

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 III: ИНТЕЛЛЕКТ И РАЗУМ



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 Маришаль (S.J.)

Николай Мусхелишвили

Дмитрий Спивак

Хавьер Субири

Чувствующий интеллект. *Часть III: Интеллект и разум* / Пер. с испанского Г.В. Вдовиной. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. – 288 с.

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

«Интеллект и разум» – третья, заключительная часть трилогии испанского философа Хавьера Субири «Чувствующий интеллект». Тема этой последней части – разум как фундаментальный модус постижения, реализуемый в форме познания. По убеждению Субири, классическая европейская философия основывается на двух базовых отождествлениях: отождествлении постижения с познанием и познания с наукой. Субири опровергает оба тождества и разрабатывает свою концепцию познания как рационального постижения, которое вписывается в неизмеримо более широкое понятие чувствующего интеллекта. В этой концепции разум понимается как постижение глубинной реальности вещей, которая, будучи взята как целое, образует мир.

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

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

© Г.В. Вдовина, перевод, 2008

ISBN 978-5-94242-039-0

Содержание

<i>Глава первая.</i> Введение	5
Раздел I. Ход постижения как таковой.....	8
<i>Глава вторая.</i> Что такое ход	9
<i>Глава третья.</i> Ход как постижение	15
§ 1. Деятельность постижения как таковая: мышление	16
I. Что такое деятельность	16
II. Что такое «мыслящая» деятельность.....	18
§ 2. Мыслящая деятельность как постижение: разум.....	26
I. Что такое разум.....	27
1. Разум как мой разум	28
2. Разум как резон вещей.....	53
3. Единство разума.....	58
II. Рождение разума	63
III. Разум и реальность	71
1. «Проблема» разума	71
2. Опора хода разума.....	77
3. Область рационального постижения	79
4. Собственный характер умного поиска.....	81
<i>Глава четвертая.</i> Формальный объект рациональной деятельности	108
§ 1. Формальный характер объекта разума	111
§ 2. Единство возможностей как детерминанта постижения реального.....	114
§ 3. Детерминирующая функция реального в разуме.....	117

Раздел II. Структура рационального постижения: познание	125
<i>Глава пятая. Что такое познание</i>	126
<i>Глава шестая. Формальная структура познания</i>	135
§ 1. Объектность.....	137
I. Что такое объектность.....	138
<i>Приложение. Проблема категорий</i>	148
II. Трансформация полевой вещи в реальный объект	158
§ 2. Метод	161
I. Что такое метод	162
II. Структура метода	167
1. Система референции	167
2. Формальный термин ищущей деятельности	173
3. Метод как опыт	178
§ 3. Рациональная истина	208
I. Истина разума	209
II. Сущность истины во встрече.....	212
III. Внутренний характер рациональной истины.....	237
 Общее заключение: единство постижения	260
<i>Глава седьмая. Проблема единства постижения</i>	261
<i>Глава восьмая. Формальная структура единства</i> <i>чувствующего постижения</i>	264
§ 1. Модальное единство акта.....	265
§ 2. Модальное единство постижения.....	275
§ 3. Единство постижения как умное состояние	278
 Указатель	285

Глава первая

Введение

В первой части этой книги мы проанализировали, что такое постижение. Постигание — это чистая актуализация реального в чувствующем интеллекте. Реальность есть формальность схваченного во впечатлении, то есть формальность, данная во впечатлении реальности. То, что мы в ней постигаем, и есть *реальное*.

Впечатление реальности трансцендентально открыто. Реальность открыта в самой себе, поскольку она есть реальность. И в силу этого все реальное, соответственно, тоже открыто.

Прежде всего, реальность открыта во впечатлении навстречу собственной реальности вещи. Любая реальная вещь есть *ее реальность*. Когда мы схватываем нечто реальное лишь постольку, поскольку оно есть своя реальность, такое умное схватывание будет *первичным схватыванием* реального. Чтобы не перегружать высказывание, я буду называть эту «свою реальность» просто «реальной»: ее анализу была посвящена первая часть книги.

Кроме того, реальное открыто во впечатлении навстречу реальности других реальных вещей, почувствованных в том же впечатлении реальности. Любая реальная вещь чувствуется в ее отношении к другим реальным вещам, которые тоже чувствуются или, по крайней мере, могут быть почувствованы. Чувствующее постижение одних почувствованных реальных вещей среди других почувствованных вещей есть *логос*. Логос — это постижение того, чем *в реальности* является реальное, уже схваченное, как реальное, в первичном схватывании. Отнюдь не одно и то же — постигать, что нечто реально, и постигать, чем это реальное является в реальности. Мы проанализировали структуру такого постижения во второй части книги.

Но впечатление реальности трансцендентально открыто не только любой реальной вещи и не только другим реальным вещам, почувствованным в том же впечатлении; оно также трансцендентально открыто любой другой реальности, почувствованной или нет. В самом деле, во впечатлении реальности мы схватываем не только то, что вот этот цвет реален, что он есть его реальность (часть первая книги), и не только то, что он есть в реальности в отношении, например, к другим цветам или к другим качествам, — скажем, что этот цвет в реальности красен (вторая часть книги). Мы также схватываем, что этот красный цвет реален в отношении к простой и чистой реальности: например, что он представляет собой фотон или электромагнитную волну. Стало быть, впечатление реальности есть также впечатление чистой и простой реальности. Другими словами, мы схватываем во впечатлении не только то, что вещь *реальна*, и не только то, что эта реальная вещь есть *в реальности*, но и то, что эта вещь просто и чисто реальна *в самой реальности*. Совсем не одно и то же — постигать, что нечто есть в реальности, и что нечто есть в самой реальности. Ибо, как мы увидим, то, что нечто есть в самой реальности, может быть не похожем на то, чем оно в реальности является во впечатлении. Таков третий модус постижения: постижение того, что вещь есть в самой реальности. Это и будет темой третьей части книги. Такое постижение есть нечто большее, чем логос: оно есть разум.

Разум опирается на первичное схватывание и на все утвердительные постижения, которые чувствующе мыслятся логосом. Это могло бы навести на мысль, что разум есть комбинация утверждений, то есть рассуждение. Но нет ничего более далекого от истины. Разум не есть рассуждение. В самом деле, логос и разум сущностно различны. Конечно, оба они представляют собой движение от реальной вещи. Но в логосе это движение направлено от одной реальной вещи к другой, тогда как в разуме речь идет о движении от реальной вещи к простой и чистой реальности. Стало быть, перед нами два сущностно различных движения. Движение разума я называю *ходом*: это ход от реальной вещи к простой и чистой реальности. Всякий ход есть движение, но не всякое движение есть ход.

Этот ход представляет собой не процесс, а структурный момент постижения. Ход — это не разновидность «пускания в ход». Это не ход к постижению реального как такового. Никто не «принимается» (если можно так выразиться) постигать реальность посредством разума. Речь идет о структурном моменте. Разумеется, это не структурный момент постижения как такового, то есть не структурный момент постижения, взятого с формальной точки зрения: ни первичное схватывание, ни логос не являются ходом, хотя являются постижениями. Но это не означает, что ход — своего рода добавка к указанным предшествующим структурам, как если бы он был «употреблением» (произвольным или необходимым) постижения. Это именно модализация постижения: модализация структурного свойства, определяемая в постижении самим впечатлением реальности. Такая модальная детерминация структурно опирается на две модальности: простого первичного схватывания и логоса. Только при том допущении, что мы уже постигли во впечатлении, что нечто реально, и постигли, чем это реальное является в реальности, — только при допущении этих двух моментов постижения оказывается детерминированным момент умного хода в самой реальности: хода, который и есть разум. Постигание по самому своему структурному характеру должно совершать ход; вернее сказать, оно уже находится в ходу, уже определено самой структурой реальности, данной в первичном схватывании и в логосе.

Именно это мы должны теперь рассмотреть. Указанный структурный момент ставит перед нами две группы проблем. Во-первых, это проблемы, касающиеся самого характера хода разума как такового. Во-вторых, это проблемы, касающиеся формальной структуры этого нового модуса постижения, каковым является *познание*. Мы рассмотрим эти проблемы в двух разделах:

Раздел 1: сам ход постижения.

Раздел 2: формальная структура постижения согласно разуму: формальная структура познания.

РАЗДЕЛ I

Ход постижения как таковой

Мы только что указали на то, что это не процесс, а структурный ход, основанный на других структурных моментах постижения. Но это не более чем смутное указание, к тому же указание негативное: оно ничего не говорит о том, чем является ход, а говорит лишь о том, чем он не является. Необходимо углубиться в проблему хода с позитивной стороны. Очевидно, что это умный ход, то есть ход составляет момент самого постижения. В нем мы постигаем, ходя, и ходим, постигая. Стало быть, это не просто «ход постижения», но «модус постижения»: то, что я называю умным ходом. Будучи умным, он представляет собой модус актуализации реального. И это — самое главное.

