умной актуальности. Отсюда — возможность не только сопоставлять одно суждение с другим, но и возможность соотносить суждение с реальным. Это не что иное, как возможность соотносить кажимость и бытие реальным в самой совпадающей актуальности.

Но это остается всего лишь возможностью. Тогда мы спрашиваем себя, во вторую очередь: в чем состоит то основание, на которое опирается это возможное различие кажимости и бытия, в конечном счете — истины и заблуждения? Разумеется, это момент самой актуальности. Но в актуальности, как я только что сказал, реальное пребывает как *prius* по отношению к самой актуальности. Поэтому в «совпадающей» актуальности реальное заключено именно в самом этом моменте *prius*. Итак, совпадающая актуальность реального есть совпадение между кажимостью и бытием реальным в одной и той же актуальности. Поскольку эта актуальность есть совпадающая актуальность *prius* как такового, постольку актуальное в такой актуальности заключает в себе формальный момент совпадающей отсылки кажимости к тому, что является реальным в этой актуальности. Именно этим моментом отсылки,

этим моментом совпадающей актуальности, в котором состоит *prius* как таковое, формально конституируется то, что много страниц назад я назвал взысканием. Взыскание, в точном и формальном смысле, есть совпадающая актуальность «самого по себе» как такового, есть совпадающее *prius* «самого по себе». Именно в этом состоит умный характер взыскания. В силу этого взыскания кажимость формально и эксплицитно приводит нас к реальному, в котором «кажет себя». Кажимость и бытие реальным присутствуют в одной и той же актуальности, причем реальное в ней выступает в качестве *prius* по отношению к кажимости. Эта формальная взыскательность реального по отношению к кажимости, это *prius* бытия реальным по отношению к кажимости *в одной и той же умной актуальности* не только позволяет, но и неумолимо вынуждает к исследованию того основания, на котором кажимость и бытие реальным совпадают. Речь идет не о том, что кажимость сама по себе приводит к реальному как чему-то потустороннему самой кажимости, а о том, что кажимость приводит к реальному как реальному, которое *актуализировано в той же самой актуальности*, что и кажимость. Это и есть основание для различения истины и заблуждения: совпадающая актуальность *prius* как такового.

Так как это взыскание есть не что иное, как очевидность, оказывается, что в совпадающей актуальности *prius*, как таковой, уже формально конституировано внутреннее единство истины и очевидности. Это единство динамично, потому что представляет собой унитарное, но чисто начинательное основание. Поэтому развертывание такого единства в интеллекте — нелегкое дело; в этом-то, как мы увидим в третьей части книги, и состоит вся трудность интеллектуального труда. Такое единство не покоится на единстве первых очевидных суждений как таковых, вкупе с заключенной в них первоначальной и «непосредственной» истиной. Подобное утверждение, столь часто и монотонно повторяемое на протяжении многих столетий истории философии, означало бы очередную денатурализацию единства истины и очевидности. Речь идет не о единстве между суждениями и не о единстве между их конститутивными частями, а о единстве любого суждения как такового с реальным как таковым, актуализированным, соответственно совпадающему *prius*, в той же самой актуальности. Так назы-

ваемые первоначальные суждения обретают свою истинность от того же, от чего ее обретают все прочие суждения: от совпадающей актуальности *prius*, от первенства реального перед кажимостью в одной и той же умной актуальности. Разумеется, это не означает, что единство истины и очевидности не имеет различных модальностей. Но я думаю, что такая модализация очевидной истины не имеет ничего общего с тем, что традиционно понималось под *типами истины*. Рассмотрим этот момент в двух словах.

Традиционно типы истины концептуализируются в зависимости от связи между предикатом и субъектом. Нам говорят, что есть истины, обладающие *непосредственной очевидностью*: те, в которых предикат принадлежит субъекту с очевидностью, основанной на простом умозрении, *simplex mentis inspectio*. В остальных случаях, говорят нам, речь идет об истинах, обладающих *опосредованной очевидностью*: в них связь предиката с субъектом основывается на третьем, отличном от них, термине. Этот третий термин может быть рациональным единством, и тогда опосредованная истина будет тем, что обычно называют *истиной разума*. А есть случаи, когда третий термин представляет собой не разум, а опыт; тогда мы будем иметь *истины факта*. Прежде всего, я думаю, что эта концепция абсолютно неточна. Потому что хотя не подлежит сомнению, что всякое суждение включает в себе предикат и то, что обычно называют субъектом, не всякое суждение есть «связь» этих двух терминов. Но даже если оставить в стороне это серьезное изначальное затруднение, предлагаемая концепция неприемлема.

Начнем с конца. Разделение опосредованных истин на два типа (на истины разума и на истины факта) недостаточно. Их различие находят в необходимости опосредованной связи предиката с субъектом. Но эти термины и их связь осмысляются как моменты реальности. Сама реальность либо необходима, либо всего лишь имеется фактически. Так вот, такое различие мне кажется недостаточным даже в самих границах моментов реальности. Есть истины, которые не принадлежат к истинам разума и, тем не менее, представляют собой нечто большее, чем истины факта. Например, когда говорят, что любое необходимое следствие имеет причину, это истина разума (не будем дискутировать о характере этого примера; я беру его потому, то он — один из тех, которые

обычно приводят). Тогда истиной факта будет, например, то, что эта бумага — белая. Однако я думаю, что есть истины, которые не являются ни необходимостью разума (назовем их абсолютно необходимыми истинами), но которые, тем не менее, суть нечто большее, чем истины факта. Потому что они суть истины, связанные с тем структурным моментом реального, согласно которому необходимо, чтобы реальное обладало фактическими метами. Таковы, например, свойства космоса и свойства истории. Ни космос, ни история не являются абсолютными необходимостями реального; и, однако, они суть нечто большее, чем просто факты: они суть то, в чем является фактом любая фактическая реальность. Любой факт необходимо совершается в космосе и в истории. Таким образом, космос и история — это как бы необходимый факт любого факта. Поэтому если истины их факта я называю *фактическими истинами*, эти другие истины я называю — чтобы как-то назвать — *истинами фактуальными*. Сама сущность, конститутивная для любой реальности, есть фактуальный момент этой реальности. Следовательно, с этой точки зрения имеется не два типа истины, а три. Есть *истины разума* (я сохраняю это название, хотя оно несообразно): необходимые истины реального как такового, что не означает даже в отдаленной степени, что эта необходимость априорна или, строго говоря, абсолютна. Есть *фактические истины*: это истины факта. К ним я отношу любую фактическую реальность вкупе с ее законами; законы — это необходимости «в» фактическом. Но есть еще *фактуальные истины*, связанные с необходимостью для реального обладать фактичностью. Стало быть, это истины, предшествующие любой фактической истине. Я только что сказал, что фактическое включает в себя законы. Но эти законы, как я говорю, суть законы «в» фактическом. Напротив, *необходимость* фактического предшествует любому факту и любому закону; она именно фактуальна, является необходимостью фактического. Истины о космосе и об истории, как таковые, принадлежат к этому типу истин.

Но при всем том различие между этими тремя типами истины (истинами разума, фактуальными истинами и фактическими истинами), как истинами, абсолютно неточно, если говорить об истинах с формальной точки зрения. Потому что такое различие-

ние относится не к истине, а к лишь к реальности, которая истинна. Так вот, истина формально есть момент не голой реальности, а умной актуальности реального. И, как таковая, истина обладает всегда необходимой очевидностью. Возможно, что эта бумага бела только фактически и могла бы не быть белой. Но если допустить, что я имею в своем схватывании эту белую бумагу, то мыслить, что эта бумага бела, для меня столь же необходимо и очевидно, сколь и мыслить, что любое следствие имеет причину или что любой факт должен случаться в космосе, и любое событие — в истории. Стало быть, различие между этими тремя типами есть различие не истины, а реальности. А значит, апеллировать к нему означает для нашей проблемы говорить не по делу, потому что то, что мы здесь ищем, есть различие истин как таковых. И, тем не менее, действительно имеются разные типы истины как истины.

И с этой конкретной точки зрения концепция, которую мы подвергаем критике, страдает еще более серьезными недостатками. Во-первых, она говорит нам об истинах, обладающих непосредственной очевидностью и очевидностью опосредованной. И это различие неприемлемо. Под непосредственной очевидностью обычно понимают ту, истина которой основывается на простом умозрения предиката и субъекта. Но это не так. С того момента, как постижение дистанцируется, их предполагаемая связь сущностно и конститутивно есть связь, данная в среде постижения. Предполагаемое простое умозрение, сколь бы простым оно ни было, всегда является умозрением в среде — в среде реальности «как таковой». Отсутствие промежуточного термина не означает, что связь очевидна помимо среды. Непосредственность относится лишь к отсутствию третьего термина, устанавливающего связь; но здесь имеются и среда, и посредничество, в котором эта связь утверждается. Смешивать *непосредственность с отсутствием среды* — кардинальное заблуждение.

А во-вторых, в общепринятой концепции дело понимается так, что очевидная истина заключается в способе связи содержания предиката с содержанием субъекта. Так вот, нет ничего более неточного. Потому что, как мы видели, утверждение как таковое относится не к этим двум содержаниям и связи между ними, а к реальности содержания субъекта и реализации в нем содержания

предиката. Поэтому очевидная истина не есть сообразность между двумя объективными представлениями. Она есть нечто сущностно иное: интенциональная сообразность между моим утверждением и реализацией реального. Конститутивное *prius* очевидностного взыскания есть *prius* реального перед его совпадающей актуальностью как реального. Другими словами, эти предполагаемые непосредственные очевидности не будут ни непосредственными, ни очевидностями (в них отсутствует момент взыскания). Что вновь ставит перед нами проблему различных типов очевидных истин как истин.

В умной актуальности реального само реальное есть то, что «дает истину», что «истинствует». Так вот, реальное принимает разные модусы истинствования. И эти разные модусы суть не что иное, как разные типы истины как истины. Формы реальности (реальность разума, фактуальная реальность, фактическая реальность) суть разные истины, сообразно разной форме совпадающей актуализации как таковой. Есть модус, согласно которому реальное придает подлинность утверждаемому в утверждении. В силу этого я бы сказал, что реальное истинствует здесь как *придание подлинности*. Есть другой модус, согласно которому само реальное есть то, что, так сказать, диктует нам, что мы должны о нем утверждать. Напомним, что уже для Гераклита *логос* есть нечто такое, что *σοφός*, то есть мудрец, должен «слушать». В этом смысле я уже в течение очень многих лет интерпретирую гераклитовский *логос* как голос вещей. Утверждение — это «вердикт»<sup>6</sup>: именно то, что выражается словом «судить». Не существует подходящего термина для выражения того, что я называю «диктовать истину». Если мне будет позволено изобрести новый термин, а именно, глагол «вердиктствовать», — из любви к симметрии и при условии более не возвращаться к нему в других местах книги, — я бы сказал, что реальное обладает тем модусом истинствования в суждении, который я называю *вердиктствующим*. Наконец, в истине как осуществленности, — а этим, повторяю, я займусь в третьей части книги, — реальное верифицирует поиски истины. Тогда реальное принимает тот модус истинствования, каковым является верифи-

---

<sup>6</sup> От лат. *vere dictum* — «истинно сказанное». — *Прим. пер.*

кация. В конечном счете, *придание подлинности, вердикствование и верификация* составляют три типа истины как таковой, то есть три модуса, согласно которым реальное есть *prius* в совпадающей актуальности.

Итак, теперь, оставив пока третий модус в стороне, скажем, что подлинность и то, что я назвал сообразностью (и что является вердикствованием), составляют две фазы истины, две формы истинствования. Именно поэтому они суть две фазы единого движения, в котором динамично и формально конституируется истина. Следовательно, после того как мы коротко рассмотрели каждую из этих фаз самих по себе, мы должны приступить к рассмотрению единства обеих фаз: к проблеме фазового единства двойственной истины.

с) *Фазовое единство двойственной истины.* Повторим еще раз некоторые из основных идей. Любое постижение есть чистая умная актуальность реального. Когда эта актуальность есть актуальность чего-либо реального в самом себе, как таковом, тогда постижение будет первичным схватыванием реального. Как таковое, постижение обладает собственной реальной истиной. Когда постигается вещь, уже схваченная в качестве реальной, но теперь мыслимая «среди» других вещей, тогда постижение будет постижением в дистанцировании: утвердительным постижением, или суждением. В нем не схватывается реальное как реальное (так оно уже было схвачено в первичном схватывании реальности), а постигается то, чем эта реальная вещь является в реальности. В таком постижении мы не отодвигаем в сторону актуальность, постигнутую в первичном схватывании; наоборот, такое постижение в дистанцировании формально случается *внутри* первичного схватывания, но при этом обладает собственным характером: движением. В этом движении реальная вещь, уже схваченная в первичном схватывании, принимает вторую актуальность: совпадающую актуальность. Стало быть, это актуальность, которая случается в движении. В этой совпадающей актуальности реальное принимает характер кажимости. Поскольку такое движение имеет место внутри первичного схватывания реальности, то есть внутри радикальной умной актуальности реального в себе самом, как таковом, оказывается, что кажимость и бытие реальным, выкованные

в совпадающей актуальности, даются в той же самой актуальности реального, уже схваченного в качестве реального. Совпадающая реальность как совпадение кажимости, основанной на бытии реальным, есть двойственная истина. Следовательно, двойственная истина есть нечто такое, что не «пребывает» в высказывании, а «случается» в совпадающем утвердительном движении, потому что именно в нем случается совпадающая актуализация реального. Стало быть, двойственная истина «случается как событие». Предикативный глагол «есть», когда он существует, выражает не событие реального как такового (это другая проблема), а событие реального, актуализированного в совпадающей актуальности. Следовательно, в нем совпадают кажимость и бытие реальным. Возможность помыслить это единство есть момент *prius* в отношении к любой умной актуальности. В совпадающей актуальности это *prius* принимает собственный формальный характер, каковым является взыскание. Взыскание, как было сказано, — это совпадающая актуальность *prius* как такового.

Эта актуальность и, следовательно, эта истина формально динамична. Она случается, повторим, в движении, которое начинается с того, что внутри реальной вещи мы дистанцируемся от нее, чтобы помыслить в ретракции, чем она «была бы» в реальности, и затем интенционально вернуться к тому, что она «есть». В таком возвращении то, что реально есть в реальности, пребывает актуализированным в виде кажимости. Ее совпадение с реальным, уже схваченным в качестве реального, образует формальный характер совпадающей актуальности, а значит, двойственного постижения того, что вещь есть в реальности: совпадение между кажимостью и бытием реальным, на котором основывается это совпадение. Таков структурно динамичный характер двойственной истины.

Событие этой совпадающей актуальности имеет особый характер: это «сообразность» между постигнутым и реальным. Такая сообразность есть динамичная сообразность постижения — по той же причине, что и динамичная совпадающая актуальность реального. Такой динамизм заключает в себе, как мы видели, две фазы. Прежде всего, это сообразность того, чем реальное является в реальности, тому, что в простом схватывании мы помыслили

как «было бы»: сообразность как подлинность. Но есть и вторая фаза, которую я до поры до времени называл утвердительной сообразностью. Я предупредил, что это выражение неточно, потому что подлинность тоже представляет собой утвердительную сообразность. То, что я тогда назвал утвердительной сообразностью, есть, как мы видели, «вердикствование». Вердикствование — это утвердительная сообразность, равно как и подлинность. Поэтому единая сущность этих двух фаз заключена в *сообразности*. В актуальности сообразности реальное актуализировано сообразно простому схватыванию того, что могло бы быть. Это подлинность, или сообразность реального в отношении к простому схватыванию того, что могло бы быть. В вердикствовании это сообразность помысленного реальному. То и другое суть сообразность, хотя и с разным знаком. Первая представляет собой реализацию свойства самого по себе, вторая — реализацию этого свойства в субъекте суждения. Это фазовый динамизм сообразности: здесь совершается движение от подлинности предиката к его реализации в уже реальном субъекте. Именно в таком движении состоит, как таковое, событие двойственной истины как сообразности. В самом деле, в этих двух фазах речь идет о сообразности; поэтому сама сообразность оказывается сущностно и конститутивно динамичной. Каждый ее момент составляет одну из ее фаз. И наоборот, формально динамичное единство подлинности и вердикствования состоит в том, что оно представляет собой событие сообразности. Сообразность есть то, что случается в движении сообразования.

Но это еще не все. Потому что при всем том, что было сказано, можно было бы подумать, что хотя сообразование, несомненно, представляет собой движение, однако сама сообразность — то, что делается сообразным в сообразовании, — движением не является. Тем не менее, я утверждаю, что сообразность внутренне и формально динамична. Каким образом и почему?

Чтобы понять это, нужно провести сущностно важное различие между двумя моментами двойственной истины: сообразностью и адекватностью. Смешение, с каким традиционно употреблялись эти два термина, не могут скрыть фундаментального различия того, что ими обозначается: различия двух совершенно разных моментов истинного суждения. В чем состоит это разли-

чие? Откуда оно берется? И, прежде всего, какова его внутренняя артикуляция? Вот три пункта, которые мы должны прояснить. Это и будет прояснением структурно динамического характера двойственной истины.

а) Прежде всего, в чем состоит это различие? Это хорошо известно. Сообразность [conformidad] означает, что утверждаемое в суждении о реальной вещи действительно реализовано в ней; и случается это как в том, что я назвал подлинностью, так и в том, что я назвал вердиктованием. Очевидно, однако, что это не означает, будто утверждаемое реализовано в реальной вещи таким образом, что простое схватывание, реализация которого действительно дана в вещи, полностью покрывает то, чем эта вещь является в реальности. Только в случае такого покрытия имелось бы строгое «равенство»: это и было бы «у-равниванием» [ad-aequatio]. Тогда сообразность была бы более чем просто сообразностью: она была бы адекватностью. Между тем в двойственной истине всегда дана сообразность, но не адекватность. Если я говорю, что эта бумага — белая, я говорю нечто сообразное этой бумаге. Но это не означает, что белое в этой бумаге есть простая и совершенная белизна. Есть сообразность, однако нет адекватности. Чтобы имелась адекватность, нужно сказать не просто «белая», но «белая в той или иной степени», и так до бесконечности. Просто «белая» не выражает белый цвет этой бумаги по способу адекватации. Сообразность не тождественна адекватности. Различие между этими двумя аспектами суждения хорошо известно. Но хотя в расхожей философии нам говорят, что это различие существует, в ней не ставилась проблема его происхождения и — прежде всего — проблема артикуляции этих двух моментов.

б) Откуда же берется различие между сообразностью и адекватностью? Если немного подумать над тем, что только что было сказано, мы увидим, что это различие возникает не из связи между содержанием предиката и содержанием субъекта. Наоборот, оно рождается из того, что субъект есть реальная вещь, о которой мы судим и предикат которой является реализацией простого схватывания, осуществляемой в этой реальной вещи. Так вот, реальная вещь, о которой мы судим, уже предварительно дана в первичном схватывании реальности. Следовательно, различие рождается

из самого характера двойственной истины как таковой. В самом деле, реальная вещь уже наличествует здесь для того, чтобы быть постигнутой в том, что она есть в реальности. Для этого интеллект отстраняется на ту ретрактивную дистанцию, каковую представляет собой простое схватывание. Таким простым схватываниям всевозможного толка несть числа. И вот среди них, ориентируясь по другим вещам, от которых я отправляюсь в простое схватывании, когда нахожусь в умном движении, я свободно произвожу выбор. Здесь и находится двойной источник неравенства.

Прежде всего, приближение к адекватности совершается постепенно:сообразность может становиться все более близкой к равенству. Но, помимо постепенности, есть другой момент, который для меня важно как можно настойчивее подчеркнуть. Дело в том, что движение истины, не будем забывать об этом, имеет направленный характер. Это означает не только то, что мы постигаем, идя к реальному в определенном направлении, но и еще кое-что, существенно новое. В самом деле, в направленности на реальное истины,сообразные реальному, но не адекватные ему, составляют в самой своейсообразности не столько *репрезентацию* вещи, сколько *подступ* к адекватности. Это означает не то, что реальность такова, какой я ее утверждаю; это означает, что, даже если реальность именно такова, самасообразность есть как бы указатель пути, а истина пути заключается в том, что, если бы мы прошли его до конца, то нашли бы искомую адекватность. Сообразности по своей глубинной сути представляют собой оправданные подступы. Если рассмотреть подступ в каждой из этихсообразностей, окажется, что они представляют собой интенциональную схему адекватной истины. Постепенность и направленный подступ суть две характеристики, присущие динамичному единству двойственной истины.