Итак, мы должны рассмотреть три проблемы: что такое ход постижения как ход; что такое ход постижения как постижение; каков формальный объект этого умного хода. Другими словами,

Глава 2. Что такое ход.

Глава 3. Ход как постижение.

Глава 4. Формальный объект умного хода.

Глава вторая Что такое ход

Так как речь идет о структурном моменте постижения, необходимо вернуться к самым корням вопроса, даже рискуя повторить некоторые уже рассмотренные положения. Постигание чувствующе схватывает вещи в их формальности реальности. И эта формальность, почувствованная во впечатлении, внутренне и конститутивно *открыта* как реальность. Для каждой вещи быть реальной означает не просто «наличествовать», быть опоясанной и ограниченной собственными метами; но означает, что, как реальность, она формально и точно состоит в позитивной открытости чему-то такому, что формально не есть сама вещь. Такая открытость — замечу мимоходом — заключается отнюдь не в том, что в другом проблемном контексте я имел обыкновение называть открытой сущностью, в отличие от сущности закрытой. Там различие касалось структуры реального, тогда как в нашей нынешней проблеме открытость касается самого характера реальности. В этом смысле даже закрытые сущности, взятые в качестве реальности, будут открытыми.

В силу этого формальность реальности, помимо индивидуального момента, включает в себе момент открытости навстречу чему-то большему, чем реальность в смысле индивидуальности. Другими словами, вещь, будучи реальной, некоторым образом превосходит сама себя. Открытый характер формальности реальности служит основанием ее *избыточности*. Любая вещь, будучи реальной, есть то, что она есть; если же рассматривать ее соответственно *ее собственной реальности*, она некоторым образом оказывается больше себя самой.

Так вот, именно в силу этой избыточности реальность каждой реальной вещи обладает, как реальность, соответственным характером. *Соответственность* реальности опирается на ее избыточность. Все реальное, как таковое, конститутивно является соответственным в своем собственном и формальном характере реальности. Открытость служит основанием избыточности, а избыточность служит основанием ответственности. Я буду поль-

зоваться здесь терминами «избыточность» и «соответственность» как синонимами, и даже буду говорить о соответственной избыточности и об избыточной ответственности.

То, что я собираюсь сказать об этой соответственной избыточности, относится также к каждой реальной вещи, взятой в ее реальности; но в контексте нашей нынешней проблемы я в первую очередь буду иметь в виду другие аспекты схватывания.

Первый аспект — полевой. Реальность открыта в самой себе и из самой себя навстречу другим реальным вещам, почувствованным или могущим быть почувствованными в том же самом впечатлении реальности. Другими словами, в соответственной избыточности открытость определяет поле реальности. Поле — не что-то вроде океана, в который погружены вещи; оно не есть главным образом нечто такое, что охватывает реальные вещи. Поле есть то, что каждая реальная вещь открывает из самой себя своей собственной реальностью. Только благодаря этой открытости поле представляет собой нечто избыточное и соответственное. Только потому, что поле «наличествует», оно может «охватывать» почувствованные вещи. Но это наличествующее поле, или, лучше сказать, это наличие поля имеется благодаря открытости каждой реальной вещи *из ее собственной реальности*. Таким образом, даже если бы существовала только одна-единственная вещь, эта вещь уже открывала бы поле. Имеет смысл повторить эту мысль, уже прослеженную во второй части книги, чтобы должным образом сфокусировать проблему, составляющую предмет части третьей.

Но формальность реальности открыта, кроме того, постольку, поскольку она есть формальность чистой и простой реальности. Этот аспект, согласно которому каждая реальная вещь открывает область простой и чистой реальности, есть то, чем конституируется *мир*. Мир — это не совокупность всех реальных вещей (такой совокупностью был бы *космос*) и не то, что имеют в виду, когда говорят, что каждый из нас живет в нашем мире. Мир — это простая и чистая реальность. Здесь я повторяю то, что только что сказал о поле: даже если бы имелась лишь одна-единственная реальная вещь, имелся бы и мир. Дело в том, что хотя вещей, вероятно, имеется множество — это еще нужно выяснить, — мир представ-

ляет собой единство всех реальных вещей, взятых в их характере простой и чистой реальности.

Реальные вещи, постигаемые в первичном схватывании и в полевом постижении, — не просто те или иные реальные вещи. Постигая их, я постигаю не только то, что они — те или иные. Постигая их как те или иные, я «заодно» постигаю и то, что они суть чистые реальности, чистая и простая реальность. Так вот, реальность как таковая конститутивно открыта, трансцендентально открыта. В силу этой открытости реальность представляет собой формальность, согласно которой реально только то, что открыто другим реальностям, более того, открыто реальности самого себя. Иными словами, любая реальность, как таковая, имеет конститутивно соотносительный характер.

В таком случае все реальные вещи, как просто и чисто реальные, обладают единством ответственности. Именно этим единством ответственности реального как реального конституируется мир. Реальность — не трансцендентальное *понятие*, не концепт, трансцендентально реализуемый в каждой из реальных вещей, а *реальный и физический* момент. Иначе говоря, трансцендентальность есть именно открытость реального как такового. А будучи взятой как единство ответственности, реальность есть мир.

Таким образом, нельзя смешивать мир и космос. В мире может быть множество κόσμοι, но есть только один мир. Мир — это трансцендентальная функция поля и всецелого космоса.

Итак, поле и мир не тождественны друг другу, но и не независимы друг от друга. Чувствуя постигая вот эту реальную вещь, я «заодно» чувствую постигаю и то, что она есть реальность, то есть постигаю, что эта вещь составляет момент просто и чисто реального. В поле мы уже постигаем мир. И наоборот, простая и чистая реальность, то есть мир, представляет собой, как я только что сказал, трансцендентальную функцию поля. В этом, и только в этом смысле можно говорить о том, что поле — это почувствованный мир. Потому, строго говоря, следует утверждать, что мир, как таковой, тоже чувствуется во впечатлении. Но впечатление реальности мира будет тем же самым, что и впечатление вот этой реальной вещи, почувствованной в поле или в себе самой, как та-

ковой. Тем не менее, поле и мир не тождественны, потому что поле всегда ограничено теми вещами, которые в нем имеются. Если совокупность имеющихся в поле реальных вещей увеличивается или уменьшается, то поле расширяется или сжимается. Напротив, мир всегда и сущностно открыт. Поэтому он не восприимчив к расширению или сжатию, но восприимчив к разной реализации ответственности, то есть к разному трансцендентальному богатству. Это трансцендентальное богатство есть то, что мы будем называть мирствованием (*mundificación*). Поле расширяется или сжимается, а мир мирствует. Мир открыт не только потому, что мы не знаем, какие вещи в нем имеются или могут иметься, но прежде всего потому, что ни одна вещь, сколь бы точно и детально она ни была конституирована, никогда не является реальностью «в самой себе», «как таковой».

Итак, в этом аспекте постигать реальную вещь означает постигать ее в открытости «к». Чего мы не постигаем и, может быть, никогда не сможем постигнуть, так это того, что может быть в реальности. Именно поэтому постижение вещи как мирской вещи — не просто движение среди вещей, но *ход* в неизведанное, а может быть, и в пустоту.

Теперь наша проблема — в том, чтобы определить понятие хода.

a) Прежде всего, повторяю, речь идет о ходе «от чего-то реального», то есть от действительного постижения. Такое постижение всегда представляет собой не просто первичное схватывание чего-то реального, но к тому же такое постижение, в котором нами уже было достигнуто — или, по крайней мере, мы попытались достигнуть, — чем это реальное является в реальности. То, от чего мы отправляемся, есть первичное схватывание реального плюс то, чем это реальное является в реальности, со всеми утверждениями, конституирующими это постижение. Стало быть, ход — это всегда ход от великого умного богатства реального.

b) Реальное открывает реальность из самого себя во впечатлении реальности: это — открывание момента реальности. Тем самым этот момент реальности автономизируется в другом измерении, помимо измерения индивидуальности. В такой автономии

зации присутствуют два аспекта. Первый — тот аспект этой реальности, согласно которому реальные вещи образуют поле: конститутивный момент, в котором движется логос. В этом движении логоса момент реальности выполняет предельно конкретную функцию: он служит *средой* постижения. Но автономизация момента реальности включает в себе и другой аспект. Впечатление реальности схватывает не только реальные вещи, но и тот факт, что любая реальная вещь есть простая и чистая реальность: это момент открытия не поля, но мира. Реальная вещь схватывается не сообразно тому, что она есть «в реальности», а сообразно тому, что она пребывает в «самой реальности». Здесь мы движемся от реальных вещей и от поля реальных вещей к миру: это и есть ход. В такой открытости реальность автономизируется: она не только служит *средой*, но и представляет собой нечто постигаемое в самом себе. При этом реальность выполняет другую функцию, тоже в высшей степени конкретную: она служит *мерой* того, чем является в мире постигаемая реальность. В самом деле, поскольку мы отправляемся от уже реальных вещей и от того, что они суть в реальности, постольку в этих постижениях, от которых мы начинаем ход, уже обретено более или менее выраженное постижение того, что такое бытие *реальным*. Безусловно, это бытие-*реальным* принадлежит вещам, которые включены в поле и поэтому охватываются им. Но такое бытие-*реальным*, как «реальное», выбухает из реальных вещей. Отсюда следует, что в предварительном постижении этих вещей мы уже некоторым образом постигли, что такое быть реальным. И тогда реальность будет уже не просто средой постижения, но мерой того, чему предстоит быть постигнутым в открытости, постигнутым в качестве просто и чисто реального. Поскольку эта открытость реального как реального есть мир, оказывается, что в последнем счете само поле при ближайшем рассмотрении превращается в меру того, чему предстоит быть постигнутым в открытом мире: в меру того, что есть вещь в самой реальности. Совершать ход в этом открытом мире означает двигаться в «формальном», а не в «предварительном» определении того, что такое быть реальным. Так как мир формально есть открытый мир реальности, постигнутые в поле реальные вещи стремятся детерминировать ход постижения того, что такое вещи в самой реальности.

с) Тогда ход будет движением, которое приводит нас не от одних реальных вещей к другим, а от поля всех реальных вещей к миру простой и чистой реальности. Термин этого «к», взятого в его новой функции, обладает, как мы увидим, комплексным характером. С одной стороны, это обращенность «к» другим реальным вещам вне поля; с этой стороны ход будет попыткой расширения поля реальности. Но, с другой стороны, постигая в поле реальности то, что представляют собой охваченные им реальные вещи, мы постигаем — быть может, не отдавая себе в этом отчета, — что значит быть просто и чисто реальным. Тогда ход будет ходом в мире, который открыт не только другим реальным вещам, подобным уже названным, но и другим возможным формам и модусам реальности как реальности. И это — самое важное и решающее.

В конечном счете, ход — не просто движение. Тем не менее, ход и движение обладают внутренним единством: это единство формально заключено в обращенности «к», присущей впечатлению реальности.

Различие между ходом и движением имеет совершенно конкретный характер. Умное движение логоса есть вполне определенное движение: *движение ретракции и утвердительно-обращения* внутри вещей поля. Но ход представляет собой иной тип движения — не внутри полевого реального, а к реальному по ту сторону всего, что принадлежит полю. Ход — это *поиск реальности*, это *intellectus quaerens* [ищущий интеллект]. Именно поэтому любой ход есть движение, но не любое движение есть ход, ибо не всякое умное движение представляет собой поиск реальности. Разумеется, никакое движение не случайно и не хаотично. Движение ретракции и утверждения имеет основанием актуализацию того, чем нечто уже реальное является в реальности среди других вещей поля, и взыскательно детерминируется такой актуализацией. Движение-ход обосновывается и детерминируется, *как мерой*, предварительным постижением простой и чистой реальности. В нем «утверждается» то, чем в мирской реальности является нечто, уже актуализированное в первичном и в полевом схватываниях. Поиск ведется внутри реальности «как таковой», по ту сторону почувствованных реальных вещей, сообразно мере реальности. Этот

радикальный поиск ведется в мире, который в себе самом открыт. Ход означает открытость неистощимому богатству и проблематичности реальности — не только в своих собственных метах, но также в формах и модусах реальности.

Итак, вот что такое ход: это поиск реальности. Но этот поиск имеет умный характер. И тогда мы спрашиваем себя не только о том, что такое умный ход как ход, но и о том, что в этом ходе является в собственном смысле умным.

Глава третья *Ход как постижение*

Что означает постигать в поиске? Вот наш конкретный вопрос. Постигание в поиске означает не пребывание в поисках постижения, а такой поиск, в котором мы постигаем, ища, и который есть само искание. Это ставит нас перед целым сонмом проблем. В самом деле, очевидно, что искание есть деятельность постижения, которая должна рассматриваться с двух точек зрения. Прежде всего, это *деятельность*, но не какая угодно, а *деятельность постижения*. Эта деятельность постижения, взятая как деятельность, есть то, что, на мой взгляд, называется *мышлением*. Но деятельность мышления должна рассматриваться также в самой структуре этого постижения, ибо этот акт постижения обладает собственной внутренней структурой, образует особый модус постижения, определяемый мыслящей деятельностью. В таком подходе постижение не только обладает деятельностным характером, но и представляет собой модус постижения. Деятельность определяется постижением, а постижение определяется деятельностью. Как модус постижения, мыслящая деятельность — уже не просто мышление, но нечто иное: *разум*. Разум — это умный характер мышления. Мышление и разум не тождественны, но и не независимы друг от друга: они представляют собой два аспекта одного и того же акта постижения в искании. Условимся говорить, что деятельность постижения, как определяемая модусом постижения,

обладает *умным характером*; но, взятая в качестве акта, порожденного деятельностью как таковой, она представляет собой *деятельность постижения*. Именно это я хотел сказать несколькими строками выше, когда говорил, что разум — это умный характер деятельности постижения, то есть мышления.

Таким образом, перед нами — две группы проблем, которые мы должны рассмотреть:

§ 1. Деятельность постижения в поиске, как таковая: мышление.

§ 2. Умный характер мыслящей деятельности: разум.

§ 1. Деятельность постижения как таковая: мышление

Искание, как было сказано, есть деятельность постижения. И чтобы понять это, нужно начать с прояснения понятия деятельности. Только после этого мы сможем сказать, в чем заключается собственно мыслящий характер этой деятельности. Таковы два пункта, на которых мы должны остановиться.

I. Что такое деятельность

Здесь я имею в виду понятие деятельности в целом. Чтобы прояснить его, необходимо обратиться к тем понятиям, о которых мы уже говорили с самого начала этой книги.

Деятельность — это, несомненно, разновидность действия. Но любое действие представляет собой действие некоей деятельности. Почему? Действие всегда и непременно есть действие выполняемое, какова бы ни была связь между действием и его исполнителем. Это само по себе уже составляет проблему, в которую нам здесь нет нужды углубляться. Само выполнение способно принимать по меньшей мере две разные формы, потому что действие, как действие выполняемое, имеет две стороны. С одной стороны, оно есть простое и чистое выполняемое действие, обладающее «своим» соответствующим актом. И тогда мы говорим, что исполнитель просто находится в действии: это — «пребывание в действии». Так, в действии видения, слышания, хождения, приема пищи, постижения, и т. д., формально производится соот-

ветствующий «акт». В силу совершения такого действия исполнитель (животное или человек) является действующим в том смысле, что он пребывает в действии. Но ситуация может быть и другой. Может случиться так, что исполнитель пребывает в действии, но не в таком действии, которое уже обладает всей полнотой своего акта, или формального содержания, а в таком, которое разворачивается как действительно заключенное в различных этапах. Тогда мы говорим не только, что некто «пребывает в действии», но и что он «пребывает в деятельности». Я сейчас поясню этот момент. Деятельность — не выполнение одного действия, не пребывание в действии, но пребывание в выполнении действий. *Деятельность есть действие*, пребывание в действовании. Деятельность — это не просто действие, но такое действие, которое, повторяю, состоит в том, чтобы пребывать в действовании, в более или менее непрерывном и продолжающемся развертывании. Действование соотносится здесь не с выполнением, как если бы действовать означало, что соответствующий акт выполняется, и т. д. Действование соотносится не с выполнением, а исключительно с исполнителем. Некто может пребывать длительно задействованным в одном и том же действии. Это еще не деятельность. Деятельность, несомненно, включает в себе нечто от действия, но это действие не обладает собственным актом безусловно, а представляет собой нечто, что ведет к акту — именно потому, что деятельность состоит в пребывании действующим. Но деятельность, заключающая в себе нечто от акта, сама по себе не есть действие вкупе с его актом. И вот такое действование, которое в одно и то же время, с определенной точки зрения, есть нечто большее, чем действие, и меньшее, чем действие (поскольку само по себе оно еще не обладает завершенным актом), — это странное действование, говорю я, и есть деятельность. В деятельности мы пребываем в таком действии, которое означает не просто производство действий, но их производство в действовании. Всякая деятельность подразумевает действие (коль скоро она ведет к действиям), но не всякое действие выполняется исполнителем, пребывающим в деятельности.

Следует решительно отбросить ту мысль, что высшая форма действования — это деятельность. Наоборот, деятельность — это

всего лишь разновидность действия; по сути дела, она представляет собой суррогат действия, взятого в его полноте. В самом деле, полнота состоит в *обладании* своим «актом», тогда как деятельность подчинена *достижению* этого акта. Так, пребывать видящим или пребывать движущимся — не деятельность, а просто действия, потому что в них исполнитель просто пребывает в действии. Напротив, бросать взгляд то в одну, то в другую сторону или находиться в двигательном возбуждении означает пребывать в деятельности. Стало быть, не одно и то же — пребывать в действии и пребывать в деятельности. Деятельность — это действие: нечто нацеленное на то единственное действие, которое только и обладает «актом», в двойном значении этого слова: быть «сделанным» и быть полнотой своего формального содержания. Именно это я называю «актом» в строгом смысле, а его характер — «актностью». Актность — не то же самое, что актуальность. Актностью я называю характер акта, актуальность же заключается, на мой взгляд, в предъявленности реального из самого себя, как реального. Постигание формально означает не актность, но актуализацию.