По этим двум соображениям, которые по сути — одно и то же, простое схватывание, а значит, и утверждение его реализации, даже будучисообразными реальности, не обязательно ей адекватны. Нет «уравнивания»: таково происхождение того различия, которое мы рассматриваем. Оно имеет своим источником не связь между содержанием предиката и содержанием субъекта, а характер дистанцированного постижения того, чем вещь, уже будучи

реальной, является в реальности. Только различие между первичным схватыванием реальности и дистанцированным постижением того, что она есть в реальности, служит источником различия между сообразностью и адекватностью.

с) Тем самым мы сделали решающий шаг в нашей проблеме: мы затронули тот конкретный пункт, тот способ, каким сочленяются между собой сообразность и адекватность. Коль скоро философия не задавалась вопросом о происхождении этого различия, нас не должно удивлять, что она не задавалась вопросом об артикуляции этих двух моментов истины. Первичное схватывание реальности актуализирует для нас реальное как то, чему предстоит быть дистанцированно постигнутым в умном движении. Реальная вещь уже «положена», но положена «среди» других реальностей для того, чтобы в дистанцировании было постигнуто, что она есть в реальности. Поэтому такое постижение есть движение, идущее «от» других вещей «к» тому, чем является в реальности реальная вещь, положенная в качестве термина постижения. Как термин движения «к», реальная вещь есть «конечная цель» умного движения. Так вот, в этом движении собственный *intentum* простого схватывания реальности пребывает, как мы видели, растянутым в *интенцию*. И в этом растяжении интенция есть не только *intentum*, растянутый в дистанцировании, но также интенция в некоей особой обращенности «к». Обращенность «к» указывает на уже положенную реальную вещь. В таком аспекте формальным термином обращенности «к» является адекватность. Таков структурно динамичный момент двойственной истины: адекватность как термин направленности постижения в «к». Но каким образом протекает это интенциональное движение? Оно протекает шаг за шагом, и каждый из этих шагов есть фазовый термин интенционального движения к адекватности. Поэтому каждая фаза тоже интенциональна; но термином этой фазовой интенции выступает не реальная вещь, «положенная» в первичном схватывании, а то, что на каждом шаге мы постигаем относительно нее в сообразности с нею. То, чем вещь является в реальности, мы постепенно постигаем в различных простых схватываниях, каждое из которых реализуется в реальной вещи. Но ни одно из них не реализуется адекватно. Эта реализованность каждого из простых схватываний

в реальной вещи есть именно то, в чем состоитсообразность. Таким образом, интенция утвердительного постижения разворачивается в два интенциональных момента: в интенцию, направленную к реальной вещи, положенной первичным схватыванием; и в интенцию,сообразную (в каждой фазе — по-своему) тому, что́ есть эта вещь. Стало быть, в утвердительном постижении есть как бы две разные интенции, или, лучше сказать, две разные интенциональные фазы. Поэтому «сообразные» интенции суть не что иное, как фазовая система, в которой мы постепенно приближаемся к «адекватности» финальной интенции «к». Итак, это единство двух интенциональных моментов имеет формально и структурно динамичный характер. Сообразное есть интенциональная фаза финальной интенции, которая адекватна реальной вещи, положенной для утвердительного постижения. Каждая фазасообразности есть неадекватная совпадающая актуальность кажимости и бытия реальным (которое служит основанием кажимости); поэтому такое совпадение составляет всего лишь интенциональный момент движения к совпадающей актуальности, адекватной полноте той реальной вещи, которая дана в первичном схватывании реальности. Такова точная артикуляция междусообразностью и адекватностью.

Стало быть, эта артикуляция сущностно динамична. Сообразность сама по себе есть фазовое единство двух ее фаз: фазы подлинности и фазы вердиктования; в свою очередь, этасообразность есть фаза продвижения к адекватности, формально составляющей конечный термин умного движения. Любаясообразность — это направленность на адекватность: такова динамичная структура двойственной истины как таковой. Еще Гераклит говорил (фр. 93), что Дельфийский оракул не открывает и не скрывает, а указывает, обозначает (σημαίνει) то, чему предстоит произойти. Таков характер двойственной истины: он состоит в том, что любаясообразность указывает на саму адекватность.

Это свойственно любой двойственной истине. Сказать, что вот эта бумага — белая, означаетсообразность, которая постепенно указывает на адекватное белое, присущее этой бумаге. Все истинные суждения, будучисообразностью, указывают на отдаленную адекватность. Этот пункт вдали никогда не может быть до-

стигнут в умном движении. Адекватный цвет дан нам, как именно такой цвет, во впечатлении реальности, доставляемом первичным схватыванием; но в нем он не дан нам как формально адекватный. Чтобы, в конце концов, адекватно его уловить, мы нуждаемся в умном движении, которое все ближе и точнее подводило бы нас к реальному белому в этой бумаге. Двигаясь к нему в умном движении, мы постепенно актуализируем богатство этого белого сообразно тому, что есть реальное белое в этой бумаге. Но адекватно достигнуть его в таком динамичном постижении — задача не только нескончаемая, но и неосуществимая. Для постижения в таком движении адекватность всегда и неизбежно будет лишь отдаленной целью. Следовательно, любое истинное суждение, любая двойственная истина по своей структуре есть приближение: постепенное приближение к реальному; приближение, каждый из моментов которого есть сообразность. Поэтому любая двойственная истина имеет внутренне и структурно приближающийся характер внутри реальности: приближающийся к тому, чем должна была бы быть адекватная истина. Такое приближение представляет собой движение, проходящее поверх реального, данного в первичном схватывании. Как раз это и затрудняет понимание того момента, что его актуальная двойственность формально динамична.

Что такое это приближение? Приближение всегда есть нечто постепенное. Но это не означает, что любая ступень есть разновидность неточности или ущербности. Есть разные типы приближения. В приведенном примере с белым цветом «белое», несомненно, неадекватно, потому что более или менее приближается к реальному цвету этой бумаги, и такое приближение состоит в том, что каждая ступень есть лишь разновидность ступени точности, то есть каждая ступень сама по себе есть неточность, ущербность. Но нет необходимости, чтобы дело всегда обстояло таким образом. Всякая неточность есть приближение, но не всякое приближение есть неточность. И это существенно важно для понимания разных типов суждения — например, математических суждений, математической истины.

Я имею в виду не так называемую «математику приближений», а ту самую «математику точности», которая формулирует так на-

зываемые точные свойства математической реальности: числа, фигуры и т. д. Будут ли такие истинные суждения приближениями? Несомненно, они не будут приближениями в смысле степеней неточности. Но есть приближение и другого типа, нежели постепенность. Что это за тип? В чувственно воспринимаемых реальностях эта реальность «положена» в первичном схватывании реальности как термин движения, приводящего к ее адекватному покрытию. В самом деле, вовсе не одно и то же — реальность и адекватная истина, потому что адекватная истина — это всегда реальность, но взятая как термин умного движения, достигающего и покрывающего уже предварительно схваченную реальность. Когда мы говорим о математических реальностях, эти реальности суть нечто «положенное» двойным актом: «определением» *того, что́ есть* эта реальность, и «постулатом» о ее *реальности*. Так вот, что касается таким образом определенных и постулированных реальностей, их математическое постижение формулирует строго истинные суждения. Будут ли они приблизительными? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно договориться о том, каков термин такого предполагаемого приближения. Этим термином будет не что иное, как определенное и постулированное. Умное движение формулирует о нем суждения, которые строго необходимы и поэтому истинны. Но наша проблема не в этом, потому что такая строгая необходимость затрагивает только сообразность. Наша проблема состоит в том, чтобы узнать, покрывают ли сами эти свойства, строго сообразные вещам, — покрывают ли они адекватным образом то, к чему относятся: например, число или фигуру. Для этого нам нужно знать, что́ «есть» эта фигура или это число. В таком виде вопрос звучит неизбежно обескураживающе. Что означает здесь это «есть»? Ведь помимо того, что эти «вещи» могут постигаться по-разному, и, значит, «быть» неравнозначными способами (прямая может пониматься либо как самый короткий путь, либо как линия, все точки которой располагаются в одном направлении, и т. д.), — помимо этого, странность вопроса в том, что уже с самого начала мы имеем эти вещи определенными и постулированными. Но здесь-то и возникает затруднение. Потому что эти «вещи» суть то, что́ они суть, не потому, что определены и постулированы изолированно и независимо друг от друга, а потому, что каждая из них есть то, что́

она есть, *внутри* определения и постулата, структурирующих то целостное множество, к которому они принадлежат. Это самое важное. Любое математическое «сущее» будет тем, что оно есть, лишь внутри определенного и постулированного совокупного множества; и только в связи с этим множеством имеет смысл схватывание каждого из математических сущих, о которых идет речь. Каждая вещь есть лишь один «аспект» этой целостности, лишь аспектная реализация определенного и постулированного. Математический универсум не сводится к рядоположенности математических сущих, определенных и постулированных порознь, в изоляции друг от друга; напротив, каждое из этих сущих обладает существенностью только внутри совокупного множества и как его момент. Так, любая фигура есть фигура пространства, и т. д.; любое число принадлежит к полю чисел, и т. д. Лишь этот аспектный характер наделяет реальностью любую математическую «вещь». Если бы это множество не имело других структурных свойств, кроме определенных и постулированных, тогда любое математическое суждение обладало бы истиной бытия в качестве аспекта, и значит, определенное и постулированное целое оказалось бы адекватно схваченным в любой вещи. Но это не так. Теорема Гёделя показывает, что таким образом постулированное и определенное целое с необходимостью обладает свойствами, выходящими за пределы определенного и постулированного. В самом деле, определение и постулирование ставят перед нами проблемы, которые не разрешить посредством одних лишь определения и постулирования. Их решением будет не что иное, как открытие свойств, выходящих за пределы определенного и постулированного. В таком случае адекватное постижение любой вещи в этом целом на каждом шаге пропускает, за пределами определенного и постулированного, те свойства, которых не достигает умное движение. Это не просто «еще одни», «очередные» свойства, наряду с определенными и постулированными. Это необходимые свойства вещи, которые в целостном множестве придают ее реальности другую структуру. Поскольку любая вещь постижима лишь в качестве аспекта этого целого, оказывается, что любая вещь обладает тем модусом реальности, который будет некоторым образом иным по отношению к схваченному во вполне адекватном постижении. В силу этого любая необходимая сообразность есть

бесконечное приближение к адекватности, выходящей за пределы определенного и постулированного. Нет приближения неточного, но есть приближение аспектное. Если бы математика была только системой логически связанных теорем и доказательств, различие между сообразностью и адекватностью было бы всего лишь концептуальной тонкостью. Но математика есть нечто иное: она есть постижение математических реальностей, наделенных собственной структурой. Именно поэтому, на мой взгляд, теорема Гёделя не только отсылает к постулированной «реальности». Она показывает, что в отношении к этой реальности любая математическая истина есть аспектное приближение, потому что эта реальность обладает собственной транслогической структурой.

У меня нет возможности дальше углубляться в этот вопрос. Есть и другие типы приближения, отличные от неточностного и аспектного приближений. Это зависит от разных типов реальности. Но в эту проблему я здесь входить не буду.

В конечном счете, любая реальная истина без исключения, взятая в качестве сообразности, есть само событие приближения к адекватности.

Но это событие случается не только в каждой из двойственных истин: оно случается в умном движении как таковом. Постижение реального «среди» других реальностей по своей собственной структуре представляет собой динамизм приближения к реальной истине. Другими словами, «истина» как таковая есть гигантское умное движение к тому, чем «реальное» является «в реальности», будучи взято в направленном, схематичном и постепенном подступе. Не только каждая из двойственных истин, но двойственная истина «как таковая» есть приближение к реальной истине «как таковой». В этом и состоит дело всего человеческого познания: в умном приближении к реальности.

На этом мы завершаем краткий анализ двойственной истины. Двойственная истина есть качество утвердительной интенции, в котором то, чем вещь является в реальности, пребывает совпадающе актуализированным в постижении «среди» других вещей. Когда в таком совпадении кажимость основывается на бытии реальным, тогда утверждение истинно. Это утверждение и его истина имеют формально динамичную структуру: актуализа-

ция случается в среде, согласно определенной направленности и в соответствии со столь же динамичной структурой. Стало быть, двойственная истина конститутивно динамична именно потому, что относится к совпадающей актуальности. Напротив, реальная истина, как мы видели, представляет собой умную актуализацию реального в себе самом, как таковом. Итак, есть два типа истины. Но эти два типа не просто рядоположены; я неоднократно указывал на их внутреннее сочленение. Теперь необходимо подхватить это указание и коротко проанализировать, что такое внутреннее и формальное единство реальной и двойственной истины.

#### 4. Единство истины

В каком смысле я говорю о единстве истины? Повторим коротко основные идеи. Речь идет не о фазовом единстве двойственной истины, а о единстве двух модусов истины — простой истины и двойственной истины. Обе истины обладают, прежде всего, тем единством, которое сообщает им бытие именно в качестве истины: они суть истина и, как таковые, суть чистая умная актуальность реального. Поскольку актуализированное реально, оно образует то, что мы называем просто *реальностью*; поскольку это реальное актуализировано в интеллекте, оно образует *истину*. Эти два момента реального не тождественны, но в то же время, как мы увидим, не независимы друг от друга. Они также не просто коррелируют друг с другом, но находятся друг к другу в отношении внутреннего и формального взаимообоснования. Истина всегда и непременно есть истина реального; но неприемлемо считать, что реальность — лишь простой коррелят истины. Будучи тем, что есть «само по себе», реальное дает свою истину постижению, образует то, что истинствует в постижении. Тогда оно становится *истинной* (в смысле «истинствующей») *реальностью*, или реальностью «в истине».

Такая умная актуализация реального, в свою очередь, заключает в себе два момента: актуальность реальной вещи и актуальность поля реальности, детерминированного этой вещью. Стало быть, истина конститутивно есть истина вещи и истина поля.

Это «и», соединяющее оба момента, может, в свою очередь, актуализоваться в двух модусах; а значит, истина тоже обладает

этими двумя модусами. Первый модус — тот, согласно которому реальное является умно актуальным в самом себе, как таковом. Это означает, что два его момента, индивидуальный и полевой, актуализированы *унитарно*: таково прямое схватывание реальной, непосредственной и компактной вещи. Тогда умная актуализация будет тем, что я назвал *реальной*, или *простой истиной*, в том смысле, что реальное актуализировано в самом себе, как таковом. Но есть и другой модус, согласно которому реальная вещь актуализирована не в самой себе, как таковой, а «среди» других вещей. Вещь, конечно, актуализирована как индивидуальная «реальность», но ее полевой момент включает в себя все прочие вещи. Отсюда следует, что эта актуализация реального включает в себе два аспекта: с одной стороны, мы имеем постигнутым реальное; но, с другой стороны, это реальное оказывается умно растянутым в поле, и, стало быть, его единство с индивидуальной формальностью проблематично. Поскольку такое единство есть то, чем реальная вещь является «в реальности», оказывается, что проблематичность этой актуализации сосредоточена в том, чем реальная вещь является «в реальности». По очевидным причинам я оставляю в стороне внимательное постижение. Итак, мы имеем тогда двойственное постижение: дистанцированное умное движение утверждения, в котором реальное пребывает актуализированным в совпадающей актуальности. Эта совпадающая актуальность есть не что иное, как *двойственная истина*.

Поэтому истина — это всегда и непременно умная актуализация реального. Два модуса истины — истина простая и двойственная — обладают, прежде всего, тем единством, которое сообщает им бытие в качестве истины, то есть бытие в качестве умной актуализации реального как таковой. Но этого недостаточно для того, чтобы говорить о единстве истины, потому что речь могла бы идти о двух разновидностях истины, то есть о двух разновидностях актуализации. Но это не так. Оба модуса истины внутренне, более того, формально едины, в силу чего эти два модуса актуализации — не просто «разновидности», но именно «модусы» актуализации: сама актуализация пребывает внутренне модализированной. И эта модализация выражается в ином виде единства. Первым было единство, состоящее в том, что оба модуса истины

представляют собой умную актуализацию; второе единство состоит в том, что эти две актуализации не являются независимыми. Совпадающая актуализация двойственной истины внутренне и формально заключает в самой своей глубине простую истину реального. Необходимо подчеркнуть формальное присутствие реальной, или простой, истины в любой двойственной истине. Это присутствие имеет двоякий характер. Во-первых, оно объясняется тем, что в двойственной истине внутренне присутствует реальная истина того, о чем мы судим. Но, во-вторых, двойственная истина фундирована в среде постижения, а среда постижения есть реальная истина поля. В самом деле, утвердительное постижение возможно только в силу первичного схватывания реального и протекает в среде, которая тоже представляет собой реальную истину. Отсюда следует, что любая двойственная истина всегда и непременно есть *модуляция* простой истины реального. Но эта простая истина не просто служит внутренним фундаментом, *присутствующим* в двойственной истине: в двойственности реальное достигает, если можно так выразиться, своего внутреннего развертывания, состоящего в актуализации того, чем реальная вещь является в реальности. Стало быть, простая истина есть *в начатке* истина двойственная. Но модуляция простой истины и начинание двойственной истины указывают на третье единство, еще более глубокое, нежели чистая актуальность и *простая зависимость*. Что это за единство?

Дело в том, что актуализация реального, как таковая, конститутивно открыта. *Открытость* — это внутреннее и формальное единство двух модусов истины; более того, это характеристика всякой истины, как простой, так и двойственной. Модуляция и начинание: вот два выражения открытости. Такова третья и радикальная характеристика единства истины. На чем основывается открытость? Что такое открытость как момент актуализации самой по себе? Какова область открытости? Вот три пункта, которые мы должны коротко рассмотреть.

а) На чем основывается открытость? Открытость, о которой мы говорим, есть модус актуальности, и, как таковая, она формально затрагивает постижение как таковое. Если бы наши постижения

были просто одновременностью или последовательностью нескольких актов постижения, не было бы речи об открытости. Но дело обстоит не так. Потому что формальным и радикальным термином умной актуальности выступает впечатление реальности, то есть постижение, в котором актуализируется реальное; реальное же конститутивно является чувствующим. И само впечатление реальности формально открыто: в этой открытости состоит, как мы видели в первой части книги, трансцендентальность впечатления реальности. Тогда разнообразие впечатлений может быть в некоторых случаях развертыванием одного и того же впечатления реальности. Именно в таком развертывании реальное пребывает актуализированным не только в самом себе, как таковом, но и «среди» других реальных вещей. Тем самым оказывается, что первичное умное схватывание реального делает необходимым обращение к другим умным схватываниям. Такое обращение есть не что иное, как открытость, или, лучше сказать, выражение открытости: любое постижение есть обращение — именно потому, что оно конститутивно открыто; а конститутивно открыто оно потому, что является конститутивно чувствующим. Поскольку же умная актуальность реального есть не что иное, как истина, постольку оказывается, что открытость постижения есть открытость истины и навстречу истине. Так как постижение является чувствующим, истина конститутивно открыта. Любая истина подразумевает все прочие истины и изначально обращена к ним. Открытость составляет то радикальное условие, согласно которому любое реальное схватывается — либо актуально, либо в начатке — среди других реальностей.