Итак, поиск есть деятельность постижения: то, что мы называем мыслящей деятельностью. Тогда мы спрашиваем себя: в чем состоит мыслящий характер этой деятельности?

II. Что такое «мыслящая» деятельность

Деятельность — не просто действие, а пребывание в действовании, нацеленном на собственное формальное содержание. Таким содержанием здесь будет постижение. Деятельность постижения есть то, что мы формально называем *мышлением*.

Разумеется, мышление — это не просто мышление того, чем являются вещи с, так сказать, теоретической точки зрения. Мышление имеется не только о реальности, свойственной тому, что мы называем вещами, но и, например, о том, что необходимо сделать, что предстоит сказать, и т. д. Это действительно так. Но и в этом случае то, о чем мы мыслим, есть то *да будет*, которое я собираюсь осуществить, или то *да будет*, которое я реально выскажу, когда начну говорить. В мышление всегда включен момент реальности, а значит, формальный момент постижения. И наоборот,

такое постижение есть постижение в деятельности, а не просто актуализация реального. Чтобы иметь простую актуализацию, не нужно мыслить, потому что простая актуализация — это просто постижение. Но мы мыслим — именно для того, чтобы обладать актуализацией. Постигание, которое уже представляет собой актуализацию, но *актуализацию на ходу*, в форме действия, — такое постижение, говорю я, и есть не что иное, как деятельность, именуемая *мышлением*. В мышлении мы движемся, постигая, движемся, актуализируя реальное, — но по способу мышления.

Характер мыслящей деятельности определяется реальным, которое открыто в себе самом, как реальном. Только потому, что реальное открыто, возможно и необходимо постигать его в открытости, то есть в мыслящей деятельности. В силу этого мыслящая деятельность включает в себе несколько особых моментов, которые сущностно важно выявить и строго осмыслить.

а) Прежде всего, мышление есть постижение, которое открыто самим реальным; иначе говоря, оно есть поиск чего-то потустороннего тому, что я уже постигаю в данный момент. Мыслить — значит всегда *мыслить по ту сторону*. Если бы это было не так, не было бы ни возможности, ни необходимости мыслить. Однако нужно подчеркнуть, что эта потусторонность есть потусторонность самого характера реальности. Речь идет не только о поиске других вещей: этим занимаются и животные, — а о поиске *реальных* вещей. Чем животные не занимаются, так это разысканием в самой реальности реального. И это разыскание проводится не только ради того, чтобы найти реальные вещи, но и ради того, чтобы найти в самих реальных вещах, уже постигнутых до мышления, то, что они суть в самой реальности. А это — форма «потусторонности». Мышление прежде всего есть «мышление в обращенности к» «реальному по ту сторону». Так вот, бросаются в глаза три направления обращенности «к», определяющие ход к потусторонности. Потусторонность — это, во-первых, то, что лежит вне поля реальности. Мыслить — это прежде всего идти, постигая в данном направлении то, что лежит за пределами схватываемых вещей. В таком направлении мышление представляет собой деятельность, «обращенную вовне». Во-вторых, можно говорить о

движении к реальному как о простом опознавании, а от него — к тому, что в нем опознается, помечается: тогда потустороннее будет «обращенностью к помечающему». В-третьих, можно идти от того, что уже схвачено как реальное, к тому, чем это реальное является внутри, как реальность: это будет ход от *эйдоса* к *Идее*, как сказал бы Платон. Здесь потустороннее представляет собой «обращенность вовнутрь». Само «внутри» есть модус «потусторонности» по линии реальности. Сказанное ни в коей мере, даже отдаленно, не составляет полного перечня изначальных форм потусторонности; к тому же мы, вероятно, не всегда знаем, к какой потусторонности нас может нацеливать и направлять реальное. Я только хотел выделить некоторые из особо и непосредственно важных направлений.

b) Мы сказали, что в деятельности мышление постигает реальность «по ту сторону». Именно потому, что мышление постигает в открытости, оно представляет собой начинательное постижение. Речь идет о *начинательности*, свойственной мыслящему постижению. Это свойство имеет не чисто концептуальный характер, но решительным образом затрагивает сам ход постижения как такового. Любое мыслящее постижение, будучи начинательным постижением, открывает некий путь. Я еще буду подобно говорить об этом. Теперь же достаточно обратить внимание на то, что есть пути, в действительности отклоняющиеся от реальности вещей. Потому что есть пути, которые изначально предстают как почти тождественные, различимые лишь в бесконечно малой степени: достаточно едва уловимой перестановки акцента на ту или другую сторону, чтобы переместиться с одного пути на другой. Именно это и совершает мышление. Тем не менее, эти различные пути, изначально столь близкие и поэтому могущие казаться тождественными, будучи продолжены, способны приводить к совершенно разным и даже бесконечно несовместимым постижениям. Едва осязаемое колебание в начале способно приводить к сущностно различным реальностям и модусам реальности. Дело в том, что мышление имеет конститутивно начинательный характер. Любая мысль — это всегда не только и не просто пункт прибытия, но также, внутренним и конститутивным образом, пункт отправления.

Постигаемое в мышлении, конечно, есть нечто постигаемое, но и начинательно открытое по ту сторону самого себя.

с) Мышление не только открыто в начинательной форме по ту сторону постигаемого, но и представляет собой *постижение*, *активированное* реальностью, поскольку она открыта. Каким образом? Постижение есть чистая актуализация реального; поэтому само постигаемое реальное дано в качестве реальности: оно есть данное. Что такое это данное? Данное — это прежде всего «данное-чего», то есть данное реальности. Это не означает, что данное есть нечто такое, что дается нам реальностью по ту сторону данного; данное означает саму реальность, которая дана. Быть «данным-чего», то есть реальности, означает быть «данной реальностью» как реальностью. Рационализм во всех его формах (и в этом пункте Кант заимствует идеи Лейбница) всегда считал, что быть данным означает быть «данным-для» некоторой проблемы, а стало быть, заданным для мышления. Такова идея Когена: данное (*das Gegebene*) есть заданное (*das Aufgegebene*). Постижение для Когена формально есть мышление и, как таковое, чистая задача. Но это невозможно. Разумеется, то, что мы постигаем о реальности, есть данное для некоторой проблемы, которая встает перед нами в процессе мышления. Но это не самое главное в нашем вопросе — ни в отношении идеи «данного», ни в отношении идеи «данного-для»: ведь для того, чтобы быть «данным-для», данное должно для начала быть, прежде всего, «данным-чего», то есть реальности. В противном случае о проблеме не могло бы идти речи. Стало быть, реальное есть «данное-чего», то есть реальности, и «данное-для» мышления. Что представляет собой это «и»? Другими словами, каково внутреннее единство этих двух форм данного? Это не чисто присоединительное единство: дело обстоит не так, как если бы данное было «данным-чего» и *вдобавок* «данным-для». Дело обстоит так, что оно является «данным-для» в точном и формальном смысле именно потому, что является «данным-чего». Почему это так? Потому, что данное реальности дает нам реальность как реальность в ее внутренней и формальной открытости. Поэтому оказывается, что «данное-чего» есть *eo ipso* «данное-для» по ту сторону данного. Отсюда очевидно, что рационализм не

только оставил без внимания «данное-чего», но также имел ложное представление о «данном-для», потому что полагал, что то, для чего данное дано и что конституирует его в качестве «данного-для», есть соотносительность с мышлением. Так вот, это ложно. «Данное-для» есть момент актуальности реального в его открытости «по ту сторону». «Данное-для» дано как открытое в мире. Прежде всего, данное есть не заданное для проблемы, а данное «потустороннего». Поэтому рационализм заблуждается вдвойне: во-первых, потому что он пренебрег «данным-чего»; во-вторых, потому что он истолковал «данное-для» как заданное для некоей проблемы, тогда как «данное-для» в первую очередь есть не форма постижения реального, а форма актуализации поля в его открытой потусторонности. Только потому, что «данное-для» есть момент полевой реальности по ту сторону, — только поэтому оно может быть заданным для некоторой проблемы. Открытость реальности, поскольку она чисто актуализирована в постижении, есть внутреннее и радикальное единство двух форм данного: «данного-чего» и «данного-для». Обыденный язык выражает это внутреннее единство бытия данного в выражении, которое не только удачно само по себе, но и, будучи взятым в строго формальном смысле, выявляет унитарную структуру двух форм данного: *вещи дают о чем поразмыслить*. Реальное не только *дается* в постижении, но и *дает* о чем поразмыслить. Стало быть, это «дать» образует радикальное единство двух форм данного в реальном. И это «дать о чем поразмыслить» есть не что иное, как постижение в мыслящей деятельности. Мыслящая деятельность не только в начинательной форме открыта потустороннему, но и конституирована в качестве именно такой деятельности самим предварительно постигнутым реальным. С этой точки зрения мыслящая деятельность включает в себе сущностно важные аспекты, которые необходимо рассмотреть подробно.