*б)* В чем состоит эта открытость? В чувствующей актуальности реального реальное пребывает актуализированным в единстве двух своих моментов: индивидуального и полевого. Так вот, открытость реального, занимающая нас в данный момент, формально заключена в полевого момента. Любое реальное актуально или в начатке открыто навстречу полю. Поэтому его умная актуальность, его истина, тоже открыта. Любая актуальность либо актуально, либо начинательно открыта. И это разнообразие умно схватывается согласно двум модусам: унитарному и дифференциальному. Как мы уже знаем, в унитарном модусе схватывание реальности заключает

в себе полевой момент в компактном единстве с индивидуальным моментом, тогда как в дифференциальном модусе этот полевой момент пребывает некомпактно [разреженно] автономизированным в умном движении. В обоих случаях речь идет об одной и той же формальной структуре — структуре поля. Но следует тщательно избегать смешения. Поскольку постижение «в» поле реальности, как мы видели, динамично, постольку могло бы сложиться впечатление, что любое постижение будет формально динамичным. Но это по самой сути ложно. Потому что динамизм есть структурное свойство не любого постижения, а только дистанцированного постижения в поле, то есть постижения реального «среди» других реальностей. Разумеется, в любом постижении присутствует или может присутствовать динамизм, но это не противоречит только что сказанному. В самом деле, в первичном схватывании реальности динамизм может присутствовать потому, что имеется актуализация, то есть потому, что уже имеется постижение. Таков, например, случай приложения внимания. Напротив, в дифференциальном умном движении мы в конце концов приходим к актуализации потому, что имеется динамизм: это такое умное движение, которое детерминирует умную актуализацию реального. Другими словами, постижение не является формально динамичным; формально динамичным будет только двойственное постижение. Первичное схватывание реальности не является формально динамичными потому, что формально не является схватыванием реального «среди» других реальностей. Дело в том, что реальное в самом себе, как таковом, изначально открыто для актуализации среди других реальностей. Поэтому его постижение будет формально динамичным лишь после первичной актуализации реального, но сама эта актуализация изначально открыта к тому, чтобы быть актуализацией в умном движении, в динамизме — динамизме реактуализации. Причина этого очевидна: любое реальное изначально мыслится сообразно тому, что оно есть в реальности. А поскольку такое постижение, будучи умным движением, в силу этого уже формально динамично, оказывается, что постижение реального, даже не будучи формально динамичным, тем не менее, всегда изначально открыто для динамичного постижения.

Из всего сказанного ясно, что открытость, о которой мы здесь

ведем речь, формально заключается в полевом моменте. Двойственная истина формально и конститутивно открыта потому, что является актуальностью реального в его полевом моменте, в области реальности. Таков третий пункт, который нам необходимо рассмотреть.

с) Область открытости — это область целостной истины. В самом деле, всякая реальная истина изначально открыта навстречу динамичной истине, а каждый момент этой динамичной истины есть момент сообразности, структурно открытый навстречу адекватности с реальностью «как таковой», открытый навстречу истине «как таковой». Но эта открытость навстречу реальности «как таковой» имеет разные аспекты, потому что открытость истины есть не что иное, как открытость актуализации реального, а значит, открытость полевого момента самого реального как реального. В реальном присутствует мирской аспект, и любая истина в этом аспекте будет истиной, открытой всем остальным мирским истинам. Но в реальном есть и другой момент — момент трансцендентальный, момент, соотносящийся с реальным как с реальным. Так вот, эта трансцендентальность, как мы видели в первой части книги, формально и конститутивно динамична. Реальное как таковое не есть нечто такое, что обязательно уже завершено. Наоборот, трансцендентальность не априорно, а реально опирается на реальный характер типов реальности. Стало быть, этот трансцендентальный порядок конститутивно открыт. И если мы называем наукой истину космического единства реального, а философией — истину его трансцендентального единства, то нужно признать: различие этих типов знания сущностно зависит от самого характера познаваемого реального. Наука и философия представляют собой открытую истину. Человеческое знание есть грандиозная актуализация этой конститутивной космически-трансцендентальной открытости реального.

Естественно, не всякая истина будет научной или философской в указанном смысле. Но всякая истина включает в себе полевую актуальность реального. Поэтому человек — это существо, открытое не только тысяче разных модусов знания, но и чему-то гораздо более глубокому. В сравнении с обычным животным, жизнь которого имеет замкнутый характер, человек, безусловно,

есть животное, открытое любым формам реальности. Но человек как животное, живущее реальностями, представляет собой не только животное, чья жизнь открыта: прежде всего, он есть животное, умно актуализирующее саму открытость реального как такового. Только поэтому открыта и его жизнь. Таким образом, чувствующее постижение, эта скромная способность ко впечатлению реальности, актуализирует в человеческом существе любую открытость реального как такового. Интеллект актуализирует открытость реального. В свою очередь — это не наша тема, — при возникновении чувствующего интеллекта само реальное пребывает открытым, но это другой тип реальности как таковой.

Что такое эта открытость реальному? Можно было бы подумать, что это открытость бытию. Если бы это было так, человек был бы тем, кто понимает бытие. Но это не так. Человек есть тот, кто чувствующе схватывает реальное. Истина есть истина не бытия и не реального, поскольку оно есть, а реального, поскольку оно реально. Поэтому теперь перед нами встает проблема не только «истины и реальности», но также трудная проблема «истины, реальности и бытия». Рассмотрев, что такое истина и что такое истина реального (в ее различных формах и в ее исходном единстве), мы должны обратиться к третьей проблеме — проблеме истины, реальности и бытия.

### § 3. Истина, реальность и бытие

Мы сказали, что любая истина — это умная актуальность реального как таковая. Эта актуальность принимает две формы: одна — истина первичного схватывания реальности, другая — истина утверждения. Эти две формы унитарно составляют две формы открытости постижения навстречу *реальной вещи*. Расхожая философия понимала это иначе. В ней было принято считать, что постижение распахнуто навстречу *бытию*. Эта концепция определяется анализом одной лишь двойственной истины. Постигание в целом полагается как утверждение, а утверждение отождествляется с предикативным утверждением «А есть В»; любая другая возможная форма утверждения мыслится как скрытая предикация. В таком понимании видеть этот белый цвет как реальный означает скры-

тое утверждение, что этот цвет «есть» белый. Такое предикативное суждение служило и служит путеводной нитью в общепринятом анализе постижения. Я же думаю, что эта концепция неверна. Прежде всего, неверна потому, что само суждение — не только в его предикативной форме, но суждение в смысле утверждения — относится не к «есть», обозначенному как бытие в качестве связки, но только к «реальному». Истина утверждения — это первично и формально истина не того, что «есть», но «реального». А кроме того, бывает и не-утвердительное постижение реальности, которым, несмотря на его неоспоримую изначальность и первенство, нынешняя философия пренебрегает: это первичное схватывание реальности. И это первичное схватывание реальности представляет собой отнюдь не скрытый модус утвердительного постижения: во-первых, потому, что это первичное схватывание не есть утверждение; во-вторых, потому, что это схватывание не относится к бытию. Его формальный термин — не субстантивное бытие: так называемое субстантивное бытие не составляет формального термина первичного схватывания. Его термин — реальное в самом себе, как таковом. Поэтому истина первичного схватывания реальности относится не к субстантивному бытию, а к субстантивной реальности. Стало быть, реальное — не бытие, равно как истина реальности — не истина бытия. Но, несмотря на то, что бытие формально и первично не входит в постижение реального, оно обладает внутренней сочлененностью с реальным в структуре любого постижения. Поэтому, если мы хотим проанализировать природу истины, мы должны выполнить эту задачу в несколько шагов. В первую очередь, мы должны обратить внимание на то, что утверждение, а значит, и его истина, суть утверждение и истина не о бытии, а о реальности. Далее, мы должны обратить внимание на то, что первичное постижение, то есть первичное схватывание реальности, схватывает не субстантивное бытие, а реальность. Его истина есть то, что я назвал реальной истиной. Но так как бытие, несмотря на то, что оно не составляет формального термина постижения, может некоторым образом входить в любое постижение, мы должны определить позитивную структуру любой истины, как таковой, с точки зрения внутренней артикуляции двух ее моментов — реальности и бытия.

Итак, перед нами стоят три вопроса.

А) Утверждение как утверждение реальности. Это проблема «истины и связочного бытия».

В) Первичное схватывание как постижение реальности. Это проблема «истины и субстантивного бытия».

С) Внутренняя структура истины постижения, взятая в двух ее моментах — реальности и бытия. Это, в самом широком смысле, проблема «истины, реальности, бытия».

### *1. Истина и связочное бытие*

Как мы уже видели, суждение имеет три разные формы: предикативную, пропозициональную и позициональную.

а) Начнем с анализа предикативного суждения «А есть В», служившего путеводной нитью для всей классической концепции истины в ее единстве с бытием. К чему относится это суждение? Мы уже видели, что «есть» выполняет три разные функции. Прежде всего, оно означает отношение, в котором находятся друг к другу А и В. Именно здесь берет начало само слово «связка»: речь идет о бытии как связанности. Далее, «есть» выполняет более глубокую функцию, предшествующую этому отношению: функцию выражения самой сопряженности А и В, то есть их «сопряженного единства». Наконец, помимо и прежде выражения этого сопряженного единства, «есть» выражает утверждение как таковое. И эти три функции располагаются, как мы видели, в точно определенном порядке взаимного обоснования. Связка основывается на сопряженности: только потому, что А и В находятся в сопряженном единстве, они приобретают достаточную функциональную автономию, чтобы дать место отношению В и А. Но это сопряженное единство еще не образует предикативного суждения: предикативное суждение образуется утверждением об указанном сопряженном единстве, а вместе с ним и о связанности: это суждение состоит в том утверждении, что единство А–В служит термином суждения. Поэтому наша проблема сосредоточивается вокруг этой первичной функции, а именно, вокруг «есть» как утверждения. Что такое это утверждение?

Мы задаемся вопросом не о структуре акта предикативной ин-

тенции, а о самом предикате как таковом, то есть о том «есть», к которому отсылает связка. К чему относится эта связка?

Разумеется, она формально не относится к объективности: «есть» состоит не в «объективно есть таким образом». Бытие — это больше, чем объективность. Тогда можно было бы подумать, что «есть» в утверждении относится к «бытию» утверждаемого. В таком случае предикативное утверждение относилось бы к бытию А, бытию В и к бытию их сопряженности; только после этого оно могло бы выражать отношение. Оставляя до поры до времени в стороне этот «реляционный» аспект связки, спросим себя: действительно ли предикативное утверждение относится к бытию? Конечно, нет. То, к чему относится предикативное утверждение, есть реальность А, В и сопряженного единства между ними. Согласно общепринятой интерпретации, дело обстоит противоположным образом: утверждение относится к бытию А и к бытию В. Эти два бытия формально не имеют между собой ничего общего, потому что быть А не значит быть В, и наоборот. Поэтому бытие, к которому отсылает связка «есть», будет единством этих двух видов бытия. В таком единстве бытие А и бытие В пребывали бы модифицированными своим сопряженным единством. Отсюда следует, что бытие отношения «А—В» есть связочное бытие в строгом смысле. Утверждение, с этой точки зрения, представляет собой связочное утверждение единства двух видов бытия — А и В. Но это не так. Утверждение и его «есть» относятся прямо и формально не бытию А, В и сопряженности между ними, а к реальности А, В и сопряженности. В предикативном утверждении, конечно, имеется сопряженность — но не сопряженность разных случаев бытия, а реальная сопряженность, или сложность: В реализуется в А. То, что А, В и единство между ними предъявляются нам как «сущие», означает не то, что мое утверждение относится к самому «сущему», к самому бытию, или что оно основывается на нем, а то, что оно относится к реальному, — если угодно, к любому «сущему», но взятому как реальное. Это не вещь, не *res* как *res suа* и взятая в качестве *сущей*. Мы уже убедились в этом при анализе утверждения. То, о чем делается утверждение, всегда есть реальное, уже схваченное в первичном схватывании реальности. Это реальное «заново постигается» среди других реальных вещей. И единство

этого постижения заключается в полевом моменте реальности. Среда дистанцированного постижения — не бытие, а полевая реальность; само же утверждение состоит в утверждении реализации простого схватывания В в уже предварительно схваченной реальности А. Когда такое утверждение предикативно, тогда умное движение принимает особый характер: движения, *соединяющего в союз*. Объясню этот момент. Предикативное утверждение, как любое утверждение, представляет собой двойственное постижение: в нем постигается реальная вещь из и среди других вещей. Но оно двойственно и в другом аспекте, присущем только предикативному утверждению: то, что постигается, пребывает в постигнутом, но только в сопряженности с ним. Любое суждение есть утверждение реализации простого схватывания в том, о чем мы судим. И когда эта реализация принимает сопряженный характер, тогда имеются две двойственности: двойственность, присущая утверждению как дистанцированному постижению, и двойственность сопряженного единства В и А. Эта вторая двойственность — собственная характеристика предикативного суждения. Предикативное утверждение состоит в утверждении единства этой двойственности. В силу этого умное движение утверждения В в А (или, что то же самое, реализация В в А), взятое в качестве акта, представляет собой акт сопряжения, и этот акт сопряжения, взятый в качестве акта, я называю союзным соединением [colegir]<sup>7</sup>, в этимологическом смысле «соединять-с», а опять-таки не в расхожем смысле «соотносить в выводе» и т. п. Итак, умное движение в дистанцировании есть движение союзного соединения. В этом соединении постигается само сопряженное реальное. Отныне реальное умно актуализировано в союзе: реальное, в сопряженной структуре его актуальности, постигается, умно актуализируется, в движении союзного соединения. Любое суждение, если угодно, утверждает реализацию, и когда сама реальность имеет сопряженный характер, ее реализация мыслится по типу союза. Такое союзное соединение есть не просто очередная форма движения, свойственного постижению. То, что постигается союзно, есть реальное в его сопряженном единстве: само реальное утверждает себя «в прямом модусе».

<sup>7</sup> От лат. col-ligere — «связывать с» — *Прим. пер.*

Но союзное утверждение утверждает сопряженное реальное в связке «есть». Что такое это «есть»? «Есть» не образует утверждения: утверждение как таковое образовано только как утверждение реального. Тем не менее, у «есть» имеется собственное значение: оно выражает утверждаемое реальное как утверждаемое. Такое выражение не означает ни реального, ни его истины, но только утверждаемое, *поскольку оно утверждается*. Утверждение, как мы видели, есть дистанцированное постижение в умном движении; поэтому утверждение представляет собой актуальность, в которой правомочия интеллекта совпадают с правомочиями реального. Так вот, когда утверждение имеет сопряженный характер, совпадение представляет собой актуализацию в союзном соединении. Тогда связочность будет не просто союзным соединением, или объединением, В и А, но прежде всего объединением, или союзным соединением, постижения и самой сопряженной реальности. Терминами связочности выступают интеллект и утверждаемое. Связка «есть» выражает это союзное единство интеллекта и реального. Такое единство есть утверждаемое, *поскольку оно утверждается*. Тогда вопрос ясен: коль скоро «есть» выражает реальное утверждаемое как утверждаемое, оказывается, что «есть» опирается на реальность, а не наоборот. Бытие оказывается позднейшим в отношении к реальности. Стало быть, в утверждении мы постигаем дистанцированное реальное, дистанцированно данное в форме впечатления реальности; поэтому «бытие» служит выражением первичного впечатления реальности. Утверждение постигает прямо не бытие реального, а саму реальность; но косвенно оно постигает бытие реального. Косвенность есть именно то, что обозначает идею выражения, экспрессии. Утверждение прямо утверждает реальность, а косвенно утверждает выражение утверждаемого, поскольку оно утверждается, — то есть утверждает бытие. Каким образом? Это сущностно важный вопрос, мы тотчас это увидим. Но в любом случае уже вполне очевидно то, о чем я говорил много страниц назад: диалектика бытия имеет своим основанием диалектику реальности. И этот порядок обоснования есть то, что обозначает, в данном случае, глагол «выражать». Бытие и его диалектика — всего лишь выражение реального и его сопряженной диалектики. Элементом предикативного суждения выступает не

бытие, но реальность; поэтому его истина представляет собой не истину бытия, но истину реального.

Но это не единственный недостаток концепции, которую мы обсуждаем. Мы пытаемся понять, действительно ли суждение формально есть место бытия и его истины. Я попытался показать, что в предикативном суждении это не так. Но к этой ошибке добавляется другая, более фундаментальная: то, что не всякое суждение предикативно. Как обстоит дело с двумя другими формами суждения — суждением пропозициональным и суждением позициональным?

*b)* Нынешняя философия не занималась в *должной мере* этими формами суждения. Она просто объявила их скрытыми формами постижения того, что утверждаемое «есть». Так вот, это не так. И в этом с полной ясностью обнаруживается не-универсальность «связочного бытия» как характеристики любого интеллектуального акта. В самом деле, существуют постижения, которые обходятся без обращения к связке «есть», пусть даже в скрытой форме. Именно это мы должны теперь коротко рассмотреть.

Я назвал пропозициональным суждением то, чем конституируется смысл именного предложения. В таком предложении отсутствует глагол. Классическая философия, как мы уже сказали, не занималась этим видом предложения. В лучшем случае она считала, если вдруг обращала на него внимание, что такое предложение представляет собой скрытое предикативное суждение. Сказать «женщина непостоянна» означало, с этой точки зрения, эллиптический способ высказать то, что «женщина есть непостоянная». Но это радикальным образом неприемлемо. Ни один лингвист сегодня не согласился бы с тем, что именное предложение эллиптически содержит в себе подразумеваемую связку. Лингвисты полагают, и с полным основанием, что именное предложение — это некий первичный и не сводимый к другим тип неглагольного предложения. Есть два класса предложений: глагольные и неглагольные; и оба представляют собой два способа утверждения, по своей сущности не сводимых друг к другу. Во втором типе предложений нет эллипсиса глагола. Это тем более ясно из того, что предложения с эллипсисом глагола очень часты — например, в классическом санскрите. Но наряду с ними существуют

именные предложения без эллипсиса глагола; например, в Ведах и в Авесте именные предложения лишь изредка являются эллиптическими. И это сущностно важно по двум причинам. Во-первых, в силу того, что я только что сказал: именное предложение в самом себе, как таковом, есть предложение неглагольное. Стало быть, в нем отсутствует связочное бытие. Стало быть, это отнюдь не скрытая предикация. Традиционная философия размышляла, хотя и с незначительными результатами, над суждениями, в которых отсутствует субъект (безличные суждения), или над суждениями, в которых отсутствует предикат (так называемые экзистенциальные суждения). Но в ней никогда не возникало даже мысли о том, что есть суждения без связки. Так вот, в именном предложении отсутствует связка, и, тем не менее, это суждения, причем в самом строгом смысле слова. А это подводит нас ко второй причине, по которой теория скрытого суждения неприемлема. В самом деле, в именном предложении не просто отсутствует связка: именно из-за этого отсутствия оно утверждает реальность с гораздо большей силой, чем если бы в нем употреблялся глагол «есть». Сказать «женщина непостоянна» означает утверждать реальность непостоянства гораздо сильнее, чем сказать «женщина есть непостоянная». Именное предложение есть эксплицитное выражение реальности без какой-либо связки. И это еще раз показывает, что формальным моментом суждения является не связочное утверждение «есть», а утверждение реального как реальности.

Это становится еще яснее (если может быть яснее) при обращении к позициональному суждению. Речь идет о реальном, достигнутом как «пребывающее, бытийствуя», например: «Огонь!», «Дождь!» и т. п. Но то, что здесь утверждается прямым способом, есть не это бытие, а реальное, уже схваченное в первичном схватывании как первая и целостная реализация простого схватывания. То, о чем мы судим, есть реальное в себе самом, как таковом, но без предварительного именованья; поэтому у него есть только одно имя. И здесь больше истины, чем могло бы показаться на первый взгляд. Потому что связка «есть» не просто отсутствует, как в именном предложении и в пропозициональном суждении. Есть факты, гораздо более значимые для нашей проблемы: существуют языки, которые не содержат связки «есть», или, если

они ее содержат, это «есть» никогда не выполняет в них функцию связки. Несмотря на это, на этих языках говорят и выражают на них утверждения о реальном. Это не индоевропейские языки. Теория утверждения базировалась исключительно на индоевропейских языках, а внутри них — преимущественно на древнегреческом, на знаменитом λόγος ἀλοφαντικός [«высказывающей речи»] Аристотеля. И это привело к тому ложному обобщению, будто бы «есть» составляет формально конститутивный момент любого утверждения. Разумеется, поскольку мы выражаемся на языках, происходящих от индоевропейского ствола, нам невозможно устранить из наших высказываний глагол «есть». Мы вынуждены говорить, что та или иная вещь «есть» реальная, и т. д., точно так же, как сама греческая философия, от Парменида до Аристотеля, вынуждена была употреблять фразы, в которых говорилось, что «бытие *есть* неподвижное», и т. д. Здесь «есть» появляется дважды: сначала — как то, о чем утверждают некоторые предикаты; затем — как сама связка, их утверждающая. Эти два смысла не имеют между собой ничего общего, и в этом отчетливо выявляется сугубая ограниченность индоевропейского предложения, с точки зрения данной проблемы. Так как языки уже образовались, сущностно важно не смешивать эту историческую и структурную необходимость в нашем языке с концептуализацией утверждения как такового. Итак, оставим в стороне бытие как то, что утверждается. Для нас здесь важно то, что сам акт его утверждения, связка «есть», не конституируется утверждением о бытии. Утверждение, несомненно, относится к реальному как к чему-то «пребывающему, бытийствуя»; но это «реальность» пребывает, бытийствуя, а не «бытийствование» есть реальность. Бытийствование — это реальность как реализация простого схватывания, но не реальное, уже положенное как вот эта определенная реальность, предложенная для позднейшего акта другого простого схватывания. Было бы абсурдом считать, что, восклицая: «Огонь!», я говорю: «Это есть огонь». Это было бы просто переводом моего восклицания, причем плохим переводом. Восклицательное утверждение относится не к бытию, а только к реальному. Еще раз: такое утверждение утверждает реальность с гораздо большей силой, нежели его перевод в высказывании со связкой. Менее плохим переводом было бы:

«Есть огонь». Но реальность явно будет здесь утверждаться намного слабее, чем в восклицании без «есть».

Тем не менее, как позициональное, так и пропозициональное утверждения прямо утверждают реальное, а «заодно» с ним, косвенно, выражают его как «пребывающее, бытийствуя». Восклицание *как таковое* есть выражение реального, поскольку оно утверждаемо; восклицание включает в себе бытие как выражение впечатления реальности. Другими словами, как в связочном суждении, так и в суждении пропозициональном и позициональном присутствует момент, конститутивный в собственном и формальном смысле, — а именно, реальность; но в них есть и момент, так сказать, сродный реальности: выражение постигнутого как того, что пребывает, бытийствуя. Как это возможно? Можно было бы подумать, что это происходит оттого, что, хотя утверждение не заключается в помысленной связке «есть» и не выражает ее даже скрыто, тем не менее, то, о чем мы судим, то есть реальное, в том и состоит, что представляет собой «субстантивное бытие», в отличие от связочного бытия, данного лишь в суждении. Тогда истина понималась бы как истина субстантивного бытия, утверждаемая в бытии связочном. Так вот, это невозможно. Мы видели, что суждение формально заключается отнюдь не в связке «есть». Теперь рассмотрим, действительно ли реальное, о котором мы судим, состоит, как предмет суждения, в субстантивном бытии.

## 2. Истина и бытие субстантивного

Я рассматривал эту проблему в первой части, после тех страниц, которые были посвящены теме книги «О сущности». Но для большей ясности повторю сказанное.

То, о чем мы судим, есть реальное, схваченное в первичном схватывании реального. Это первичная и радикальная форма постижения, предшествующая, как таковая, любому возможному суждению и относящаяся к реальному в себе самом, как таковом. Поэтому его истина — это не истина сообразности и не истина адекватности, как в суждении, а просто и безусловно реальная истина. Теперь мы спрашиваем себя: действительно ли это схватывание и его реальная истина формально относятся к вещи как

обладающей бытием? Поскольку реальная вещь субстантивна, заданный вопрос идентичен вопросу о том, действительно ли термином первичного схватывания и его реальной истины является вещь как субстантивное бытие. Именно так считала вся философия, начиная с Парменида: утверждение, согласно этой точке зрения, возвещает, что есть реальное как субстантивное бытие. Но это мне представляется неприемлемым. В первичном и радикальном постижении реальное просто схватывается в самом себе, как таковом, — в качестве реальности. Так называемое субстантивное бытие, несомненно, будет присутствовать в таком постижении, но лишь как момент, имеющий основанием формальность реальности. Как я тотчас покажу, та мысль, что реальность есть просто очередной модус субстантивного бытия, представляет собой грандиозную *онтизацию реальности*. Чтобы увидеть это со всей строгостью, коротко скажем еще раз о том, что такое субстантивное бытие, и почему постижение реальности оказывается «заодно» постижением как реальности, так и субстантивного бытия. Другими словами, что означает *быть* реальной истиной.

а) Нам нет нужды прямо рассматривать реальное как реальное: это метафизическая проблема. Мы задаемся вопросом о реальном в самом себе, как таковом, — но лишь постольку, поскольку оно схвачено в первичном схватывании реального. В этом первичном схватывании схваченное обладает формальностью реальности: это не раздражитель, а нечто реальное, — другими словами, оно схвачено не как знак ответной реакции, а как некое «само по себе». Это «само по себе» есть не логическая необходимость, если можно так выразиться. Оно означает лишь то, что моменты схваченного принадлежат ему не в силу ответной реакции, которую оно способно пробудить, а как нечто «в собственном смысле». Подчиняясь принуждению со стороны языка, мы выражаем это, говоря, что схваченное «есть» в собственном смысле то, что оно есть и как есть. Но «есть» обозначает здесь не собственный и формальный характер схваченного, как мы это уже видели ранее. Схваченное — это реальность, а не бытие, в строгом смысле слова.

Это различие между реальностью и бытием мы рассматривали, прежде всего, негативно: реальность не есть бытие. В следующем пункте мы взглянем в позитивный характер этого различия.

Возьмем кусок железа. Мы повторяем до пресыщения: он обладает такими-то и такими-то свойствами, но эти свойства — не бытие железа: они суть само железо, реальность железа: не «быть железом», а «железная реальность». То же самое происходит, когда мы хотим сказать, что железо существует. Реальность — это «само по себе», и, как таковая, она пребывает по ту сторону различия сущности и существования в классическом смысле. Сущность и существование относятся только к содержанию схваченного. Но «само по себе» — это не содержание, а формальность. Какова бы ни была природа различения сущности и существования, то и другое в их классическом смысле суть то, что они суть, только в силу того, что эта сущность и это существование «сами по себе» подобают вещи. «Бытие» железа — это не «железо». Что означает это различие в негативном смысле? Не будем забывать, что мы говорим о реальности и бытии реальной вещи как схваченной в первичном схватывании. Так вот, можно было бы подумать, что в противопоставлении «бытию» железа удобно воспользоваться каким-нибудь другим словом, чтобы выразить железную реальность. Пусть это будет глагол «иметься». В таком случае я бы сказал, что железо «имеется», в отличие от того, что оно «есть» железо. Считалось бы, что «имеется» служит выражением голой реальности. Но я так не думаю. «Имеется» всегда и непременно выражает нечто такое, что имеется в моей жизни, в моей ситуации, и т. д. Но это не означает голой «реальности». Реальность — это формальность вещи самой по себе, как таковой; здесь нет речи о том, имеется она или не имеется. Слово, которое, на мой взгляд, — по крайней мере, в испанском языке, — подходит для нашей темы, есть глагол *estar* [«пребывать»], в отличие от глагола *ser* [«быть»]. Мы неоднократно подчеркивали это различие и говорили, что «пребывать» означает нечто связанное с обстоятельствами, — например, «пребывать больным [болеть в данный момент]». Напротив, «быть» означает постоянную реальность, когда мы, например, говорим о ком-то, что он «есть больной человек». Однако я не думаю, что именно в этом состоит базовое значение глагола «пребывать». «Пребывать» означает *физический характер* того, в чем мы пребываем, так сказать, *in actu exercito*<sup>8</sup>; напротив, «быть» означает «хабитуальное» со-

---

<sup>8</sup> Фактически, с точки зрения самого положения дел (лат). — *Прим. пер.*

стояние сущего, без какой-либо формальной отсылки к физическому характеру реальности. Большой туберкулезом «есть» больной. Напротив, когда мы говорим, что он кашляет, что у него температура, и т. д., мы формально обозначаем характер кашля и температуры в их физической природе: человек «пребывает» кашляющим, «пребывает» в состоянии повышенной температуры, и т. д. Правда, во множестве случаев глагол *estar* употребляют для выражения обстоятельств; но это происходит именно потому, что в обстоятельствах усматривают формально физический характер их реальности. Противопоставление между «быть» и «пребывать» — это исходно не противопоставление между постоянным и обстоятельственным, а противопоставление между «модусом бытия», хабиутальным или иным, и «физическим характером» реальности. Поэтому иногда, чтобы обозначить физический характер хабиутального, пользуются глаголом «пребывать»: например, когда говорят о ком-то, что он «туберкулезит» [*«está tuberculoso»*]. Итак, глагол «пребывать» обозначает физическую реальность, в отличие от глагола «быть», имеющего другое значение, которые мы тотчас разьясим. В первичном схватывании реальности вещь физически и реально «пребывает» в моем схватывании схваченной в самой себе, как таковой. Обращаясь к понятию актуальности, которое мы проясняли на протяжении всей этой книги, вспомним о том, что актуальность означает не «присутствие», а «пребывание», предьявленное как пребывание: это реальное, которое, как реальное, «пребывает» предьявленным в самом себе, как таковом. Стало быть, реальность — это не бытие. Тогда что же это такое — бытие?

b) Говоря о бытии железа, можно иметь в виду не его свойства или существование, а то, что железо «есть». Именно это «бытие» противопоставляется «пребыванию». Но бросается в глаза, что такое «бытие» не является формальным моментом железной реальности, потому что именно железо, сама железная реальность, есть то, что «есть». Это не «быть железом» (мы уже видели, что это не так), а «железо есть». Именно это соответствие реального как реального я понимаю под миром. Такое соответствие конституирует реальное как реальное; другими словами, любое реальное формально принадлежит миру. Так вот, соответственная реальная вещь, взятая как реальная, будет физической реальностью этой вещи и

мира, внутренне и формально конституированного этой вещью. Но можно рассматривать реальную вещь не как конститутивно и формально реальную (в ее двойном измерении — индивидуальном и мирском), а как реальность, «актуальную» в мире. Мир есть «соответствие»; актуальность в этом соответствии реального как «пресуществующего» в мире конституирует актуальность реального в мире. Тогда реальность будет не только чем-то таким, что конституирует мир; она будет тем, что пребывает актуальным в мире, уже конституированном этим реальным. Итак, актуальность реального в мире есть не что иное, как «бытие». «Железо есть» означает, что то, чем физически конституируется реальное железо, является *железно актуальным* в мире. Это пребывание в мире в качестве актуальности реального (*пребывание*) в соответствии (*мир*), есть то, чем конституируется бытие. Если бы железо могло чувствовать реальность, оно чувствовало бы ее как железную реальность, железно актуальную в мире. Именно это, а не что-либо другое означает то, что «железо есть». Все остальное — не бытие, а реальность. Так, одно дело — описывать человека как реальность, которая рождается от родителей и среди других реальных вещей; и другое дело — описывать его, говоря, что он «увидел свет». Это последнее означает актуальность порожденного (реальность) в мире (свет). Бытие не принадлежит реальности как ее формальный момент; бытие не составляет собственного и формального момента реальности. Тогда что такое реальное, поскольку оно есть? То, что бытие формально не принадлежит к реальности реального, еще не означает, что бытие не принадлежит реальному. Именно об этом мы теперь спрашиваем: в чем состоит такая принадлежность?

с) Реальное — не система мет, а система, сконструированная из конституирующих и конститутивных мет. Другими словами, реальное — не субстанциальный субъект, а субстантивность. Об этой субстантивности мы говорим — и по праву, — что она «есть». Это, ближайшим образом, означает, что бытие, не будучи тождественным реальности, как бы полностью пронизывает ее, причем пронизывает как субстантивная реальность. Стало быть, бытие — это бытие субстантивности, и можно было бы назвать его субстантивным бытием. Но такое название было бы неточным, потому что речь идет не о том, что бытие субстантивно, и не о том, что

субстантивность — это бытие, а о том, что субстантивность реального «есть». Это не *субстантивное бытие*, а *бытие субстантивного*. Это наиболее радикальная форма бытия: не потому, что субстантивная реальность — один из модусов бытия, а потому, что бытие субстантивного есть бытие самого радикального, что имеется в реальной вещи, — бытие ее собственной субстантивности. Итак, не будем смешивать бытие субстантивного и субстантивное бытие. Если иногда я буду говорить о субстантивном бытии, под этим всегда следует понимать бытие субстантивного. А это приводит нас к сущностно важным выводам относительно постижения.

d) В самом деле, реальность и бытие не тождественны друг другу, но и не независимы друг от друга. Когда в первичном постижении мы берем субстантивную реальность «заодно» с ее бытием, мы сталкиваемся с тремя существенными свойствами.

Во-первых, мы сталкиваемся не только с отличием, но и с предшествованием реальности в отношении к бытию. Реальность не является высшим модусом бытия; напротив, это бытие является модусом реальности. Поэтому нет *esse reale*, реального бытия; есть только, как я ее называю, *realitas in essendo*, реальность в бытии. Реальная вещь «есть»; именно она, реальная вещь, «есть», а вовсе не бытие является реальностью реальной вещи. Реальность — не существенность. Все прочее — не более чем неприемлемая онтизация реальности. Греческая и последующая европейская философия всегда отождествляли реальность и бытие. Как в философии, так и — даже — в теологии реальные вещи формально рассматривались как реальные сущие; даже Бог, как высшая реальность, считался субсистентным бытием, высшим бытием. Но мне это представляется абсолютно неприемлемым. Реальность — не существенность, и реальное — не сущее. Сущее — это всего лишь реальное, поскольку оно есть; но прежде чем быть сущим, реальное реально. Лишь поскольку реальное впечатано в позднейшую актуальность его бытия, постольку оно может и должно называться сущим. Стало быть, для него это наименование — позднейшее в сравнении с его состоянием как реального. Поэтому онтизация реальности по своей глубинной сути — не более чем грандиозная концептуальная гипотеза. Даже когда мы говорим о Боге, нужно говорить, что Бог — не субсистентное бытие и не высшее бытие,

а абсолютная реальность, в горизонте реальности. Бог не «есть». Называть Бога сущим можно только исходя из тварных вещей, которые пребывают, бытийствуя. Но в самом себе, как таковом, Бог не есть сущее. Реальная вещь не потому реальна, что она «есть», но «есть» потому, что реальна. Следовательно, реальность и сущее не тождественны друг другу. Бытие представляет собой нечто позднейшее в отношении к формальности реальности.

Во-вторых, такая позднейшесть не означает, что бытие подобно онтологической акциденции реального. Это было бы абсурдом. Любое реальное «есть», причем «есть» неизбежно, ибо любое реальное формально имеет соответственный характер и, следовательно, будет актуальным в этом соответствии. Другими словами, оно «есть». «Реальность» — это физическая формальность схваченного в чувствующем постижении. Поэтому оказывается, что, хотя «есть» и его позднейшесть не составляют физического момента формальной реальности схваченного, тем не менее, эта позднейшесть его актуальности в мире, как таковая, то есть его бытие, будет хотя и позднейшей, однако столь же — на свой манер — физичной, что и актуальность реального. Реальное — не модус бытия; но реальное пребывает (и поэтому предьявлено) в мире, то есть «пребывает, бытийствуя». Сказать, что реальное пребывает, бытийствуя, означает, более конкретно, сказать, что реальное пребывает как бытийствующее. Хотя бытие не является формальным моментом реального, «пребывать, бытийствуя» есть физический момент реального — правда, последующий в сравнении с его формальной реальностью.

Отсюда следует, что бытие изначально не есть нечто помысленное, как считалось со времен Парменида. Бытие — это нечто почувствованное. Когда реальная вещь чувствующе схватывается в самой себе, как таковой, бытие чувствуется, но не прямо, то есть не как формальный термин этого схватывания. Оно со-чувствуется, чувствуется косвенным образом, — как позднейшая актуальность. Реальное «пребывает, бытийствуя», потому что оно уже реально. Прямо схватывается лишь «пребывание»; «бытийствуя» же схватывается лишь косвенным образом. Я еще вернусь к этому.

В-третьих, постижение есть чистая актуализация в чувствующем интеллекте, а реальное в такой актуализации есть истина:

реальная истина. Реальная истина не подразумевает, в качестве своего формального термина, «есть». Когда мы постигаем реальное в себе самом, как таковом, мы постигаем, что реальное пребывает, бытийствуя, *потому что оно реально*. Реальная истина — это единство реального с чем-то, что «пребывает» актуализированным в постижении, причем пребывает как нечто, что в силу этого «пребывает, бытийствуя». Реальная истина формально не подразумевает бытия; она подразумевает только реальное. Только потому, что реальное «пребывает», бытийствуя, это «пребывание, бытийствуя» со-постигается в постижении реального. «Пребывать, бытийствуя» присутствует в этом постижении не для того, чтобы *формально* конституировать его, но как момент, который *косвенно постигается* в реальном. Бытие присутствует в первичном схватывании, но не как его формальная конституента, а как *принадлежащий ему* позднейший момент, хотя и принадлежащий в нем самом. Не будем смешивать пребывание в схватывании с формальным конституированием схватывания. Реальная истина не есть истина бытия субстантивного, но неизбежно заключает его в себе, хотя и косвенно. Каким образом? Этот вопрос затрагивает внутреннюю артикуляцию истины, реальности и бытия в постижении.

### 3. Артикуляция истины, реальности и бытия

В предшествующих двух пунктах постепенно проступали сущностные аспекты этой артикуляции, но прежде всего — ее негативная нагруженность, выявляющая неприемлемость той концепции, которую мы обсуждаем. Согласно этой концепции, истина относится к бытию, как связочному, так и субстантивному, так что реальность оказывается всего лишь модусом — хотя и радикальным модусом — бытия. Как принято говорить, «быть» означает «быть реальным». Критика этой концепции высветила с негативной стороны существенно важные стороны проблемы. Теперь нам будет достаточно позитивно суммировать эти стороны. Это даст нам возможность увидеть строгий характер той артикуляции, которую мы ищем.

Речь идет об артикуляции в постижении. Реальность, повторяю, «сама по себе», внутренне и формально, взятая в качестве реальной, имеет соответственный характер; другими словами,

она имеет мирской характер, в точном понимании мира как соответственного единства реального как такового. Этот мирской характер точно и формально основывается на реальности. Именно реальность, будучи реальной, служит основанием мира и является мирской. Отсюда следует, что реальность, будучи мирской, обладает собственной актуальностью в этом мире, как мире, ею же конституированном: это не что иное, как бытие. Потому, постигая реальное, мы со-постигаем, со-чувствуем реальное как сущее. И тогда перед нами встает проблема: что представляет собой и каким образом возможно такое со-постижение? Это и есть вопрос о внутренней артикуляции реальности и бытия в постижении.

Мы видели, что эти два момента ни отождествляются друг с другом, ни независимы друг от друга: бытие всегда есть неизбежная реальная «необходимость» реального, поэтому оно всегда есть «позднейшее» в отношении к реальному как таковому. Со-постижение основывается на этой позднейшеости. Такая позднейшеость имеет в постижении разные аспекты, в зависимости от того, идет ли речь о первичном постижении реальности или об утвердительном постижении. С одной стороны, имеется позднейшесть того, что я называю «бытием субстантивного», со-постигаемого в первичном схватывании реальности. С другой стороны, имеется позднейшесть бытия в утвердительном постижении: то, что я называю «бытием утверждаемого». Эти две позднейшеости не независимы друг от друга, но обладают внутренним и радикальным единством. Со-постигаемая артикуляция реальности и бытия есть то, чем целостно конституируется истина. Таким образом, проблема артикуляции развертывается в виде четырех вопросов:

- a) Постижение реальности в ее бытии субстантивного.
- b) Постижение реальности в ее бытии утверждаемого.
- c) Единство бытия в постижении.
- d) Реальность и бытие в истине.

a) *Постижение реального в его бытии субстантивного.* Мы уже рассматривали этот вопрос в первой части нашего исследования; необходимо, однако, еще раз непосредственно обратиться к нему. Когда мы постигаем реальное в первичном схватывании, мы, как только что было сказано, со-постигаем момент бытия. Каким образом и почему? Вот вопрос.