с-1) То, что именно вещи дают нам о чем поразмыслить, прежде всего означает, что постижение формально конституируется отнюдь не бытием в качестве деятельности. В самом себе, как таковом, постижение не есть деятельность. Разумеется, постижение может находиться в деятельности, но оно не «есть» деятельность, а кроме того, деятельность по отношению к постижению

вторична. Первичное постижение реального, взятое в двух его аспектах — бытия «реальным» и бытия «в реальности», не есть деятельность. Утверждение — не деятельность, а чистое движение; к тому же не всякое движение будет движением в деятельности. Утверждение — не деятельность, а движение. Движение становится деятельностью только тогда, когда первичное постижение, в силу того, что уже постигнуто как реальное, оказывается *активированным самим постигнутым*. Оно становится деятельностью именно потому, что постигнутое есть реальность, которая, в качестве реальности, открыта. Быть в действии постижения через видение не значит пребывать в деятельности, но может стать пребыванием в деятельности в силу самого видящего постижения. Итак, мышление не есть нечто первичное; оно вторично по отношению к первичному постижению. Первичным, в том числе хронологически первичным, будет постижение.

с-2) В силу этого мыслящая деятельность не только не первична, но и не проистекает из себя самой. Было принято говорить (как это имеет место у Лейбница и Канта), что, в отличие от чувственности, которая чисто рецептивна, мышление — это спонтанная деятельность: мышление есть спонтанность. Но это ложно вдвойне.

Прежде всего, ложно потому, что даже человеческая чувственность — не чистая рецептивность, не чистое восприятие аффекций, но физическое представление данного во впечатлении как реального, — другими словами, она есть инаковость, умная чувственность. Но сейчас для нас важно не это. Сейчас важно подчеркнуть, что мышление не есть деятельность, которая спонтанно проистекает из себя самой. Не есть именно потому, что интеллект конституируется в деятельности только вследствие той данности, какой является открытая реальность. Сами вещи дают о чем поразмыслить, и, стало быть, именно они не только побуждают к деятельности, но и определяют деятельный характер самого постижения. Мы интеллектуально деятельны, потому что активированы для этого вещами. Это не означает, что такая деятельность сама по себе не обладает специфическим характером (позже мы в этом убедимся), что могло бы легко привести к ошибочному предположению о том, что мышление — это спонтанная деятель-

ность. Истина, однако, в том, что она не спонтанна: это нас делает некоторым образом спонтанными первичное постижение, а значит, само реальное. В самом деле, дать о чем поразмыслить есть нечто данное реальными вещами; но то, что нам дают реальные вещи, есть именно «необходимость поразмыслить». Будучи взятым в первом аспекте, мышление не спонтанно, однако во втором аспекте может выглядеть в некотором смысле спонтанным. Без вещей нет мышления; но то, что имеется при наличии уже постигнутых вещей, есть именно та специфическая деятельность, которая называется «поразмыслить». Можно сказать, что мышление происходит от реальных вещей через то «поразмыслить», которое вещи нам «дают». Это и есть радикальный пункт, способный привести к ошибочному представлению о спонтанности.

с-3) Мыслящая деятельность — это постижение, активированное вещами, дающими о чем поразмыслить. Она составляет, как уже было сказано, внутреннюю необходимость нашего полевого постижения, ибо то, о чем вещи нам дают поразмыслить, есть открытость их реальности. Но этого недостаточно. Необходимо добавить, что сама эта открытость — не просто открытость мирского соответствия, но открытость как схваченная в поле. Если бы это было не так, не было бы никакой деятельности мышления. Простое мирское соответствие — это открытый характер реальности. Если бы постижение не было чувствующим, такая открытость постигалась бы, как принято говорить, интуитивным интеллектом — как простая мета реальности. В таком случае постижение не было бы мыслящим. Однако открытость нам дана чувствующим образом, то есть в поле, и значит, ее постижение — это постижение «транс-полевого», постижение «по ту сторону», то есть ход. Этот ход и есть мыслящая деятельность. Таким образом, возможность и необходимость мыслящей деятельности внутренне и формально определяются чувствующим постижением.

В конечном счете, мыслящая деятельность — не просто частный случай деятельности человеческого существа; другими словами, речь идет не о том, что человеческая реальность — это деятельность, и поэтому все человеческое, в том числе и мышление, подразумевает деятельность. Это ложно вдвойне. Ведь, во-первых, не всякое действие человеческого существа будет результа-

том деятельности: как мы видели, действие и деятельность — не одно и то же. Деятельность — это действие: нечто совсем иное, нежели реализация действия. Сама по себе жизнь человеческого существа — всего лишь действие: то действие, в котором человек реализует самого себя, как живое существо, в обладании самим собой. Но от этого такое действие еще не становится деятельностью. Оно станет ею лишь тогда, когда это действие будет задействовано. Так вот, это происходит многими и разнообразными способами, и в этом — вторая причина, по которой оказывается ложным представление о мыслящей деятельности как просто о частном случае предполагаемой деятельности вообще. Что же касается интеллекта, активатором его деятельности выступает само реальное как таковое: реальным пробуждается действие, поскольку реальное есть актуальность в чувствующем постижении, а стало быть, открыто. И такое действие, такая деятельность есть не что иное, как мышление. Как уже было сказано в первой части книги, жизнь вынуждает меня постигать, а интеллект, будучи чувствующим постижением, вынуждает меня жить, мысля. Поэтому мыслящей деятельности не только внутренне, но и формально свойственно постижение реальности. Так как постижение есть актуализация реальности, оказывается, что мышление представляет собой модус актуализации реальности. Мы мыслим не «о» реальности, но мыслим уже «в» реальности, то есть уже внутри нее самой, опираясь на то, что уже было положительным образом постигнуто относительно нее. Мышление — это постижение, которое не просто постигает реальное, но постигает его в поиске, начиная с предварительного постижения реальности и совершая ход в ней. Мышление как деятельность постижения, которое есть, *формально* заключает в себе то, что его активирует: реальность. Интеллект не просто активируется реальностью в той форме деятельности, каковой является мышление; но постижение реальности как реальности активизирующей составляет внутренний и формальный момент самой мыслящей активации. В силу этого мышление уже актуально и физически обладает в самом себе реальностью, в которой и сообразно которой протекает мышление. Это мы и должны рассмотреть.

§ 2. Мыслящая деятельность как постижение: разум

Мыслящая деятельность, мышление, имеет умный характер. Я уже сказал, что называю умным характером внутреннюю структуру, свойственную мыслящему постижению как таковому. В мыслящей деятельности мышление принимает умный характер, определяемый самим постижением. Так вот, в силу своего формально умного характера мышление конституирует разум. Разум — это умный характер мышления, и в этом смысле он есть мыслящее постижение реального. Мышление и разум — не что иное, как два аспекта одной и той же деятельности, но в качестве аспектов они формально различны: мышление осуществляется сообразно разуму, а постижение совершается в мыслящем разуме. Эти два аспекта не противостоят друг другу, как если бы некая субъективная ментальная деятельность (мышление) достигала реального (разум), которого была бы лишена прежде. Не так обстоит дело. Разумеется, я обладаю чисто психической мыслящей деятельностью, в силу которой могу, например, перебирать мысли. Но перебирать мысли не означает мыслить. Мышление — это всегда и непременно мышление о реальном и уже внутри реального. Мышление и постижение посредством мышления совершаются сообразно разуму. Стало быть, именно это мыслящее постижение реального и есть то, что должно называться разумом.

Таким образом, реальное, уже постигнутое прежде, вталкивает нас в постижение иного рода, в мыслящее постижение. Но это реальное, из которого мы исходим, — не просто отправной пункт, оставляемый за спиной, а сама *позитивная опора* нашего хода, наших поисков. Будучи взято в своем умном характере, мыслящее постижение есть разум, то есть — сущностно и конститутивно — ход, совершаемый во внутренней опоре. Это опора, в которой мы уже постигли реальное. И теперь разум, совершая свой умный ход, должен постепенно и осторожно вновь актуализировать реальное, взвешивая каждый из своих шагов. Именно поэтому такая деятельность называется мышлением [pensar], что этимологически связано со взвешиванием [pesar]. Мышление имеет умный характер взвешивания реального «в» самой реальности, чтобы продвигаться «к» реальному внутри нее. Мыслить — значит умно

взвешивать. И этот умный вес реальности есть не что иное, как разум, резон. Так, мы говорим о «весомых резонах». Стало быть, реальность, которой должен достигнуть разум, не является *голой реальностью*: она была постигнута еще в первичном схватывании, а также во всех позднейших полевых утверждениях. Реальность, которой должен достигнуть разум, есть *взвешенная реальность*. Что же тогда представляет собой это предварительное утверждение в реальном? Чтобы ответить, мы должны рассмотреть три важных вопроса:

1. Что такое разум.
2. Рождение разума.
3. Разум и реальность.