В первичном схватывании реальность есть формальность схваченного во впечатлении. Во впечатлении реальности реальное схвачено в самом себе, как таковом. Но эта схваченная во впечатлении реальность обладает в самой своей формальности мирским измерением; актуальность же схваченного в этом мирском измерении есть то, что я назвал бытием субстантивного. То, что любое первичное схватывание имеет мирской характер, очевидно, потому что такое схватывание схватывает формальность в двух ее моментах: индивидуальном и полевом. Так вот, полевая реальность — это не что иное, как мирское соответствие, поскольку оно схватывается во впечатлении. Отсюда следует, что воспринимать некую реальную вещь в ее полевом моменте означает не что иное, как некоторым образом воспринимать ее в самом ее мирском соответствии. Тогда актуальность чего-либо реального в постигающем впечатлении тоже будет актуальностью в поле реальности, а значит, в мире. Эта актуальность реального в поле и в мире и есть бытие субстантивного. Только потому, что реальное в самом себе, как таковом, является полевым и мирским, — только поэтому оно обладает полевой и мирской актуальностью; другими словами, только поэтому реальное «есть». Стало быть, эта актуальность, это бытие, данное во впечатлении реальности, представляет собой, как было сказано, позднейший и физический момент реального. Но то, что позднейшее физично, не означает, тем не менее, что термин позднейшесть тоже есть нечто формально физическое: это уже другой вопрос. Так, мы вскоре увидим, что позднейшесть составляет физический момент реального, однако бытие физично не в том же самом смысле, в каком физичны меты вещи. Реальное реально и включает в самом себе «есть» в его физической позднейшесть; но бытие формально есть только позднейшесть физической реальности: оно не есть нечто, не есть мета. Поэтому реальное, схваченное во впечатлении, в самом впечатлении отсылает нас к тому, что позже его: к его бытию. Стало быть, такая отсылка не есть своего рода логическое движение, но момент, физически схваченный в реальности благодаря впечатлению: реальность физически схватывается во впечатлении и через впечатление отсылает от формальности реальности к тому, что позже нее: к ее мирской актуальности. Потому что сама позднейшесть составля-

ет физический момент впечатления реальности. Таким образом, само бытие формально есть нечто «почувствованное».

Тогда эта позднейшесть принимает в схватывании конкретный характер, о котором я прямо не говорил в первой части книги, но который здесь важно подчеркнуть. Реальное — это не просто инаковость в аффекции: само реальное, в своей собственной формальности, отсылает нас от этой индивидуальной формальности к своей полевой и мирской актуальности, к бытию. Эта физическая отсылка есть отсылка «от» того, что нам предъявлено во впечатлении; стало быть, это «от» в строгом смысле есть *ex*. Поэтому первичное схватывание бытия субстантивного есть «экс-прессия», «вы-ражение»: то, что выражено в «им-прессии», «в-печатлении» реальности. Формальный характер позднейшеести, схваченный в первичном схватывании, есть экс-прессия. В самом впечатлении в этом *ex* схватывается то, что нам предъявлено: предъявленное во впечатлении схватывается в его физической позднейшеести. Это, если угодно, своего рода физический толчок со стороны впечатления — от него самого к его бытию. *Ex* предполагает впечатление и схватывается только в нем; но его схватывание — не какой-то вторичный акт, а тот же самый акт, взятый в косвенном измерении позднейшеести. Это *ex* присуще схватыванию в самом впечатлении. Впечатление и выражение, импрессия и экспрессия суть два измерения одного и того же первичного схватывания реальности: измерение *in* (прямое) и измерение *ex* (косвенное). Эти два измерения сродны друг другу, однако находятся на разных уровнях: экспрессия — это всегда экспрессия впечатления и в самом впечатлении. В такой экспрессии выражается бытие субстантивного. Экспрессия есть физический характер первичного схватывания реальности, физическая выраженность ее характера как «пребывающей, бытийствуя». Бытие присуще реальным вещам как таковым, хотя бы ни одна из них не постигалась; но в их постижении бытие реального есть экспрессия. В первичном схватывании, во впечатлении, мы постигаем реальность в ней самой, как таковой: мы экспрессивно постигаем в ней ее субстантивное бытие. А поскольку позднейшесть есть физический момент реального — реальное «пребывает, бытийствуя», — постольку оказывается, что мы не только выражаем ре-

альность во впечатлении, но и непременно должны ее выражать. Другими словами, первичному схватыванию реальности во впечатлении сущностно свойственна экспрессия. Поэтому, постигая реальное, мы по необходимости со-постигаем его бытие, его мирскую актуальность.

Нет нужды предупреждать, что речь идет об умной экспрессии. Выражение, взятое во всей его широте, не ограничивается умным выражением реального. Но мы здесь говорим о выражении только как об умной экспрессии, то есть формальной структуре физической позднейшестью того, что схвачено во впечатлении реальности. Не будет лишним прояснить кое-что в характере этой экспрессии, в которой состоит постижение бытия субстантивного.

Во-первых, эта экспрессия, как мы уже говорили, не есть некий второй акт, как если бы, опираясь на схватывание реального, мы «затем» выполняли акт его выражения. Речь идет не об этом. Это не второй акт, а второе измерение — измерение *ex*, присущее самому акту схватывания. Поэтому то, что мы имеем в экспрессии, есть не что-то *выражаемое*, но, в строгом смысле, *выраженное*. Выраженное реальности, взятой в ее «пребывании, бытийствуя», есть схватывание реальности в бытии. Поэтому «выраженная реальность», поскольку она «выражена», есть ее бытие. *Стало быть, экспрессия есть позднейшая выраженная актуальность.*

Во-вторых, эта экспрессия, будучи всего лишь вторым измерением единого акта схватывания реальности, по своему характеру проста; другими, словами, она представляет собой непосредственное измерение первичного схватывания реальности. Именно в силу своей непосредственности она не является разновидностью скрытого утверждения (или чего-либо подобного) в отношении некоего «есть». Это не скрытая предикация, а внутреннее измерение первичного схватывания реальности. Дело в том, что, поскольку «*ex*» является измерением этого схватывания, основанным на измерении «*in*», схватывание «*ex*» осуществляется косвенным путем. Прямым путем в схватывании схватывается реальное; но оно схватывается также как выраженное в своем бытии, поэтому бытие *пребывает косвенно схваченным*. Итак, косвенность — это выражение, экспрессия. Мы прямым путем схватываем реальное, а косвенным путем — его мирскую актуальность. Именно поэто-

му так трудно различить бытие и реальность. Об этой трудности свидетельствует история.

В-третьих, эта выраженность, свойственная бытию, состоит не в том, что выраженное, то есть реальное, есть нечто формально обозначенное самим выражением. Дело обстоит не так. Бытие — это не значение и не смысл, это аспект выраженности, который «принадлежит» реальности. То, что нечто выражено в одном из своих измерений, не подразумевает, что быть выраженным — то же самое, что «означать». Речь идет не об акте означивания, а о выраженной актуальности. Строго говоря, это не столько выражение, сколько выраженный характер. Поэтому реальность — не значение бытия, а наоборот, бытие есть выраженный аспект реальности в ее пребывании в бытии: в любом, каком угодно «бытии», но — бытии в «пребывании». Бытие основывается на реальности так, как выраженное [expresso] на том, что напечатлено [impreso]. Будучи реальной, реальность «пребывает, бытийствуя»; стало быть, именно реальность «есть», а не бытие есть реальность. Поэтому реальность — вовсе не радикальная форма бытия. Наоборот, истина в том, что радикальной формой бытия служит бытие субстантивного.

Итак, реальная истина — это ратификация реального в его умной актуальности. Поэтому реальной истине сущностно свойственно не только «пребывание», в котором она бытийствует в качестве реальной, то есть свойственна не только производимая во впечатлении ратификация реального как реального. Ей сущностно свойственно пребывание, «бытийствуя», то есть ратификация ее мирской актуальности. Реальная истина постижения «заодно» является истиной реального, которое «пребывает, бытийствуя», причем пребывает, «бытийствуя» как реальное. Это два аспекта реальной истины, в порядке их взаимного обоснования: истина «бытийствования» есть косвенность истины пребывания. Только благодаря истине реального как такового становится возможной истина реального, взятого в его бытии субстантивного.

Но бытие субстантивного, будучи радикальной формой бытия, не является, тем не менее, его единственной формой в постижении. Какова его другая форма, и почему и как она тоже с необходимостью присуща человеческому постижению реального?

*б) Постижение реальности в ее бытии как утверждаемого.* Когда я постигаю реальную вещь не только в ней самой, как реальной, но и постигаю ее среди других реальных вещей, эта реальная вещь, как мы неоднократно говорили, оказывается актуализированной в дистанцированном постижении. Единство индивидуального и полевого моментов в реальности делается тогда некомпактным, как бы растянутым. Так как единство обоих моментов формально есть то, чем вещь является «в реальности», оказывается, что в дистанцировании то, чем вещь является в реальности, становится проблематичным. Тогда поле реальности превращается в среду постижения, где предстоит быть постигнутым тому, чем вещь является в реальности. Такое постижение, как мы видели, представляет собой интенциональную редукцию дистанции. Заняв дистанцию, мы создали простые схватывания, а в интенциональной редукции мы вернемся внутри реальности к реальной вещи, которая оказывается тогда вновь актуализированной, то есть реактуализированной, — но теперь уже в отношении к простым схватываниям. Такое постижение, будучи постижением, которое уже формально утверждено в реальном как таковом, в силу этого есть утверждение. Формальный момент утверждения заключается в том, что простое схватывание реализуется в реальной вещи — реализуется в границах умной актуальности. Именно этим конституируется то, что реальная вещь есть в реальности. Другими словами, формальным термином утверждения служит «в реальности».

Это не единственное, что заключено в утверждении. Потому что утверждаемое в нем, несомненно, представляет собой реализацию, а эта реализация, будучи реактуализацией, присуща самой актуализированной вещи в качестве ее реального момента. Но тогда я должен рассматривать утверждаемое не только как момент реального, но и «как утверждаемое» — именно потому, что оно есть дистанцированное постижение. Здесь присутствует не только реализация простого схватывания как реализация в реальном, но и сама реализация как утверждаемая. Утверждаемое постигается, но при его постижении с ним со-постигается утверждаемое как утверждаемое. Если для большей ясности взять пример предикативного суждения, то утверждаемое «А есть В» состоит, прежде всего, в прямом модусе, в утверждении реализации В в А.

Но, кроме этого, оно состоит также в утверждении — правда, косвенном — того, что эта реализация постигается, то есть того, что эта реализация «есть» в реальном. В утверждении со-постигается, что утверждаемое есть нечто формально постигаемое в качестве утверждаемого. Утверждение всегда случается как единство правомочий интеллекта и того, чем вещь является «в реальности». И это единство, с одной стороны, представляет собой утверждение того, что вещь есть «в реальности», а с другой стороны, утверждение того, что это единство «есть». Это «есть» реализации выражает умную актуальность в ее единстве. Помимо реализации в прямом модусе, утверждение постигает в косвенном модусе то, что эта реализация пребывает постигаемой в реальном. И это пребывание есть именно то, чем в утверждении конституируется «есть». «Есть» — это *бытие утверждаемого* о реальном, «поскольку оно утверждаемо». Такое бытие, несомненно, не будет бытием субстантивного. В самом деле, бытие субстантивного относится к реальному, поскольку оно «реально», тогда как бытие утверждаемого относится не к реальному, а к тому, чем реальное является «в реальности». Я вскоре вернусь к этому пункту; но сначала нужно прояснить более подробно, что такое это бытие утверждаемого.

Во-первых, бытие утверждаемого косвенно выражает, как было сказано, постижение того, чем вещь является «в реальности». В этом аспекте бытие утверждаемого есть выражение, экспрессия. Причем оно есть экспрессия в ранее разъясненном смысле: бытие утверждаемого как утверждаемого пребывает выраженным в самом утверждении. Но в чем состоит это пребывание выраженным? Вот то, что мы должны прояснить.

Итак, во-вторых, каков характер этой экспрессии, этого «пробывать выраженным»? Только поняв это, мы увидим, что такое бытие утверждаемого. Постигая реальную вещь не в ней самой, как таковой, а «среди» других вещей, необходимо помнить, что «среди» выполняет, по меньшей мере, три функции. Это конститутивная функция (*ratio essendi*) в вещи, конституирующая ее *отличие от других вещей*. Далее, это постигательная функция (*ratio cognoscendi*), конституирующая не отличие, а умное *дистанцирование* одной вещи от другой. Наконец, это актуализирующая функция (*ratio actualitatis*), модус актуализации вещи «среди» дру-

гих вещей, когда она постигается в дистанции. Первая функция относится к реальности, вторая — к утверждению, третья — к умной актуальности реального в постижении. С точки зрения нашей проблемы важны только вторая и третья функции. Эти две функции определенным образом сочленяются между собой. Дистанцирование — это акт ретракции, в котором мы вырабатываем простые схватывания. Их актуализация в реальном, то есть третья функция, заключает в себе, стало быть, два аспекта. Прежде всего, наиболее заметный аспект — соответствие вещи схваченному в простом схватывании. Именно им конституируется утверждаемое: ведь утверждаемое есть реализация схваченного в простом схватывании. Но чтобы это могло произойти, необходимо предполагать, что постижение осуществляется в дистанцировании. Следовательно, соответствие простому схватыванию (третья функция) опирается на соответствие самому дистанцированию (вторая функция). Это соответствие не тождественно реактуализации, потому что реактуализация присуща реальному в отношении к простому схватыванию. Это нечто предшествующее реактуализации: соответствие дистанцированному постижению, поскольку оно дистанцировано, есть соответствие самому постижению того, чем вещь является «в реальности». Если бы постижение не было дистанцированным, то есть чувствующим, не было бы места для разговоров о том, чем нечто является «в реальности»: имелась бы только «реальность». Поэтому любому реальному, постигаемому в дистанции, присущ, как таковому, конститутивно соответственный характер. И это соответствие дистанцированному постижению (того, чем нечто является «в реальности») конституирует то, что я называю *умным миром*. Я называю его миром по аналогии с реальным миром, который есть соответствие реального как такового. Но умный мир — это не реальный мир, а мир того, что есть «в реальности». Так вот, *утверждаемое* есть то, чем реальная вещь является «в реальности»; и это же «утверждаемое», как утверждаемое, представляет собой актуальность того, что имеется «в реальности» и что взято в соответствии умному миру: модус бытия. Именно такой актуальностью конституируется «бытие утверждаемого». Бытие утверждаемого есть актуальность в умном мире того, чем вещь является «в реальности». А поскольку в утверждении эта

актуальность проистекает из (*ex*) самой реализации, оказывается, что бытие утверждаемого состоит в бытии «выраженным» — «выраженным» того, чем вещь является в реальности как актуальность в умном мире.

Во избежание ложных интерпретаций нужно подчеркнуть два пункта.

Прежде всего, *умный мир* не имеет ничего общего с тем, что в классической философии называлось *умопостигаемым миром*: понятие, введенное Платоном (*τόπος νοητός*) и выступающее одним из сущностно важных элементов философии Лейбница и Канта. Умопостигаемый мир — это мир строгих необходимостей помысленного, и в этом смысле — мир абсолютно необходимых истин. Это некий второй мир, существующий *наряду с чувственным миром* и стоящий над ним как его *a priori*. Я же полагаю, что такого мира не существует. Есть только один мир — мир реально-го. А поскольку реальное актуализировано в формальности впечатления реальности в чувствующем постижении, оказывается, что реальный мир «заодно» и радикально есть нечто помысленное и почувствованное. Но это еще не все. Дело в том, что умный мир конституирован не только объективным содержанием простых схватываний (будь то концепты, фиктумы или перцепты). Это содержание в лучшем случае составляет лишь часть умного мира. То же, чем формально конституируется умный мир, есть соответствие того, что «в реальности». В таком соответствии простое схватывание участвует не в силу своего содержания, а только в силу присущего ему формального момента реальности, то есть в силу того, что оно есть то, чем реальное «было бы». «Было бы» вовсе не означает, что схватываемое нами является реальностью лишь приблизительно. Не это имеется в виду. Даже если бы понятие было формальным и исчерпывающим образом реализовано в реальном, оно в силу самого своего концептуального характера всегда было бы формально тем, чем «было бы» реальное. Потому что «было бы» есть направленность на реальное. Так вот, «было бы» имеет своим основанием дистанцирование, а само служит началом постижения того, что вещи суть «в реальности». Этому «в реальности» соответствует не только простое схватывание (как содержание или как «было бы»); ему также — и даже в пер-

вую очередь — соответствует актуализация. И это радикальное соответствие момента «в реальности» дистанцированию есть то, чем формально конституируется умный мир. Он даже отдаленно не имеет ничего общего с умпостигаемым миром классической философии.

Но следует принять во внимание и второй пункт. Реальный мир принадлежит реальному, поскольку оно реально; и благодаря этому соответствию реальное есть мир. Но умный мир не принадлежит реальному как реальному. Он принадлежит реальному лишь постольку, поскольку оно прежде было реально постигнуто; более того, оно принадлежит постигнутому реальному лишь постольку, поскольку оно было реально постигнуто в дистанцировании. А так как дистанцирование составляет формальный момент человеческого интеллекта, свойственный только ему как интеллекту чувствующему, оказывается, что умный мир имеется только соответственно человеческому интеллекту, то есть чувствующему интеллекту. Для интеллекта, который исчерпывающим образом постигал бы реальное в нем самом, как таковом, не было бы ни утверждений, ни умного мира. Здесь нет никакого субъективизма, потому что интеллект — это всегда актуализация реального. И эта актуализация имеет два измерения: измерение «реального» и измерение «в реальности». То, что эта двойственность дана только в отношении к человеческому интеллекту, не означает, что каждый из двух терминов не есть чистая актуализация реальности. Умный мир — это актуализация реального в интеллекте, который мыслит в умном движении, в чувствующем постижении. Умный мир есть мир того «в реальности», которое присуще «реальному» миру. Эта двойственность располагается в границах умной актуализации, а следовательно, не имеет ничего общего с субъективизмом.

В конечном счете, актуальность реального в умном мире есть *бытие утверждаемого*. Теперь нужно тщательно рассмотреть две конститутивные характеристики бытия утверждаемого.

*аа)* Бытие утверждаемого, конечно, не тождественно бытию субстантивного. Но это и не чисто связочное бытие. Во-первых, потому, что бытие утверждаемого принадлежит любому утверждению, а не только утверждению предикативному — единственному, которое обладает связочным бытием. Во-вторых, потому, что

бытие утверждаемого относится не к самому постижению как таковому, а только к утверждаемому, поскольку оно утверждается в утверждении. Поэтому, на мой взгляд, речь идет об особом разделении бытия, отличном от принятого в классической философии. В классической философии бытие разделялось на субстантивное бытие и бытие-связку. Такое разделение неприемлемо, потому что субстантивное бытие не есть, как считалось в классической философии, реальное бытие (субстантивное бытие — это лишь позднейшая актуальность реального в мире); и потому что связочное бытие не объемлет всех форм утверждения. Различение следует провести между двумя формами бытия: бытием субстантивного и бытием утверждаемого. То и другое суть «выраженное»: первое — то, что косвенно выражено в первичном схватывании реальности; второе — косвенно выраженное того, чем вещь является «в реальности». А так как эта двойственность имеет своим основанием актуализирующий характер чувствующего постижения, неизбежно возникает вопрос о том, в чем единство этих двух модусов бытия. Другими словами, возникает вопрос о причине их «бытия».

Но чтобы иметь возможность углубиться в этот вопрос, мы должны сначала рассмотреть вторую собственную характеристику бытия утверждаемого — характеристику чрезвычайно важную, которая самым строгим образом задает контуры проблемы единства бытия.

*bb)* Бытие утверждаемого есть актуальность реального в умном мире, в мире того, что «в реальности». И это бытие представляет собой выраженное в утверждении. Так вот, здесь возникает серьезная проблема — проблема отрицательного суждения. Ибо утверждение и утверждаемое суть нечто противоположное отрицанию и отрицаемому. Отсюда, казалось бы, следует, во-первых, что неверно, будто постижение в дистанцировании есть утверждение: оно могло бы быть и отрицанием; а во-вторых, что выраженное всегда «есть»: оно могло бы и «не быть». Все это — проблема отрицания и отрицательного. Как мы увидим, это не пустая тонкость, а нечто такое, что затрагивает самое существо некоторых крупных философских учений.

В самом деле, идея «утверждения» заключает в себе грубую двусмысленность. Утверждение, разумеется, может быть про-

тивоположным отрицанию. В этом смысле было бы абсурдным притязать на то, что постижение в дистанцировании есть конститутивное утверждение. Дело в том, что радикальная идея утверждения — в другом. В радикальном смысле утверждать означает не что иное, как в реальности чего-либо дистанцированно постигать то, чем это нечто является в реальности. В этом втором смысле утверждение ничему не противостоит, оно просто отличается от первичного схватывания реальности. Первичное схватывание реальности представляет собой компактное постижение реального в нем самом, как таковом: это схватывание, в котором выражено бытие субстантивного. Напротив, утверждение некомпактно и выражает бытие утверждаемого. Мы здесь говорим об утверждении только во втором смысле. И очень важно непрестанно помнить об этом. Даже когда мы предикативно утверждаем «А не есть В», само утверждение есть утверждение того, что это «есть» именно так. Следовательно, «не есть» относится не к самому утверждению, взятому во втором смысле. Утверждать нечто в первом смысле будет тем же самым, что утверждать, что это нечто «есть». Такая та-же-самость (τὸῦτόν) составила знаменитый тезис Парменида, хотя и в другом измерении и совсем в другом аспекте, нежели тот, который я называю «бытием утверждаемого». В самом деле, Парменид относит ту-же-самость к той-же-самости *мышления* и «есть» (что, как мы уже видели, невозможно). Однако Платон интерпретирует ту-же-самость как ту-же-самость *предикативного утверждения* и «есть». Для простоты я вместо «предикативного утверждения» буду говорить просто об «утверждении», но иметь в виду буду только предикативное утверждение. С другой стороны, вместо «есть» следовало бы говорить «есть в реальности»; но по той же причине я буду говорить о просто «есть». Приняв эти допущения, скажем, что, с точки зрения Парменида, «не есть» никогда нельзя было бы ни познать, ни выразить. «Есть» бытие, и только бытие.

Тем не менее, все люди, и сам Парменид в своей «Поэме», непрестанно употребляют — и не могут не употреблять — отрицательные высказывания и суждения, то есть утверждения о том, что бытие «не есть» то или это.

Несмотря на это, я продолжаю думать, что утверждение — это

дистанцированное постижение, в котором мы постигаем, что нечто «есть» в реальности. Утверждать всегда и непременно означает утверждать «есть». Но одно дело — *утверждать*, и другое дело — характер *утверждаемого* как утверждаемого. Так вот, хотя утверждать всегда и непременно означает утверждать «есть», утверждаемое может заключаться в «есть», а может и в «не есть». Это «не есть» обычно называют отрицательным. Понятно, что если я утверждаю отрицательное, я утверждаю, что нечто «есть» именно как отрицательное. Все дело в том, что в таком случае противоположность отрицания и отрицательного не может называться утверждением, как если бы отрицательное противопоставлялось утвердительному. Это неприемлемо, если только мы не хотим увековечить эту грубую двусмысленность. Отрицательному (небытию) следует противопоставлять положительное (бытие), а не утверждение. Поэтому любое утверждение состоит в утверждении «есть», но это утверждаемое «есть» может иметь положительный характер («есть») или характер отрицательный («не есть»). На мой взгляд, все отрицания в «Поэме» Парменида суть отрицания лишь в характере утверждаемого, а не в самом утверждении.

Итак, «утверждение» имеет в нашем языке два совершенно разных смысла. С одной стороны, оно означает постижение реального в дистанции, с другой — то положительное, которое заключено в некоторых утверждениях. Смешение этих двух смыслов утверждения имело серьезные философские последствия. Все, о чем мы говорим на протяжении этой книги, относится только к утверждению, но не к положительному. Таким образом, перед нами — следующая схема: 1) бытие субстантивного; 2) утверждаемое бытие, которое, в свою очередь, может быть а) положительным и в) отрицательным.

Но это опять-таки ставит перед нами два трудных вопроса. Во-первых, вопрос о том, в чем формально заключается двойственность «бытия и не-бытия» как двойственность положительного и отрицательного в самом утверждаемом. Это проблема отрицаемого. А так как само утверждаемое, то есть «утверждаемое бытие», заключается только в «есть», возникает второй трудный вопрос — о том, какова внутренняя структура утверждаемого бытия в его двойном измерении — бытия и не-бытия.

*Первый вопрос: в чем формально состоит двойственность «положительного и отрицательного», то есть двойственность «бытия и не-бытия» в самом утверждаемом? Хотя для простоты я беру, как было сказано, пример предикативного суждения, проблема касается любого утвердительного суждения, предикативного или нет. Что понимается под небытием?*

На первый взгляд, могло бы показаться, что небытие состоит в том, чтобы утверждать об А не то, что есть, — например, В, — а то, чего нет, — например, С. Утверждая: «А есть С», я утверждаю нечто, что не есть. В этом аспекте небытие состоит в заблуждении, а само заблуждение будет «небытием», потому что будет *инаковостью*. Именно так думал Платон: утверждать то, чего нет, означает утверждать о чем-либо «нечто иное», нежели то, что есть. Небытие — это иное, Ётеров. Так же считал князь ведантистов Шанкара. Заблуждение, по его мнению, состоит в «нало-жении» (*adhyasa*), то есть в перенесении на одну вещь того понятия, которое подобает только другой вещи. Но этого недостаточно. Потому что само отрицательное суждение, утверждающее о чем-либо то, чего нет (что «не есть»), может быть абсолютно истинным: может быть истинным то, что «А не есть В». И в этом случае отрицание не будет инаковостью. Но, кроме того, речь идет не о том, является ли вещь тем (или не тем), что ей приписывается, или же она является чем-то другим. Речь идет о самом *утверждении*, согласно которому вещь «не есть», независимо от того, истинно такое утверждение или ошибочно. Небытие — не инаковость, а измерение самого утверждаемого, поскольку оно утверждаемо: оно означает утверждение «не есть».

Однако и этого недостаточно. Потому что утверждать «не есть» может означать, что мы отрицаем, что «А есть В». В таком случае отрицание будет отрицанием утверждения, будет *отрицаемой связкой*: мы отрицаем, что А «есть» В. Но сказать так будет неточным. Не всякое отрицание — отрицание утверждения. Отрицание всегда негативно в самом себе: это не отрицаемая, а *отрицательная связка*. В самом общем виде, речь идет не об отрицаемом, а об отрицательном утверждении. Что же формально представляет собой это отрицательное? Что формально представляет собой это «не есть»? Вот в чем вопрос.

Вспомним еще раз то, о чем уже говорилось неоднократно. Утвердительное постижение есть постижение в дистанции, дистанцированное постижение того, чем вещь, уже постигнутая в качестве реальной, является «в реальности». Речь идет не о том, что мы дистанцируемся от реальности, а о том, что мы удерживаемся в ней. Поэтому любое утвердительное постижение будет постижением в реальности. Так как отрицательное есть модус такого постижения, оказывается, что «не-есть» состоит отнюдь не в ирреальности. «Не-есть» не состоит ни в инаковости, ни в ирреальности. Дистанцирование раздваивает реальную вещь, производит ее расщепление на «реальность» и «в реальности». Поэтому такое раздвоение открывает, как уже было сказано ранее, своего рода *зияние* в реальном: зияние «в реальности». Разумеется, это зияние будет чисто умным: оно затрагивает не физическую реальность вещи, а только ее дистанцированную *актуализацию*. Утвердительная интенциональность — это умное движение в таком зиянии. Тем самым очерчивается наша проблема: во-первых, утвердительное постижение — это постижение в дистанции; во-вторых, это открытие зияния — зияния «в реальности»; в-третьих, это актуализация реального в таком зиянии, производимая умным движением. Следовательно, задаваться вопросом о том, что такое «не есть», означает задаваться вопросом о модусе актуализации реальной вещи в зиянии «в реальности», — актуализации, производимой движением.

Чтобы помыслить эту актуализацию, нужно не забывать о том, что конститутивно речь идет об актуализации в отношении к простым схватываниям, выработанным в дистанцировании. Что представляют собой эти простые схватывания? Их содержание, как мы видели, может быть самым разнообразным: это может быть концепт, фиктум, перцепт. Но не содержание формально конституирует простое схватывание, а его внутреннее и особенное измерение реальности: измерение «было бы». «Было бы» — не сущая реальность, а помысленная в реальности дистанцированная версия того, чем реальная вещь является «в реальности». Дистанция, как я уже говорил, открывает в реальности зияние, и это зияние есть зияние «было бы» в отношении к тому, что вещь «есть». Тем самым зияние «было бы» оказывается акту-

ализацией вещи согласно ее двойной возможности: возможности быть или не быть актуализацией определенного простого схватывания. Дистанцирование, а значит, и зияние служат основанием этой двойственности актуализации реального в умном движении. Если воспользоваться расхожим, хотя и весьма неточным выражением и назвать все простые схватывания «идеями», то мы скажем, что для Платона царство Идей есть царство полноты реальности (ὄντως ὄν, как называл Платон сущность, οὐσία, Идеи). Для Аристотеля, напротив, царство идей есть царство абстрактного. Я не разделяю ни того, ни другого представления. Разумеется, идея в самой себе, как таковой, не есть сама реальность, но не есть и абстракция. Во-первых, потому, что идея, в смысле простого схватывания, не всегда абстрактна: она может обладать конкретностью фиктума и даже радикальной конкретностью перцепта: пункт, мимо которого постоянно проходила классическая философия. Но прежде всего и главным образом потому, что идея — это не царство реальности и не царство абстракций, а царство «было бы». Любая идея формально и конститутивно «обращена» к реальности, идеей которой она является, и эта обращенность есть именно «было бы». Поэтому царство идей, в его «было бы», образует двойную возможность актуализации: либо реальное актуализирует простое схватывание (идею), либо не актуализирует. Такова положительная и отрицательная актуализации. Это две *сродных* возможности — именно потому, что они образуют двойное измерение «было бы», его двойное структурное измерение. Отрицательное не основывается на положительном, равно как и положительное не основывается на отрицательном. Они оба имеют основанием «было бы», присущее простому схватыванию как таковому.

Исходя из этих допущений, мы спрашиваем себя: что такое эта актуализация, именуемая отрицательной? Она заключает в себе различные моменты, которые мы должны тщательно различать.

аа) Возьмем вот этот лист бумаги. Предположим, что он не зеленый. Это означает, прежде всего, что зеленое, зелень, не актуализировано в этой бумаге. Но этого недостаточно для «не есть». Потому что речь идет не о том, что этот лист бумаги не имеет в себе зеленого, а о том, что это «не-иметь», это «не быть актуали-

зированной» становится модусом умной актуализации. Речь идет не о том, что зеленое *не есть в качестве актуального*, а об *актуализации этого «не есть»* как такового.

bb) Стало быть, речь идет не о бытии актуальным, а о постижении актуальности этого «не». Чтобы понять это, будем держать в уме, что утвердительное постижение дистанцировано, а значит, в нем имеется, прежде всего, момент привнесения простых схватываний в постижение того, чем вещь является в реальности. В данном случае я привношу простое схватывание зеленого цвета. Я вижу, что он не актуализирован в этой бумаге. Но это видение не есть отрицание; это всего лишь умная констатация не-актуализации. Отрицание — это качество умного движения, и только его. Еще до не-актуализации зеленого цвета интеллект выполнил своего рода движение, «отвращающее» зеленый цвет от вещи. Речь идет не о движении интеллекта как выполняющего некий акт, то есть не о «физическом» движении. Речь идет об умном движении, поскольку оно — умное и поскольку в нем мыслится актуальность постигаемого. Движение отвращения подразумевает интенциональное отвращение, а оно представляет собой позитивный акт *отвращающей интенции*. Это именно то, что по-гречески выражалось предлогом *ἄπό*, а по-латыни — *ab*. Поэтому постижение в этом *ἄπό* есть *ἄπό-φασίς*, апофаза, отрицание. В ней не просто констатируется не-актуализация, но само отвращение состоит в положительном постижении того «не», которое выражается в «не-актуализации». Тем самым простая констатация «не-актуализации» превратилась в отвращающее постижение, то есть в «актуализацию *не*». Теперь *не-актуализация* стала отрицательной актуализацией, интенциональным постижением в *ἄπό*. Но хотя это абсолютно необходимо, этого опять-таки еще недостаточно для формального наличия отрицания.

cc) В самом деле, умное движение конститутивно есть интенциональное движение утверждения, то есть постижение некоего «есть». Так вот, из всего сказанного мы в лучшем случае получили бы «не-бытие» как таковое. Но это не отрицание. Отрицание есть утверждение того, что это не-бытие «есть». Другими словами, отрицание и отрицательное в нем заключается не в «не-бытии», а в «бытии-нет». Отрицательная актуализация

есть актуализация не-бытия, «поскольку оно утверждается». Отрицательность, о которой идет речь, есть «не-актуализация», а «заодно» с нею — актуализация «нет» и «бытие-нет» этой актуализации. Вот в чем сущность отрицательного и отрицания. «Бытие-нет» — это не чистая инаковость, не ирреальность, не простая актуализация некоего «не», но «бытие-нет» вещи, поскольку она актуализирована в отношении к некоторому определенному простому схватыванию. Утверждение прямо относится к актуализации «нет» в постигнутом реальном; но тем самым оно косвенно выражает утверждаемое как утверждаемое, то есть как «бытие-нет» утверждаемого. Но тогда «нет» оказывается вписанным в бытие наравне с «да». В чем состоит такая вписанность? Это наш второй вопрос.

*Второй вопрос: внутренняя структура бытия утверждаемого.* То «бытие», в которое вписывается «нет», есть бытие утверждаемого, не бытие субстантивного. Поэтому речь идет не о просто о допущении бытия не-бытия, как это предполагал Платон в своем знаменитом пассаже об «отцеубийстве» (πατραλοία) из «Пармениды». Для Платона Идея — это полнота реальности, ὄντως ὄν, и поэтому принять идею не-бытия означает для Платона принять бытие не-бытия, принять саму реальность небытия. Но «не-бытие» — это «бытие-нет» утверждаемого как такового; и поэтому бытие не-бытия, о котором мы ведем речь, подобает только бытию утверждаемого, а не просто бытию. Так вот, «бытие-нет» представляет собой одну из двух сродных возможностей, открытую для «было бы» наряду с возможностью «бытия-да», если можно так выразиться (κατάφασις, утверждение). Отсюда следует, что все сказанное об отрицании теперь можно применить, поменяв знак, уже не к отвращающему, а к «обращающему» постижению, к положительному «да, есть». Положительное — это не утверждаемое как таковое, а утверждаемое по способу обращения, равно как отрицательное — это утверждаемое по способу отвращения. Сказать, что эта бумага — белая, означает не только помыслить ее как обладающую этим качеством, но и утверждать, что это — «положительно» белое, присутствовавшее в моем простом схватывании. Положительное — это постигаемое в обращающем моменте утверждаемого. Следовательно, бытие утвержда-

емого как такового заключает в себе два момента: момент «нет» и момент «да».

Бытие утверждаемого есть бытие того, что «в реальности». Это «в реальности» — не что иное, как зияние, открываемое расщеплением вещи при ее актуализации среди других вещей. Это не зияние «реальности», а зияние того, что «в реальности». Поэтому, постигая нечто в дистанцированном движении, мы постигаем и само зияние не как нечто нереальное, а как нечто пребывающее в реальном. Именно поэтому постижение в зиянии косвенно постигает само зияние как актуальность в реальном. Это и есть бытие утверждаемого. Бытие утверждаемого — это бытие зияния того, что «в реальности». Зияние как таковое, повторяю, — это не отсутствие реальности, а наоборот, момент актуализированного реального. Стало быть, зияние есть поле того, что «в реальности»: поле, открытое тому, чем «было бы» реальное. Поэтому зияние представляет собой открытость бытия самого утверждаемого, в двух его измерениях — положительном и отрицательном. Зияние — это открытость; именно поэтому актуальность реального в нем есть конститутивная открытость бытия утверждаемого. Именно поэтому бытие утверждаемого неизбежно заключает в себе две возможности: бытие-нет и бытие-да. Зияние — это область умного движения, а значит, область со-постижения утверждаемого бытия. В силу этого постижение реального в таком зиянии оказывается со-постижением его бытия, взятого в двух измерениях — положительном и отрицательном. Быть «в реальности» означает быть открытым «бытию-да» и «бытию-нет». Умный мир — это мир «да и нет» того, чем реальное является в реальности. По своей внутренней сути это мир самой проблематичности реального. Такова внутренняя артикуляция положительного и отрицательного в бытии утверждаемого.

Тем самым высказано все самое главное о бытии утверждаемого, в его отличии от бытия субстантивного.

Но речь идет не об отличии в противопоставлении, потому что и то, и другое — «бытие». Тогда, как я уже сказал немного ранее, неизбежно напрашивается ответ на вопрос о том, в чем заключается в постижении единство бытия субстантивного и бытия утверждаемого.

с) *Единство бытия в постижении*. Чтобы увидеть это единство, нам достаточно систематизировать все сказанное на последних страницах.

Классическая философия отождествляла субстантивное бытие с самой реальностью: таковым, как считалось, является *esse reale* [«реальное бытие»]. Я назвал это *онтизацией реальности*. С другой стороны, классическая философия отождествляла то, что мы называем здесь бытием утверждаемого, с бытием предикации, со связочным «есть». Я назвал это *логизацией постижения*. То и другое, как мы видели, ошибочно. Бытие субстантивного — это не субстантивная реальность, а бытие реальной субстантивности; бытие «принадлежит» реальному, но не есть само реальное. Поэтому реальная субстантивность и бытие субстантивного не тождественны друг другу. С другой стороны, бытие утверждаемого формально не тождественно связочному «есть», потому что не всякое утверждение предикативно. Но, исходя из этих двух отождествлений, то есть исходя из онтизации реальности и логизации постижения, прошедших через всю историю философии, в некоторых крупных философиях была разработана концепция, согласно которой единство этих двух форм бытия представляет собой, в свою очередь, единство тождества. Этим тождеством будет тождество онтизации реальности и логизации постижения. Таково третье и самое масштабное отождествление в этих философских учениях: к тождеству бытия субстантивного с реальностью, а также к тождеству бытия утверждаемого со связочным бытием эти философии добавляют тождество этих двух тождеств и говорят о тождестве бытия субстантивного и бытия утверждаемого. С этой точки зрения, именно таким полным формальным тождеством конституируется единство «бытия». Субстантивное и связочное бытие равно мыслятся как бытие в тождественном смысле. В таком понимании «бытие» образует сферу тождества. Эта концепция имела очень важные последствия, потому что, если мыслить как тождественные бытие субстантивного и субстантивную реальность, с одной стороны, и бытие утверждаемого и связочное бытие, с другой стороны, то это тождество обеих форм оказывается решающим для концептуализации самого постижения и реальности. Разумеется, такое тождество не является необходимым,

однако мы согласимся с тем, что его очень трудно избежать, если следовать путем онтизации реальности и логизации постижения.

Платон прямо не проводит такого отождествления. Говоря о бытии, он трактует *неразлично* бытие реального и связочное бытие. Ему достаточно того, что в обоих случаях речь идет об εἶναι, *esse*, бытии. У Платона присутствует не столько выраженное отождествление, сколько именно многозначительная неразличенность. К этой неразличности можно приложить определение, которое Симпликий отнес к философии Парменида. Для Симпликия парменидовское ὄν, сущее, — это сущее μοναχός, «одномодусное». Не-различать, а значит, мыслить как тождественные, то «бытие», которое мы соотносим с реальным, и бытие-связку, — путь, приводящий к самым известным понятиям платоновской философии. Неразличение между «есть» и «реальностью» привело Платона к его теории умопостижения (согласно которой умопостижение есть «видение» реального, то есть Идея) и одновременно к теории самого реального (реальность есть само «увиденное», сама Идея). Неразличение между реальным и связочным бытием привело Платона к двум фундаментальным положениям, которые составляют у него теорию постижения и «заодно» теорию реального. Эта теория сосредоточена вокруг двух понятий: реальности не-бытия и общения (κοινωνία) различных Идей между собой и с постигающим умом. Такова унитарная структура реального (реальное «есть» и «не-есть») и утверждения (общение между предикатами и реальным субъектом). Это философия неразличения двух типов бытия — бытия реального и бытия связочного. На мой взгляд, именно такое неразличение залегает в самом нижнем слое онтизации реальности и логизации постижения. Но это невозможно. Бытие не есть реальность, и утверждение не есть предикация. Ни реальное, ни утверждаемое бытие не конституируются общением мет, или родов, как говорил Платон.

Платоновское неразличение обращается в позитивное тождество реального бытия и бытия связочного в философии Нового времени. В таком тождестве можно исходить из реального бытия; тогда связочное бытие принимает структуру, которую ему навязывает структура реального бытия. Такова была философия Лейбница. Реальное мыслится как представляющее собой «единую»

субстанцию (монаду), чье единство заключается в силе (*vis*) объединения и разделения «деталей», образующих эту монадическую единицу реального. Предикативное суждение есть умная форма такой монадической структуры реального; именно поэтому суждение представляет собой составное целое, или связанность. Связанность «есть» выражает адекватное постижение того, что реально в самом себе. Если смотреть на вещи со стороны постижения, то и концептуальное, и утвердительное постижение будет постижением того, что есть реальность в себе самой. Это называют «рационализмом». Но это невозможно. Утверждение — не составное целое, как считал еще Аристотель и как до пресыщения повторяет Лейбниц. Но даже если взять случай предикативного утверждения, его составленность заключается не в *действии* объединения, а в *актуальности* реализации. Отнюдь не структура реального определяет предикативную структуру постижения. Первое — это вопрос актности, второе — вопрос реальности. Повторим еще раз: радикальная ошибочность такого отождествления коренится в онтизации реальности и в логизации постижения. Рационализм состоит в том, что он утверждает отождествление онтизации и логизации, причем логизация опирается на онтизацию.