1. Что такое разум

Мы только что сказали: разум — это мыслящее постижение реального. Но это всего лишь общее высказывание. Чтобы конкретизировать его, нужно прояснить мыслящее постижение в двух его существенных аспектах. В самом деле, такое постижение прежде всего представляет собой *мое* постижение. В этом нет ни малейшего сомнения. Разум — это прежде всего мой разум. Но, с другой стороны, неоспоримо, что разум — это разумение самих *реальных вещей*. Поэтому если мы хотим прояснить, что такое разум, мы должны последовательно рассмотреть, что такое разум как мое постижение и что такое разум как разумение вещей. Только таким образом мы достигнем единства в понимании того, что такое разум.

1. Разум как мой разум

«Мой» не означат здесь, естественно, ничего субъективного; не означает и того, что разум есть просто моя деятельность: деятельность, именуемая мышлением. Ведь мышление формально представляет собой саму деятельность *постижения*, тогда как разум (в том числе мой разум) есть *умный характер* самого постижения. Это формальный характер постижения, осуществляемого в мыслящем постижении. Стало быть, разум означает просто модус постижения, а значит, нечто такое, что соотносится с самим постижением

как таковым. Говорить о моем разуме означает просто говорить о том, что разум есть нечто модально соотносимое с постижением.

Разум как модус постижения заключает в себе три сущностных момента: это глубинное постижение, постижение как мера, постижение в поиске.

Первый момент. — Мыслящее постижение есть постижение чего-либо «по ту сторону» поля реальности. Я уже сказал, что «по ту сторону» формально означает не просто другие вещи, пребывающие «вне» поля. «По ту сторону» — это также аспект или аспекты вещей, пребывающих в поле, хотя эти аспекты формально в поле не пребывают. Что представляет собой, с позитивной точки зрения, такое «по ту сторону»? Это сущностно важный вопрос. Мы мыслим «потустороннее» отнюдь не в силу произвольного каприза. Дело обстоит не так, как если бы внеполевые вещи или аспекты постигались «вдобавок» к постижению полевых вещей. Стало быть, дело обстоит не так, что имеется постижение *по сю сторону* поля и «вдобавок» другое постижение — *по ту сторону* поля. Напротив, мы именно потому, в точном и формальном смысле, мыслим реальность по ту сторону, что вещи, пребывающие в поле, суть *те самые* вещи, которые «дают о чем поразмыслить». И это дать о чем поразмыслить означает, с одной стороны, быть увлекаемыми к постижению потустороннего, а с другой стороны, быть увлекаемыми по ту сторону неумолимой силой постижения того, что является посюсторонним. Именно в этом состоит «дать о чем поразмыслить». Дать поразмыслить есть *почувствованная* умная необходимость, сообразно которой полевое отсылает к потустороннему. Потустороннее — это прежде всего сама обращенность «к», это любое «к» как момент впечатления реальности. Но обращенность «к» — не чисто добавочный момент. В самом деле, обращенность «к» есть модус почувствованной реальности как реальности. Отсюда следует, что реальное не просто отсылает к чему-то другому: оно отсылает к этому другому потому, что уже является реальным в этом «к», к которому нас отсылает. Другими словами, обращенность «к» как модус реальности принимает в таком случае, как мы уже видели во второй части книги, характер некоего «потому». Так что «потустороннее» — это не просто «дру-

гое», но другое, «потому» что оно по сю сторону есть то, что есть. В обращенности «к» мы имеем не «дедукцию», а само впечатление реальности как момент того, что пребывает по сю сторону. И этот характер есть физически почувствованное «потому». То, что пребывает вне поля, постигается для того, чтобы лучше постигнуть пребывающее в поле. Именно в этом позитивно и состоит «потустороннее»: быть чем-то, к чему нас влечет «посюстороннее», влечет в точном и формальном смысле: для того, чтобы мы лучше постигали само это «посюстороннее». Следовательно, речь идет о чем-то, что противоположно простому добавлению. В силу этого постигать потустороннее означает постигать то, что в своей глубине составляет посюстороннее. То, что дает нам о чем поразмыслить, есть то, что в своей глубине представляет собой постигнутое в поле. Эта глубина может быть внутренностью каждой вещи, а может быть также другими вещами, внешними по отношению к полю. Тем не менее, в обоих случаях постигнутое по ту сторону всегда постигается, в точном и формальном смысле, как то, без чего содержание посюстороннего не было бы той реальностью, каковой оно является. Речь идет о постижении в «потому». Именно в этом «потому» и заключается «глубинное». Идти по ту сторону означает идти в глубину реальных вещей. Эта постигаемая глубина и есть мое разумение вещей. Только постигнув эту глубину, я постигну реальные вещи в поле. Следовательно, глубина — это не какая-то неразличимая пропасть, а просто постижение того, чем в своей глубине является реальная вещь или вещи. Так, электромагнитная волна или фотон суть то, чем в своей глубине является цвет. Поэтому их постижение есть глубинное постижение цвета.

Итак, разум — это прежде всего *глубинное постижение реальности*. Только в качестве разумения цвета имеется постижение электромагнитной волны или фотона. Цвет, дающий нам о чем поразмыслить, есть то, что приводит нас к электромагнитной волне или фотону. Не будь этого «дать о чем поразмыслить», не было бы никакого постижения потустороннего; в лучшем случае имелось бы одно посюстороннее вслед за другим посюсторонним. Я имею в виду не только тот тип «потустороннего», о котором я говорил. Ведь потустороннее — не просто теоретическое понятие,

каковыми являются волна или фотон. Потустороннее может быть также тем, чем создается роман: он не создавался бы, если бы данное реальное не давало мне о чем поразмыслить. То же самое можно сказать о поэзии: поэт пишет, потому что вещи дают ему о чем поразмыслить; и то, что он таким образом о них мыслит, и есть его поэзия. Будет ли таким образом постигаемое теоретически концептуализированной реальностью, вымышленной реальностью или реальностью поэтической, это не меняет сути постижения как разума. Метафора — лишь один из типов моего разума вещей. То, что постигается по ту сторону, есть просто постижение того, о чем посюстороннее, будучи постигнутым, дает нам поразмыслить. Поэтому постижение потустороннего есть разумение: глубинное постижение реального. Но разум, мой разум, заключает в себе еще два сущностно важных конститутивных момента.

Второй момент. — Разум, повторяю, есть глубинное постижение реального; но такое постижение осуществляется в уже предварительно постигнутой посюсторонней реальности. Эта предварительно постигнутая реальность — не просто «среда» постижения, но нечто иное: «мера» постижения. Любая реальность есть реальность, конститутивно измеряемая в качестве реальной. Что это означает?

Любое реальное, как реальное, будет конститутивно соответственным. Эта ответственность есть мир. Мир — это единство ответственности реального как реального. Стало быть, любое реальное — именно потому, что оно реально, то есть по причине своей формальности реальности — в точном и формальном смысле есть мир. В силу этого такое мирское соответствие обращается, если можно так выразиться, на каждую реальную вещь совершенно определенным способом: каждая вещь предъясвляется нам тогда как форма и модус реальности, детерминированные сообразно соответственной формальности. Такая детерминация и есть мера. Следовательно, реальность — это не просто формальность, которой конституируется «само по себе», «в собственном смысле», но сама мера, сообразно которой каждая реальная вещь является реальной, «самой по себе». Мера — это не реляционное единство реальных вещей; наоборот, мера в каждой вещи есть следствие са-

мого соответствия вещи. Только потому, что реальность, как таковая, ответственна, — только поэтому ее формальность служит мерой ее собственной реальности. Реальное — это реальность, но измеряемая в своей реальности своей собственной формальностью реальности. Так вот, разум — это не только глубинное постижение реального, но и *постижение как мера глубинного реального*.

Это требует более тщательного анализа. Любое измерение опирается на «единицу измерения», которой оно измеряется. Что такое эта единица измерения? Что такое умная мера реального, с точки зрения этой единицы измерения? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо помнить о том, что мыслящее постижение, мой разум, опирается на то, что было предварительно постигнуто в поле. Только в возвратном движении к этому пункту предварительного постижения мы можем доискиваться, А) что такое единица измерения, и В) какова умная мера глубинного реального.

А) Мое мыслящее постижение, мой разум, постигает реальность не как среду, а как нечто уже позитивно постигнутое в предварительном полевом постижении. Это различие сущностно важно. Если угодно, разум постигает саму реальность не как свет (что означало бы постигать реальность как среду), а как источник света (что означает постигать реальность как меру). Такое постижение имеет особый характер: в самом деле, в нем достоверно постигается реальность сама по себе, однако не как еще одна вещь, а как нечто, что я буду называть «реальностью-фундаментом», или реальностью, фундаментирующей — и взятой в качестве фундаментирующей — мыслящее постижение. Я называю это *началом*. Постигание формальности есть реальность как источник света, как мера; это — постижение реальности как начала. В этом аспекте разум представляет собой *постижение глубинной реальности в ее начинательной мере*. Таким образом, мы все более сжимаем понятие разума как модуса постижения. Чтобы прояснить его, во-первых, скажем, что значит быть началом; во-вторых, мы должны будем выяснить, каково начало мыслящего постижения, то есть разума; в-третьих, нужно будет достаточно строго определить характер этого начинательного постижения.