Такое отождествление может достигаться и другим путем, когда реальное бытие мыслится, изначально и радикально, как момент бытия утверждаемого. «Есть» представляется элементом мышления, а движение мышления оказывается «заодно» движением, структурирующим реальное как нечто «положенное» самим мышлением. Такова была философия *Гегеля*. Быть реальным означает здесь «единое» определение бытия вообще как бытия мыслимого. Это называют идеализмом. На мой взгляд, идеализм состоит в отождествлении реального бытия с бытием утверждаемого, основанным на реальном бытии. У Лейбница реальное бытие моделирует постижение; у Гегеля бытие утверждаемого (постигаемого или мыслимого, неважно, какое слово употребить) диалектически и постепенно конституирует бытие реального. Диалектически, потому что движение мышления начинается с «полагания» бытия, и это полагание по своей внутренней сути есть «суждение». Таким образом, для Гегеля мышление — это логический генезис бытия во всех его формах. Диалектика у Гегеля составляет внутреннее

движение постижения как такового. Будучи постижением «бытия», эта диалектика оказывается диалектикой самого бытия. Но, как мы вскоре увидим, это невозможно, потому что диалектическое движение не опирается само на себя: не опирается, во-первых, потому, что соотносится не с бытием, а с реальным; во-вторых, потому, что само реальное первично постигается не в движении и не как полагание в движении.

Платон, Лейбниц, Гегель отождествили реальное бытие с бытием связочным. Онтизация реального и логизация постижения: вот два фундамента классической философии, на которых не случайно покоятся как онтологизирующий рационализм, так и идеализм. Но это неприемлемо. Бытие имеет разные формы, которые, тем не менее, сохраняют единство с тем, сообразно чему все эти формы суть формы «бытия». Стало быть, нам нужно с позитивной стороны подойти к проблеме этого различия и этого единства.

*аа) Различие между бытием субстантивного и бытием утверждаемого.* Бытие субстантивного, повторим еще раз, — это не субстантивная реальность. Субстантивное «пребывает, бытийствуя»: выражение, где реальность обозначена словом «пребывание», а бытие — словом «бытийствуя». Следовательно, бытие не есть нечто акцидентальное, потому что реальное пребывает, бытийствуя как «само по себе». Поэтому нет «реального бытия», а есть только «реальность в бытии», как я повторяю на протяжении всех этих сотен страниц. С другой стороны, любая реальная вещь реальна среди других вещей, в отношении к которым она есть то, что есть «в реальности». Вот радикальное различие: бытие как бытие «реальности» и бытие как бытие того, что есть «в реальности». Первое — бытие субстантивного, второе — утверждаемое бытие. И оба они «пребывают, бытийствуя»: либо как чистая и простая реальность, либо как утверждаемое сообразно тому, что имеется в реальности.

Итак, это различие — различие в «пребывании, бытийствуя». Поэтому именно в единстве бытийствования конститутивно сосредоточено единство бытия. На чем основано это различие, и в чем тогда состоит единство бытия, взятое в этом основании?

*bb) Основание различия.* Различие между бытием субстантивного и бытием утверждаемого есть, как мы только что сказали, такое

различие, которое присуще реальному, но присуще ему в каждом случае по-разному. Бытие субстантивного присуще реальному просто потому, что оно реально. Даже если бы не было постижения, во всяком реальном все равно было бы и есть бытие субстантивного. Но бытие субстантивного «как таковое» состоит не только в «бытии субстантивного», а еще и в том, что это бытие взято именно «как таковое». И это «как таковое» дано только в постижении реального. Такое постижение есть впечатление реальности. С другой стороны, бытие утверждаемого, несомненно, присуще реальному, но присуще сообразно его «в реальности» среди других реальных вещей. Так вот, здесь это «среди» представляет собой постигательную функцию того, чем реальное является в реальности. И в этом аспекте «среди» присуще постигаемому реальному в движении, в котором вещь постигается среди других вещей. Отсюда следует, что бытие — как бытие субстантивного, так и бытие утверждаемого — отсылает (хотя и в разной форме) к самому постижению: к постижению, которое конститутивно заключает в себе эту двоякую возможность схватывания реального — либо в нем самом, как таковом; либо как чего-то пребывающего «в реальности» среди других реальных вещей. Такая двоякая возможность присуща только чувствующему постижению. В самом деле, впечатление реальности содержит в себе два момента: индивидуальную формальность и формальность полевую, единство которых в формальности реальности конституирует то, чем вещь является «в реальности». Следовательно, единство бытия субстантивного и бытия утверждаемого конституировано, как в основании, не в чем ином, как в этом единстве формальности реальности, данной во впечатлении. Постигание, которое, схватывая реальность, не было бы чувствующим, не имело бы этой двойственности — бытия субстантивного, как такового, и бытия утверждаемого. А это означает, что такое различие и, соответственно, такое единство не даны внутри бытия субстантивного. Бытие субстантивного не несет в себе никакой дифференциации по этой линии. Это различие дано только в «пребывании, бытийствуя» между бытием субстантивного, «как таковым», и бытием утверждаемого «в реальности». Стало быть, это различие дано внутри чувствующего постижения и принадлежит к реальному в порядке актуальности. Реальное

пребывает актуализированным в чувствующем постижении как «реальное» и как то, что есть «в реальности». Отождествление этих двух актуальностей, после того как были отождествлены актуальность и актность, — еще одна причина, приведшая к рационализму и к идеализму. Внутренний корень отождествления этих двух актуализаций кроется в том допущении, что бытие есть нечто понятное. Но это, как мы видели, не так. Бытие формально не есть нечто *понятое*; оно есть нечто формально *почувствованное* во впечатлении реальности. И это почувствованное бытие, это бытие во впечатлении и есть то бытие, которое разделяется на бытие субстантивного, как таковое, и на утверждаемое бытие.

Исходя из этого, в чем состоит единство бытия субстантивно-го, как такового, и утверждаемого бытия?

сс) *Единство бытия субстантивного, как такового, и бытия утверждаемого.* Единство, о котором мы спрашиваем, состоит в том, что и то, и другое есть «бытие». Тогда вся проблема сводится к единству «реальности» и «в реальности». Очевидно, что это единство есть сама формальность реальности. Ей, и только ей «принадлежит» бытие: это бытие реального. Единство бытия, следовательно, есть единство этой «принадлежности». Так вот, единство бытия, «принадлежащего» постигаемому реальному, обладает собственной структурой, которую необходимо напомнить.

*Формальный характер бытия* включает в себе три момента. Во-первых, *бытие есть актуальность*. Стало быть, это не формальный или конститутивный момент реального как реального, а мирская актуальность реального. Такая актуальность реактуализируется в чувствующем постижении, потому что мир чувствующе схватывается как поле.

Актуальность влечет за собой второй момент: *бытие есть позднейшая актуальность*. Позднейшесть: вот второй формальный момент бытия. Будучи мирской актуальностью, бытие предполагает мирское соответствие реального. С одной стороны, такое соответствие представляет собой соответствие реального как реального (мир), с другой — соответствие остальным реальным вещам, которые, будучи схвачены во впечатлении, образуют умный мир. Это не два мира; есть только один мир — реальный мир. Но этот мир обладает особыми измерениями, в зависимости от того, рас-

сматривается ли он как «реальный» или как реальный мир того, что есть «в реальности». Позднейшее бытия состоит в актуальности, присущей реальному в этом соответствии, которым конституируется мир. Бытие — это «пребывание, бытийствуя»: как со стороны реального *simpliciter*<sup>9</sup>, так и со стороны того, чем реальное является «в реальности». Так вот, эта актуальность, будучи позднейшей, формально не тождественна реальному, но реальное реально пребывает в мире, то есть «пребывает, бытийствуя» как само по себе.

В порядке постижения реальное есть то, что схватывается «прямо»; а его позднейшее, как мы видели, схватывается «косвенно». Схватывая во впечатлении реальное, мы вместе с ним схватываем, в этом соответствии, саму его актуальность. Схватывая реальное во впечатлении, мы, стало быть, косвенно имеем схваченной, то есть выраженной, саму его позднейшее. Это третий момент бытия: косвенность, или выраженность, экспрессия. Бытие — это *экспрессия* впечатления реальности. Только потому, что выраженное со-постигается во впечатлении, мы можем и должны говорить о его косвенной постигнутости: косвенность — это и есть экспрессия. Как бытие субстантивного, так и утверждаемое бытие заключают в себе это формальное единство *ex*, которое имеет своим основанием позднейшее актуальности. «In» и «ex»: вот два измерения формальности реальности, схваченной в чувствующем постижении. Первое — прямое измерение, второе — косвенное. То, что бытие «принадлежит» реальности, означает, стало быть, что «принадлежность» состоит в позднейшей выраженной актуальности. Таков *формальный характер* бытия.

Но *единство бытия не только формально*. Другими словами, речь идет не о том, что есть два вида бытия — бытие субстантивного «и» бытие утверждаемого. Эти два так называемых вида суть нечто большее, чем виды, потому что единство «и» не имеет формально соединительного характера. «И» — это *динамичное единство*. Дело в том, что две формы бытия не просто соединены между собой сочинительной связью, но утверждаемое бытие базируется на бытии субстантивного, как таковом. Бытие субстантивного, «как та-

---

<sup>9</sup> «Просто» (лат). — Прим. пер.

ковое», есть радикальная форма бытия. Это означает, повторим еще раз, не то, что реальность представляет собой *esse reale*, а то, что бытие субстантивного, «как таковое», есть радикальная форма бытия в умной актуальности. Это также не означает, что утверждение формально относится к бытию субстантивного: формально оно относится к реальности. Только потому, что в этой актуальной реальности косвенно выражено ее бытие субстантивного, — только поэтому в суждении о реальном мы со-выражаем его бытие утверждаемого. Стало быть, сказать, что радикальная форма бытия есть бытие субстантивного, «как таковое», означает сказать, что *внутри границ постигаемого бытия* радикальным типом бытия будет бытие субстантивного, «как таковое». Именно на нем базируется бытие утверждаемого. А поскольку постижение реального среди других вещей в поле представляет собой движение, в котором мы идем от одной вещи к другой, постольку единство обеих форм бытия есть формально динамичное единство.

Следует, однако, устранить ложное представление об этом динамичном единстве — представление о том, что этот динамизм диалектичен. Динамичное единство — не диалектика. Независимо от того, какую структуру приписывать диалектике, она всегда есть только «переход» от одной интеллектуальной позиции к другой, но не диалектика актуальности как таковой. Когда Гегель говорит нам о диалектике реальности, он понимает дело так, что реальность — это момент бытия, и что бытие — это полагание со стороны мышления. Но динамичное единство форм бытия в постижении отнюдь не означает единства «перехода». Разумеется, в самом утверждаемом возможен «переход» от одного утверждения к другому. Но динамизм, ведущий от бытия субстантивного, как такового, к бытию утверждаемого есть не «переход» в постижении, а конституирование самого фундамента утверждаемого бытия — конституирование в *предварительной* структуре бытия субстантивного, как такового. «Переход» имеет основанием бытие субстантивного, но это основание не является, в свою очередь, переходом. Реальность предъясняется в первичном схватывании реальности и утверждается как то, чем она является в реальности, в утвердительном постижении. Только в нем и совершается переход.

Такое динамичное единство, предшествующее переходу и об-

разующее единство бытия утверждаемого и бытия субстантивного, как такового, тоже включает в себе различные моменты.

Прежде всего, актуальность реального принимает в мирском соответствии особый характер. Не покидая реального, а значит, не покидая бытия субстантивного, как такового, постижение идет от одной реальной вещи к другой. Соответствие (реального), как таковое, не переставая быть тем, что оно есть, как бы растягивается в соответствие другим реальным вещам, среди которых реальное актуализируется в постижении. Таков исходный мир как поле реальности. Тем самым актуальность реального в соответствии тоже претерпевает растяжение: бытие субстантивного, как таковое, растягивается в бытие утверждаемого. Растяжение — это не переход, а в крайнем случае структурное условие возможности перехода в том, в чем осуществляется растяжение. *Растяжение*: вот первый момент динамичного единства бытия утверждаемого и бытия субстантивного, как такового.

Это растяжение не двусторонне, потому что бытие субстантивного, как таковое, есть радикальная форма постигаемого бытия. Отсюда следует, что бытие утверждаемого, будучи растяжением бытия субстантивного, представляет собой развертывание этого субстантивного бытия — но развертывание в актуальность: актуальность реального в мирском соответствии развертывается в актуальность среди других реальных вещей. Таким образом, утверждаемое бытие — это *ex* бытия субстантивного, как такового. Бытие субстантивного, как таковое, вы-ражено [*ex-preses*] во в-печатлении [*im-presión*] реальности, а бытие утверждаемого утвердительно вы-ражено, как бытие «в реальности», во в-печатлении, растянутом в утвердительно постижение. Каждое из этих двух видов бытия есть вы-ражение, экс-прессия, реальности. В свою очередь, реальное первичного схватывания реальности выступает детерминантой утверждения: эта детерминация есть очевидность, есть *ex*. Очевидность формально составляет момент реального, актуализированного в умном движении. Но так как в этой актуализации выражается бытие, оказывается, что очевидность косвенно — только косвенно! — составляет момент бытия. Очевидность есть очевидность не бытия, но реального. Именно поэтому, и только поэтому, очевидность реального есть косвенная

со-очевидность бытия. В силу этого экспрессия, в которой состоит бытие утверждаемого, и экспрессия, в которой состоит бытие субстантивного, как таковое, едины в том, что представляют собой растяжение в развертывании, радикально динамичный характер которого сконцентрирован в *ex*, присущем бытию. Только благодаря этому предварительному *ex* могло конституироваться то *ex*, которое присуще бытию утверждаемого. Бытие — это бытие субстантивного, как таковое, «и» бытие утверждаемого. Я говорил о том, что это «и» не имеет соединительного характера. Теперь мы можем выразиться точнее: само «и» есть не что иное, как характер *ex*; в этом *ex* бытие субстантивного детерминирует бытие утверждаемого. Стало быть, динамичное единство бытия — это единство растяжения и развертывания.

Но такое растяжение, такое *ex*, в свою очередь, обладает собственным характером. *Ex* — это растянутое единство реального, которое пребывает, бытийствуя. И теперь этот герундий<sup>10</sup>, [«бытийствуя»], принимает модальный характер: бытие — это позднейшая актуальность и, следовательно, актуальность герундийная. Это «бытийствуя» не есть ни процесс, ни момент процесса, но структура самого бытия реального: то, что я называю *временностью* [temporeidad]. Бытие не протекает во времени [temporalmente], но является временным [tempóreo]. Временность присуща субстантивному бытию реального, и в силу этого присуща также, хотя и косвенно, субстантивному бытию как таковому, его впечатлению реальности: это — временность бытия субстантивного. В чем она состоит? Я говорил, что бытие — это позднейшая актуальность реального в мирском соответствии. Такая актуальность, прежде всего, есть «уже-бытие»; но это также и «еще-бытие». Следовательно, то «есть», которое подразумевается бытием субстантивного, представляет собой радикальное единство «уже-бытия» и «еще-бытия» в «теперь-бытии». Ни один из этих трех терминов сам по себе не означает актуальности; актуальностью будет только их внутреннее единство. Только этой унитарной актуальностью конституируется актуальность «есть». «Уже», «еще», «теперь»: это

---

<sup>10</sup> В оригинале — *está siendo*, где *siendo* представляет собой герундий от глагола *ser* («быть»). — *Прим. пер.*

не три фазы протекания бытия, а три лика [facies] его собственной и унитарной актуальности. Их единство составляет структуру герундия «бытийствуя». Временность — это динамичное единство формальной позднейшеости бытия в отношении к реальности. Стало быть, время основано на бытии, а не наоборот. Такой временной характер присущ реальному самому по себе, в силу того простого факта, что оно есть независимо от любого постижения. В самом деле, независимо от постижения реальное обладает бытием субстантивного. Но бытие субстантивного, «как таковое», дается только в чувствующем постижении; а значит, только в нем, хотя и косвенно, пребывает схваченной временность как таковая. Ее растяжение в *ex* выражается в форме, свойственной бытию утверждаемого: это его временная коннотация. Такая временная коннотация в утверждении, сообразная «теперь», «прежде» и «после», представляет собой развертывание временности реального, схваченного во впечатлении реальности. То «бытийствуя», которое свойственно бытию субстантивного, детерминирует временную коннотацию того «бытийствуя», которое свойственно бытию утверждаемого. Временная коннотация «есть» — это развертывание временного единства бытия субстантивного.

В конечном счете, бытие имеет формальный характер актуальности, позднейшеости и косвенности выражения: таково формальное единство бытия. И это единство конститутивно динамично. Растяжение, развертывание и временность образуют структуру динамичного единства утверждаемого бытия и субстантивного бытия как такового.

Итак, мы рассмотрели разделение постижения реальности на его бытие субстантивного и его же бытие утверждаемого. Далее, мы рассмотрели единство бытия в чувствующем постижении. Теперь мы уже можем обратиться к этому сочленению реальности и бытия в том аспекте, в каком оно конституирует истину постижения. Таков *четвертый вопрос, поставленный нами относительно истины, реальности и бытия.*

*d) Истина постижения: реальность и бытие в истине.* Я намеренно повторяю уже сказанное прежде. Умная актуальность реального имеет, как мы знаем, две стороны. С одной стороны, она

представляет собой формальность реальности, присущую схваченной реальной вещи. С другой стороны, она есть умная актуальность этой формальности, взятой именно в качестве «умной». Именно этим конституируется радикальная истина вещи — ее реальная истина. Реальная истина конституируется во впечатлении реальности и, как таковая, обладает измерением «в», *in*. Но так как реальное во впечатлении позднейшим образом обладает бытием, бытием субстантивного, оказывается, что в постижении выражено это бытие как таковое; а значит, само впечатление обладает измерением «из», *ex*, основанным на измерении *in*. Стало быть, реальной истине прямо присуще *in* как измерение формальности реального, а косвенно присуще *ex* как измерение выраженного, то есть бытия. Это выраженное бытие образует бытие субстантивного, «как таковое». Бытие как таковое выражено только в постижении. Поэтому бытие субстантивного, безусловно, свойственно самой вещи; но бытие субстантивного, «как таковое», свойственно только реальному, постигнутому, в качестве реального, в постижении. В силу этого первичное схватывание реального конституирует реальную истину, а «заодно» с нею конституирует также формальную истину того, чем является само схватывание. Постигание не только конституирует истину реального, не только схватывает реальное, но и конституирует тот момент, согласно которому в самом схватывании со-схватывается факт истинствования в нем реального. Единство «истины» реального (в его реальности и в его бытии) с «бытием в качестве истины» самого постижения образует формальную структуру реальной истины как таковой. В постижении не только постигается реальная вещь, но и со-постигается то, что это постижение «есть» истина. Из этих двух моментов второй — «быть» истиной — есть само *ex*, основанное на истине впечатления. Такова радикальная структура постижения, структура актуализации реального: постижение «истинно» актуализирует реальное, а также актуализирует то, что эта умная актуализация «есть» истина. Второй момент фундирован в первом. Этот фундамент — не логическое обоснование, не логический вывод или нечто подобное, но внутренний и формальный фундирующий характер самого впечатления реальности как актуализации.

Истина — это, разумеется, не только истина «реального»; это

также истина того, чем реальная вещь является «в реальности». Но это «в реальности» есть растяжение полевого момента реального, уже схваченного в первичном схватывании. А его постижение есть утвердительное движение того, чем реальная вещь является «в реальности», и несет с собой со-постижение ее бытия утверждаемого, как такового. Бытие утверждаемого — это реальное, которое утверждается в моем умном движении. Следовательно, актуальность бытия утверждаемого есть «заодно» само утверждающее постижение, взятое в его чисто актуализирующем характере: это значит постигать, что постижение «есть истина». Это актуализация как «реального», так и того факта, что речь идет о чистой актуализации, то есть о том, что утверждение «есть» истина. Стало быть, характер чистой умной актуализации реального, конституирующий реальность, представляет собой истинное постижение и «заодно» постижение того, что само постижение есть истина. Таково единство реальности, бытия и бытия истиной.