а) Что значит быть началом, и каким образом нам дано начало?

Реальность как начало есть, очевидно, реальность как фундамент; и, стало быть, фундамент есть некое «потому». Итак, быть фундаментом означает всегда и непременно быть фундаментом чего-то другого, чего-то полевого: это означает, повторяю, быть неким «потому». Это другое, взятое в качестве фундированного, есть нечто, чему открыт так называемый фундамент: открытое «потому». И наоборот, фундамент тогда заключает в себе внутренний и формальный момент открытости. Именно потому, что это так, он является фундирующим: фундамент— это прежде всего фундирование. Но это еще не все. Потому что быть фундаментом означает фундировать совершенно конкретным и определенным способом; фундаментальность есть не что иное, как особый модус фундирования. Так вот, фундирующее является фундаментирующим, *a)* когда оно передает фундированному свой собственный характер реальности *из* самого себя (из фундирующего), и *b)* когда вследствие этой передачи фундированная реальность реализуется в точном и формальном смысле «потому», что ее фундирует реальность фундирующего, и фундирует ее *в* этой реальности. Фундамент переходит, фундаментируя, в фундированное. Фундирующее не просто фундировало реальное, но также внутренним и формальным образом пребывает фундаментирующим его. В таком случае фундированное становится реальным в форме фундаментальности. На мой взгляд, именно это означает, в формальном смысле, быть *началом*. Начало — это не просто начинание и не просто «то, откуда» (ὅθεν), как думал Аристотель, но то фундирующее, которое реализуется из себя самого, в себе самом и через себя самого в реальном как таковом. Начало является началом лишь потому, что оно пребывает внутренне «начинающим», то есть реализующимся в качестве начала.

Каким образом нам дано начало постижения? Когда то, что служит фундаментом, представляет собой сам характер реальности, то есть когда фундамент есть глубинная реальность, ее постижение, как уже было указано, весьма своеобразно. Реальность оказывается тогда не голой формальностью реальности: такую голую формальность мы уже имеем постигнутой в любом постижении, начиная с первичного схватывания реальности. Реальность оказывается тогда не голой *реальностью*, но *реальностью как фун-*

даментирующей. Каким образом эта реальность дана в качестве фундамента? Разумеется, это не реальность «как таковая», как если бы она была «предметом» (если мне будет позволено употребить это слово ради ясности). Начало не есть некая вещь, «скрытая» в начинаемом. Если бы это было так, то мы постигли бы этот «предмет», к которому «потом» добавлялось бы отношение — добавлялось бы, стало быть, как внеположное предмету: отношение фундаментирования другого предмета. Но это не так, потому что, когда мы говорим о реальности «как таковой», ее фундаментальность представляет собой ее внутренний, а не добавленный момент. В самом деле, реальность «как таковая» актуализирована и предъявлена здесь иначе, нежели реальности «как таковые», то есть не так, как *реальность-предмет*: она актуализирована и предъявлена в самой себе, в формальном смысле, как *реальность-фундамент*, — или, если угодно, как реальный фундамент. Это различие существенно важно. Фундамент есть реальность — но реальность, чей характер реальности заключается именно в реальном фундаментировании. В предмете реальное пребывает «положенным», но положенным в форме «пред»: предлежащего, или противоположащего тому, кто осуществляет схватывание, и его схватыванию. Здесь же реальность не «положена», но *пребывает*, «фундаментируя». Здесь реальность актуализируется не как *голая реальность* и не как *реальность-предмет*: она актуализируется по способу фундаментирования. Здесь реальность актуализируется как реальная, но модус ее актуализации есть «фундаментирование», а не «пребывание» — ни в себе, ни в «пред». Поэтому я называю ее *реальностью-фундаментом*. Это, повторяю, не отношение, добавленное к ее свойству быть реальной, а внутренний и формальный модус, каким она пребывает в качестве реальной. В предмете реальное актуализировано в форме «пред» — мы это еще увидим, — тогда как здесь реальность актуализирована сообразно особому модусу: реальному фундаментированию. Если угодно, речь идет о том, что реальное предъявляется не как нечто «просто пребывающее», но как «пребывающее, фундаментируя». Это реальность, которая схватывается начинательно, то есть *реальность-начало*. Модус ее актуализации — быть актуализированной в форме «потому», то есть по способу фундаментирования.

б) Если исходить из этого, будет ли реальность фундаментальным началом мыслящего постижения? Конечно, да. В самом деле, реальность схватывается как реальность, которая в качестве реальности конститутивно открыта. Если бы реальность не была открытой, не было бы мыслящего постижения, потому что не было бы «потустороннего». Реальностью были бы только реальные вещи. Но так как реальность открыта, сама реальность — та, которая предварительно была чувствующе постигнута как формальность, — бросает нас в умном поиске из самой себя «к» потустороннему: реальность оказывается фундирующей. При этом фундирует она как фундаментлирующая — именно потому, что представляет собой реальность, уже актуализированную в предварительном постижении. Эта реальность, говорю я, и есть то, в чем формально заново актуализируется реальная вещь. Стало быть, реальность, как реальность открытая, фундирует и фундаментлирует мыслящее постижение, то есть является *началом*. Реальность, поскольку она открыта, есть то, что дает о чем поразмыслить, и это давание есть то, чем реальность конституируется в качестве начала мыслящего постижения. «Данное-чего» служит началом «данного-для». Это начало, следовательно, и есть реальность. Но здесь нужно внести уточнения.

Во-первых, речь идет о реальности не как о *голой реальности*, а как о *реальности-фундаменте*. Во-вторых, та реальность, которой конституируется эта реальность-фундамент, не есть момент индивидуальной (поскольку она индивидуальна) реальности каждой вещи. В первой и второй частях этой книги мы уже видели, что голая реальность — это формальность реальности. Формальность представляет собой модус инаковости «самого по себе»; она не имеет ничего общего с тем, что схоластика называла «формальным» объектом или с тем, что Дунс Скот называл формальностью. Здесь формальность — это модус инаковости «самого по себе», в отличие от модуса инаковости, присущего чистой раздражимости. «Само по себе» — вспомним это, пусть даже рискуя повториться, — означает, на мой взгляд, не только факт существования, но и тот факт, что как сущность, так и существование, в их классическом понимании, «сами по себе» принадлежат вещи. С формальной точки зрения, реальность — не синоним существования и не

синоним сущности, хотя ничто не может быть реальным, не будучи существующим и сущностным. Эта формальность реальности заключает в себе два момента. Прежде всего, это момент, который, за неимением лучшего термина, я назвал индивидуальным: формальность реальности *каждой определенной реальной вещи*. Но когда мы схватываем различные реальные вещи, мы понимаем, что каждая из них детерминирует тот момент реальности, соответственно которому мы называем каждую из них принадлежащей к *полю реальности*. Это полевой момент формальности реальности. Стало быть, формальность реальности — это не только индивидуальная формальность, но и область реальности: трансцендентальная область, охватывающая все вещи, почувствованные или могущие быть почувствованными.

Это поле, как физически реальное, служит в постижении *средой* — средой постижения: поле реальности, взятое в качестве среды, есть то, в чем нечто постигается. Например, так обстоит дело в любом утверждении. Но реальность способна быть также тем, что приводит нас к фундаментирующему, к реальности по ту сторону, к миру реальности. Тогда реальность будет уже не средой, а *реальностью-фундаментом*: началом, которое служит мерой реальности в потустороннем. Полевая реальность, постигнутая в качестве полевой, становится отныне чем-то бóльшим, нежели среда постижения: она не перестает быть средой для постижения потустороннего, но становится большим, чем среда, потому что приводит нас к измеряющему началу. Нет нужды повторять, что эта реальность-фундамент не тождественна реальности-предмету. Эта реальность есть то, соответственно чему я постигаю в мышлении меру: в этом и состоит ее начинательность. Именно поэтому реальность, постигнутая в качестве реальности-фундамента, есть начало разума.

Это начало — не суждение. Превращение начала в фундаментальное суждение — одно из самых радикальных превращений в истории философии. Аристотель называл началом постижения, *voeîv*, саму постигаемую вещь: так, нам говорят, что начало тригонометрии — это треугольник. Но очень скоро это начало трансформировалось в первичное суждение — в значительной мере благодаря самому Аристотелю, который сделал началом метафизи-

зики, ее ἀρχή, фундаментальное суждение, именуемое принципом противоречия. В таком виде мы и застаем его в философии Нового времени, прежде всего у Лейбница и Канта, которые понимают под началами одно или несколько первичных суждений. Они первичны, потому что возвещают нечто, на чем основывается всякое позднейшее постижение. Вместо треугольника мы имеем теперь фундаментальное суждение. Тем самым функция начала обращается в правило, или в первичную норму всякого постижения. В результате философия пошла по пути чистой логики. Но это неприемлемо. Начало — это сама реальность, предварительно постигнутая в ее полевой актуальности, а теперь постигаемая как реальность-фундамент любого позднейшего постижения. Необходимо вернуть началу исходный смысл: это не суждение, а предварительное постижение самой реальности. Естественно — и я очень скоро вернусь к этому, — речь идет не о предварительном постижении как постижении, а о постигнутом, или об актуализированном в постижении, то есть о реальности. Утверждение Канта, согласно которому разум есть разумение не вещей, а лишь моих знаний о вещах, ложно.