Не вижу необходимости в том, чтобы вновь подчеркивать: здесь истина означает не что иное, как саму область истины. Потому что, если взять истину в смысле истины некоторой определенной вещи, эта область дает место двум разным возможностям: возможности истины и возможности заблуждения. Мы же здесь говорим только об области истины как чистой актуализации. И эта область — не просто «элемент» постижения, но умная «физическая актуальность» реального.

## *Заключение*

Прочертим основную линию нашего исследования. Мы задавались вопросом о структуре постижения того, чем нечто реальное является в реальности, то есть вопросом о единстве его индивидуального и полевого моментов. Такое постижение есть постижение реального среди других реальных вещей. Это «среди» растягивает оба момента — индивидуальный и полевой, почувствованные во впечатлении, в чувствующем постижении реальности. И тогда постижение превращается в движение, в развертывание самого впечатления реальности. Такое движение отправляется от реального, уже схваченного в первичном схватывании, во впечатлении реальности; и начинается оно с того, что мы занимаем дистанцию по отношению к реальному, но внутри поля реальности. Тем самым поле реальности обращается в среду постижения реального: это — «медиальное» постижение впечатления реальности. Такое дистанцирование представляет собой движение ретракции, в котором интеллект вырабатывает сложный комплекс простых схватываний (перцептов, фиктумов и концептов). Их формальный характер есть то, чем вещь «была бы» в реальности. Это «была бы» служит тем направленным основанием, на котором совершается привнесение простых схватываний. Согласно этим схватываниям, постижение движется к индивидуально реальному и дистанцированно постигает то, чем вот эта реальная вещь является в

реальности. Такое постижение есть утверждение, или суждение, то есть логос. Судить означает постигать, что реальное, уже схваченное как реальное во впечатлении реальности, представляет собой «в реальности». Такое чувствующее постижение состоит в том, чтобы актуализировать реальное, о котором мы судим, в отношении к простым схватываниям: это — чувствующий логос. Другими словами, судить означает судить о реализации; утверждать означает чувствующе постигать реализацию того, чем «было бы» то, что «есть». Такое постижение принимает разные формы (позициональную, пропозициональную, предикативную) и разные модусы (неведение, предчувствие, сомнение, мнение, вероятность, приемлемость, твердость). Эти утверждения детерминированы самим реальным: отношением к его актуализации ввиду простых схватываний. Такая детерминация есть очевидность. Это радикальный момент впечатления реальности: сила воздействия, сила взыскания реального, данная во впечатлении. Такое постижение обладает особым сущностным характером: истиной. Истина — это актуализация реального в чувствующем постижении. Актуализация может быть простой: такова истина реального, просто и безусловно помысленная в себе самой, как таковой, то есть реальная истина. Но актуализация может быть также актуализацией реальной вещи среди других вещей в почувствованном поле. Тогда она мыслится в утверждении реальной вещи среди других вещей. Такова двойственная истина: совпадающая и взыскующая актуальность как постижения, так и реального. Со стороны утверждения это совпадение есть «кажимость», то есть взыскующая актуальность реального в определенной направленности. Со стороны вещи, совпадение есть «реальное». Истина — это совпадение кажимости и реального, причем кажимость имеет основанием реальное. Все это в целом есть умное движение, имеющее формально чувствующий характер: движение впечатления реальности и во впечатлении реальности. Двойственная истина имеет три формы — подлинность, вердиктование и осуществленность. Во всех них имеется момент сообразности с актуализированным реальным и момент возможной, но несовершенной и фрагментарной адекватности реальному. Сообразность — не более чем шаг навстречу

адекватности. Оба момента связаны между собой единством, которое мы называем «приближением» к реальному. Любая сообразность есть приближение к адекватности во впечатлении реальности. Реальность обладает динамичным единством — быть объектом приближения. В этой истине и во всех ее формах в первую очередь прямо присутствует само реальное; но косвенно в ней присутствует также его бытие — бытие субстантивного, как таковое, и бытие утверждаемого. Бытие — это, с формальной точки зрения, позднейшая и выраженная мирская актуальность реального, схваченная во впечатлении. Бытие — это нечто почувствованное в актуальности впечатления: актуальности, которая имеет динамичный характер, достигающий кульминации во временности. Постигание «заодно» представляет собой истину реального и его бытия, причем истина бытия имеет своим основанием истину реального. Такая актуальность есть не только актуальность реального и его бытия, но также, «заодно», актуальность самого постигаемого как постигаемого, а значит, актуальность самого постижения: она есть истина и, «заодно», бытие истиной. Постигание — не только постижение реального, но также со-постигание того факта, что само постигание реального есть истина. Именно в этом радикальном единстве заключается внутренняя артикуляция реальности, бытия и истины, которая имеет место в постижении.

Такова структура постижения того, чем нечто является в реальности. Чтобы понять ее, был необходим анализ всех моментов постижения, взятого в его отношении к реальности. Было необходимо постепенно, шаг за шагом, рассмотреть, каким образом любое постижение формально заключается в разворачивании впечатления реальности реального. Речь идет, в конечном счете, не о том, что в классической философии называлось реализмом, а о том, чтобы показать: все моменты постижения радикально и формально погружены в реальное и детерминируются самим реальным как реальным, схваченным во впечатлении. Как следствие, аспекты этой детерминации образуют структуру логосного постижения. Реальное — это не пункт прибытия логоса, но внутренний и формальный момент, уже данный в первичном схватывании чувствующего постижения. Поэтому оно не только не является

пунктом прибытия — пунктом более или менее проблематичным, — но представляет собой, напротив, точный и радикальный пункт отправления, саму структуру умного движения. Это не просто интенциональный термин. Логос сущностно и формально есть модализация чувствующего постижения.

Тем самым мы выполнили задачу, поставленную во второй части нашего исследования: проанализировать полевую структуру постижения, то есть структуру чувствующего логоса. Эта структура детерминируется реальным, чисто актуализированным в чувствующем постижении. Но, как мы увидим, такая структура есть только начало хода *внутри* реальности, направленного к реальному как моменту мира; причем под миром здесь понимается соответственное единство реального, взятого просто и безусловно как реальное. Логос есть движение, но не ход. Теперь же речь пойдет о гигантском начинании постижения, о все более масштабном постижении того, что такое реальное. Этот ход есть то, чем, на мой взгляд, конституирован разум. Разум — это ход от поля к миру. И так как поле есть почувствованный мир, разум конститутивно и формально представляет собой чувствующий разум. Что это за ход? Это станет темой третьей части нашего исследования.



## Указатель

### А

абстракт (abstracto) 80, 81  
адекватность (adecuación) 260,  
261, 262, 263, 264, 268, 325,  
326  
амплитуда (amplitud) 15

### Б

бессмыслица (disparate) 231, 232,  
233  
близость (proximidad) 14, 156  
бытие-да (ser-sí) 309, 310  
бытие-нет (ser-no) 308, 309, 310  
бытие субстантивного (ser de lo  
sustantivo) 276, 284, 285,  
288, 289, 291, 292, 293, 294,  
295, 296, 298, 301, 303, 304,  
309, 310, 311, 314, 315, 317,  
318, 319, 320, 321, 322  
бытие утверждаемого (ser de lo  
afirmado) 278, 292, 298,  
299, 301, 303, 309, 310, 311,  
313, 314, 315, 317, 318, 319,  
320, 321, 323, 326

### В

вердиктование (veridictancia)  
258, 260, 261, 264, 325  
вердиктовать (veridictar) 257  
верификация (verificación) 257,  
258  
вероятность (probabilidad) 158,  
159, 166, 167, 325  
вес (peso, pondus) 157, 159  
вещь-экстракт (cosa-extracta) 80  
взимание (exacción) 187  
взыскательный (exigencial) 185,  
186  
взыскивать (exigir) 176, 188, 192,  
199, 200, 225, 226  
видимость (aspecto) 160, 161, 162,  
163, 164  
видность (videncia) 177, 179, 186,  
189, 192, 195  
вне-определенное (no-definido)  
15, 149  
временной (tempóreo) 320  
временность (temporeidad) 320,  
321, 326  
вталкивать (empujar) 50, 53, 61,  
64, 65, 83, 116, 117, 172

выделение (destacamiento) 13  
 выделенность (precisión) 67, 199  
 вынужденный (necesitante) 186,  
 188  
 высветление (clarescencia) 152,  
 167  
 вялость (aflojamiento) 85

## Д

действительность (efectividad)  
 165, 166  
 действительный объем (el volumen efectivo) 160  
 детерминация через лишенность (determinación privacional) 149  
 детерминировать (determinar) 24,  
 31, 47, 49, 149, 156, 159, 177,  
 183, 187, 191, 320, 321  
 дистанцирование (distanciamiento) 38, 155, 162, 165, 169,  
 171, 175, 182, 204, 211, 215,  
 216, 218, 221, 225, 228, 238,  
 240, 241, 258, 259, 262, 263,  
 270, 273, 279, 280, 297, 298,  
 301, 302, 304, 306, 308, 324  
 дифференциальный (diferencial)  
 41, 49, 55, 60, 63, 75, 83, 89,  
 95, 97, 98, 104, 106, 171, 174,  
 175, 178, 186, 187, 188, 193,  
 200, 205, 210, 215, 229, 272  
 дифференцированный (diferenciado) 41, 116, 148  
 догадка (sospecha) 153, 156, 167  
 допущение (admisión) 38, 59, 86,  
 173, 237, 303, 309, 316  
 достоверность (certeza) 166, 167,  
 191

## Е

еще-бытие («ser-aún») 320

## З

заблудший (erroneo) 235, 236  
 заблуждение (error) 64, 198, 207,  
 211, 234, 235, 236, 237, 238,  
 240, 242, 246, 247, 250, 251,  
 252, 256, 305, 323  
 заданность (fijación) 48  
 задержаться, задержка (pararse)  
 32, 81, 220  
 затушеванный (desdibujado) 152,  
 153  
 зияние (oquedad) 150, 154, 172,  
 173, 174, 175, 178, 187, 201,  
 306, 310

## И

избыточность (excedencia) 18, 19,  
 20, 21, 48  
 изгиб (retorsión) 57, 64  
 изобличать (acusar) 153, 231  
 изъятие (aseveración) 86, 87,  
 94  
 интенция (intensión) 37, 50, 61,  
 84, 86, 88, 91, 94, 95, 117,  
 124, 132, 137, 138, 139, 141,  
 144, 150, 152, 153, 154, 155,  
 157, 158, 159, 162, 166, 172,  
 176, 192, 205, 230, 241, 248,  
 249, 263, 264, 268, 308  
 истина-путь (verdad-via) 235  
 истинствовать (verdadear) 207,  
 210, 243, 257, 322

## К

кажимость, казаться (parecer)  
 225, 226, 227, 243, 244, 247,

- 248, 250, 252, 253, 254, 258, 259, 264, 268, 325
- как («como») 76, 77, 78, 82, 169
- компактность (compacci3n) 8, 62, 165, 227, 228, 238
- компактный (compacto) 270
- комплексное единство (unidad de complexi3n) 124, 128
- комплексность (complexi3n) 40, 128, 137, 143
- конституированная очевидность (evidencia constituida) 186, 192, 193
- конституитивность (constituci3n) 164
- конструкт (constructo) 81
- концепт (concepto) 78, 80, 81, 82, 84, 101, 102, 107, 108, 117, 118, 126, 130, 135, 194, 196, 197, 201, 220, 245, 300, 324
- Л**
- ложность (falsedad) 236, 237, 246, 247
- М**
- медиальность (medialidad) 39, 55, 59, 170, 223
- медиальный, средовой (mediado) 177, 184, 210
- мнение (opini3n) 33, 157, 158, 159, 167, 325
- Н**
- надзор (inspecci3n) 75
- нажим (presi3n) 161
- наклон (clinamen) 158, 159
- наклонность (inclinaci3n) 158, 159, 167
- наме́к (indicio) 25, 151, 152, 153, 155, 156, 166, 167
- наметка (indicaci3n) 153, 167
- наполнение (impleci3n) 192
- направленная структура (estructura direccional) 213, 219, 221
- напряжение (intento) 51, 85
- натиск (arrebato) 91, 95
- натяжение (tensi3n) 51, 61
- начаток (apunte) 151, 152, 271, 272
- начинание (incoar, incoaci3n) 271, 327
- начинательный (incoativo) 37, 151
- неведение (ignorancia) 146, 147, 150, 152, 156, 167, 172, 325
- нежесткий (laxo) 162
- незнание (nesciencia) 146, 147, 151, 156
- неоднозначность (ambigüidad) 141, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 166
- неопределенное (indefinido) 14, 15, 149, 160, 237
- несообразность (disconformidad) 196, 231, 247, 250
- несуразность (deformidad) 250
- О**
- область (ambito) 9, 11, 12, 13, 17, 20, 21, 38, 71, 72, 74, 79, 80, 95, 105, 150, 154, 161, 175, 178, 181, 210, 211, 214, 215, 238, 239, 271, 274, 310, 323
- обращающее постижение ( 309
- обращенность (reversi3n) 18, 22, 23, 24, 27, 29, 38, 47, 48, 50,

52, 54, 55, 61, 70, 84, 96, 103, 136, 214, 263, 307

опора (apoyo) 127, 145

опосредованный (mediato) 56, 165, 176, 177, 184, 254, 256

определенное множество (multiplicidad definida) 154, 155, 157

осадок (el precipitado) 240, 241

осмысленность (con sentido) 233

осуществленность (cumplimiento) 250, 257, 325

отвращающее постижение (in-telección aversiva) 308

отвращающий (aversivo) 308

отвращение (aversión) 308, 309

отклонение (desviación) 236, 237

открытость (apertura) 8, 17, 19, 22, 23, 27, 36, 44, 50, 55, 271, 272, 273, 274, 275, 310

отмежеванное множество (multiplicidad acotada) 154, 157

отмежевывать (acotar) 153, 155

отмененный зачин (apuntar derogado) 151, 152

отрицаемое (lo negado) 302, 304, 305

отстранение (suspensión) 61, 63, 64

очевидностное требование реального (exigencia evidencial de lo real) 96

очевидность (evidencia) 111, 132, 171, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 253, 256, 257, 319, 325

## П

перевес (preponderancia) 157, 159, 160, 161, 166

перцепт (percepto) 74, 75, 76, 77, 78, 82, 84, 101, 102, 117, 120, 126, 130, 135, 182, 194, 220, 246, 300, 306, 324

перцептивный (perceptual) 16, 76, 77

плавающая терминальная точка (punto libre terminal) 65

победа (vencimiento) 159, 167

подлинность (autenticidad) 245, 246, 247, 248, 250, 257, 260, 264, 325

подступ (enfoque) 221, 232, 262, 268

показаться (aparecer) 227

показывание (el aparecer) 228

полнота (plenitud) 26, 148, 192, 264, 307

правильность (rectitud) 222, 223, 230, 231

правомочие (fuero) 211, 219, 280, 298

пребывание (estado, el estar) 6, 18, 24, 30, 45, 46, 52, 55, 64, 71, 74, 92, 96, 127, 159, 190, 191, 209, 211, 238, 252, 287, 288, 290, 291, 295, 296, 298, 314

пребывать, бытийствуя («estar siendo») 189, 282, 283, 284, 290, 291, 294, 296, 314, 315, 317, 320

пребывать напряженным в (estar tenso en) 52

предчувствие (barrunto) 152, 153, 156, 157, 167, 325

приближение (aproximación) 156, 157, 199, 262, 265, 266, 268, 326

привнесение (aporte) 143, 177, 308, 324

придание подлинности (autenticación) 257

приемлемость (plausibilidad) 162, 163, 167, 325

принудительный (constrictivo) 188, 189, 199

принуждение (constricción) 188, 285

проблеск (vislumbre) 152, 153, 156, 167

промежуточное звено (intermediario) 212, 216

пространственность (espacialidad) 26, 38

противное смыслу (contrasentido) 232, 233

протяженность (espaciosidad) 20, 25

путевой (vial) 235

**Р**

распознавание (discernimiento) 95, 97, 200

растяжение (distensión) 93, 95, 96, 263, 319, 320, 321, 323

расщепление, раздвоение (desdoblamiento) 43, 62, 63, 70, 82, 172, 180, 229, 306, 310

ретракция (retracción) 64, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 83, 84, 85, 93, 117, 135, 169, 172, 220, 241, 244, 259, 299, 324

рефлексия (reflexión) 57

**С**

сбившийся с пути (desviado) 236

связанное единство (unidad de conexión) 128, 129, 132, 133, 135

связанность (conexión) 128, 129, 130, 131, 132, 134, 143, 277, 313

слитность (fusión) 42

случаться (acontecer) 256

смутность (confusión) 153, 156, 167, 236, 237

смысловое неравенство (disparidad) 231, 232, 239

смысловое равенство (paridad) 231, 232, 239

событие (el acontecer) 212, 241, 242, 243, 244, 256, 259, 260, 268

совпадаемость (coincidencialidad) 211, 219

совпадение (coincidencia ) 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 238, 240, 242, 244, 245, 247, 249, 252, 259, 264, 268, 280, 325

соединять в союз (coligar) 279

сообразность (conformidad) 245, 247, 248, 249, 250, 251, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 274, 284, 325, 326

сообразование (conformación) 260

сопряженное единство (unidad conectiva) 277, 278, 279

союзное соединение (coligación) 279

союзный (coligente) 280  
 статичный (quiescente) 45, 46, 185  
 стертость (borroso) 152, 153, 167  
 стесненный (estricto) 188, 201

**Т**

твердость (firmeza) 142, 166, 167, 325  
 теперь-бытие («ser-ahora») 320  
 терминальный (terminal) 65, 66, 67, 69  
 то, что показалось (apariencia) 247  
 толкание со стороны реального (impelencia de lo real) 50  
 точность (exactitud) 187, 188, 199, 201, 248, 265  
 тяжесть (gravidad) 158, 159, 167  
 тянущий (tensivo) 51

**У**

убежденность (convicción) 159, 167  
 удерживание, ретенция (retención, retenimiento) 46, 47, 50, 94, 155, 172, 174, 175, 220  
 уже-бытие («ser-ya») 320  
 умный мир (mundo intelectual) 299, 300, 301, 302, 310, 316  
 утверждение (afirmación) 38, 66, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 102, 108, 109, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 135, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 152, 153, 155,

156, 157, 158, 159, 162, 163, 166, 167, 168, 170, 172, 176, 178, 179, 181, 182, 183, 187, 194, 202, 204, 205, 206, 209, 210, 212, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 248, 249, 251, 253, 256, 257, 262, 268, 270, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 295, 297, 299, 301, 302, 303, 305, 308, 309, 312, 318, 319, 321, 323, 325

**Ф**

фазовый динамизм (dinamismo fásico) 241, 260  
 фактическая истина (verdad factica) 255  
 фактуальная истина (verdad factual) 255  
 фиктум (ficto) 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 101, 102, 117, 120, 126, 130, 135, 182, 194, 220, 246, 300, 306, 307, 324  
 фикция (ficción) 76, 77, 101

**Ч**

чающий (expectante) 53, 78, 138, 139, 150, 165  
 чаяние (expectación) 53, 54, 83, 138, 139, 141, 142, 143, 147, 150, 157, 162, 167  
 что («que») 78, 79, 80, 81, 82, 169

**Э**

экспрессия (expresión) 161, 280, 294, 295, 298, 317, 320

---

это («esto») 74, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 117, 128, 169

явность (obviedad) 161, 162, 163, 166

**Я**

явленность (comparecencia) 6, 43, 163

**І**

intentum 50, 51, 52, 88, 96, 124, 132, 135, 136, 170, 205, 263

BIBLIOTHECA IGNATIANA  
БОГОСЛОВИЕ, ДУХОВНОСТЬ, НАУКА

**Хавьер Субири**

**Чувствующий**

**ИНТЕЛЛЕКТ**

Часть II: Интеллект и логос

Корректор: *И. Карезина*

Верстка: *С. Хос*

Издание Института философии, теологии и истории  
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

тел.: 8 (499) 261-01-46

e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Тираж 1100 экз.