Это начало, которое не есть суждение, представляет собой, говоря я, реальность в ее полевом моменте. То, что дает нам о чем поразмыслить над вещами, есть полевое «само по себе» вещей. Тогда реальность, постигаемая разумом, будет не *голой реальностью*, то есть не такой реальностью, какой она постигается в качестве чистой формальности схваченного в чувствующем постижении. Она будет самой этой чувствующей формальностью, взятой как область, в ее полевом моменте, который, однако, схватывается в самом себе как *реальность-фундамент*.

Поэтому, хотя содержание реальности по ту сторону и фундировано содержанием реальности по сю сторону (если они различны между собой), их характер как реальности физически тождествен в посюстороннем и в потустороннем. Следовательно, характер реальности потустороннего не имеет фундамента *in re*¹ (как сказал бы какой-нибудь схоласт) в посюстороннем, но *физически тождествен* характеру реальности, который присущ этой *вещи* по сю

¹ Fundamentum in re — реальное основание (лат.). — Прим. пер.

сторону. Мир реальности — тот же самый, что мир полевой реальности, взятой в качестве полевой. Это не то-же-самость объективного понятия, но физическая и численная тождественность одной и той же области. Возможно, единственное, что имеет основание *in re*, — это собственное содержание реальности, но не ее характер как реальности. Возможный фундамент *in re* соотносится не с самой реальностью, а лишь с ее содержанием.

Полевая реальность — это реальность «как таковая» в поле, это реальность в ее поюсторонней структуре; а мирская реальность «как таковая» представляет собой ту же самую реальность, только взятую в ее потусторонней структуре. Эти две структуры не являются независимыми друг от друга. Их взаимозависимость проявляется в самом их характере. Полевое соответствие есть то же самое, что мирское соответствие, однако — некоторым образом — как почувствованное. И в силу этой то-же-самости полевая реальность, как реальность, вбрасывает нас в мирскую реальность. Тогда мирская реальность формально оказывается фундаментом реальности полевой, оказывается реальностью-фундаментом. Очень скоро мы подробно разберем этот вопрос. Эти структуры всегда в высшей степени конкретны; поэтому они включают в себя не только голое соответствие, но и его содержание. Сколь бы проблематичным оно ни было, оно внутренне принадлежит к самому соответствию.

с) Поясним эту мысль чуть подробнее. Реальность-фундамент есть то, сообразно чему мыслящее постижение выступает как мера; это именно то, чем конституируется бытие «началом». В этом аспекте *разум есть начинательное постижение*. Очевидно, что начало, которым конституируется начинательность разума, есть то, что мы можем назвать *последним началом*. Поясним это. Любое мыслящее постижение на что-то опирается, и это что-то оказывается поэтому началом постижения. Так, если вернуться к примеру Аристотеля, треугольник есть начало тригонометрического постижения. Но это не препятствует тому, чтобы треугольник, в свою очередь, был чем-то таким, постижение чего опирается, скажем, на постижение прямых линий, углов и т. д. Тогда эти линии и углы будут началами постижения треугольника. Это означает, что начало может обладать начинательностью только в относительном

смысле. Но чем конституируется начинательность самого разума как такового? Речь идет не только о тригонометрическом разуме или каком-то другом разуме, а о разуме как таковом. Так вот, началом всех ограниченных начал разума служит «реальность», взятая в ее физическом и тождественном характере. И в этом смысле я говорю, что *реальность есть последнее начало*: последнее в том смысле, что его постижением конституируется начало разума как такового. Это начинательная последность, а отнюдь не возвратная последность, в смысле причинных рядов или чего-то им подобного. Так что же такое реальность как начало разума?

Естественно, начало — не «бытие», а значит, и не «сущее», ибо реальность изначально предшествует бытию и любой сущности. И это не пустяк, как если бы речь шла лишь о перемене слов. На мой взгляд, бытие — это всегда и непременно актуальность реального, взятого в его ответственности как реального, то есть актуальность реального в мире. Напротив, реальность — это формальность реального как реального, то есть реальное как некое «само по себе». Реальность и бытие — не одно и то же. Это подтверждается тем, что есть собственные модусы бытия, которые формально не являются собственными модусами реальности: таковым, на мой взгляд, является, например, модус временности. А кроме того, бытие основывается на реальности и получает в ней свое обоснование. Нет никакого *esse reale*, есть только *realitas in essendo*. Стало быть, начало разума как такового — не бытие, но реальность. Поэтому безусловно ошибочно думать, будто бытие — это последняя инстанция вещей. Последняя инстанция вещей — это «реальность». Я еще вернусь к более подробному рассмотрению этой проблемы.

Это начало не есть объективное понятие² — ни аналогическое, ни унивокальное. Ибо речь идет не о том, что разум вбрасывается

² Под объективным понятием Субири понимает здесь старое схоластическое понятие *conceptus obiectivus* — «предметного понятия» познанной вещи, которая пребывает в познающем интеллекте не реально, а исключительно в виде формального предметного содержания познавательного акта. Именно в этом смысле чуть ниже Субири противопоставляет *объективное* (т. е. чисто интенциональное) пребывание реальности в разуме ее *реальному* пребыванию в нем. — *Прим. пер.*

в постижение реального как во что-то такое, что реализует объективное понятие реальности: понятие, которое стягивалось бы до различных категорий вещей или было бы предикатом, унивокально сказывающимся о вещах. Реальность — не объективное понятие, а умная актуальность физического момента реального, его собственной формальности полевой реальности. Полевой момент реальности физически реален. Как полевой, он представляет собой чувствуемый момент, а как реальный, он есть момент, который уже почувствован. Не разум вбрасывается понятием реальности в реальные вещи, но физическое схватывание реальности заставляет нас физически постигать разумом реальность «как таковую». Это и будет началом разума. Следовательно, реальность как начало пребывает в разуме не только *объективно*, но и *реально*. Это не что-то такое, чего разуму необходимо достигать, как если бы речь шла о переходе от понятия реальности к реальности вещей. Напротив, реальность как физическое поле есть то, что внутренне и формально принадлежит к постижению реального в разуме. Это постижение, этот разум уже физически находятся в этом поле. Отсюда следует, что начало — не понятие, в которое разрешаются все прочие понятия, а сама физическая реальность в ее полевом моменте. Эту самую реальность, как фундаментирующее начало разума, тоже можно назвать разумом, но не поскольку она есть разумный модус постижения, а поскольку она служит реальным началом этого модуса постижения. Стало быть, вместо объективного понятия мы имеем физическую реальность полевого. Реальность, как полевая реальность, некоторым образом представляет собой разум самого разума. Поэтому такое постижение, повторяю, не есть нечто, что реализует объективное понятие реальности, но есть постижение того, каким образом физически реальное поле, взятое в качестве реальности, детерминировано в каждой индивидуальной и физической реальной вещи: есть постижение самого реального, измеряемого физической реальностью уже в своем собственном полевом характере. Каждая реальная вещь, как реальная, представляет собой в мире некий модус и форму реальности; другими словами, она реальна как формальный индивидуальный момент в поле реальности. Поэтому пости-

гать нечто реальное в поле означает постигать его не в подведении «под» объективное понятие реальности, а постигать его «внутри» физической области реальности, внутри полевого момента как формальности реальности. Таким образом, реальность служит началом не только глубинного постижения всего реального, но и началом собственного разумения: это реальность полевого, но не как полевого, а как начинательной меры реального. В этом аспекте — несомненно, наиболее радикальном — разум есть начинательное постижение реального. Отсюда следует, что расхожее понятие разума как «способности постижения начал» оказывается ложным по причине эквивокации: ведь множественное число «начала» имеет смысл лишь при условии, что под началом понимают «фундаментальное суждение». А это, как мы видели, ложно. Начало — не фундаментальное суждение, и значит, есть лишь одно начало: реальность. Поэтому разум — не *способность постижения начал*, а *начинательное постижение* реального в его глубине.

Я говорил, что реальное конститутивно измеряется в качестве реального. Именно поэтому реальность имеет характер начала: бытия в качестве своей собственной меры. Реальное в поле измеряется в своей собственной формальности реальности.

Чем осуществляется такое измерение? Каноном. Постигание реального в разуме не только начинательно; оно также является конститутивно каноническим, обладает каноном.

В) *Канонический характер начинательного постижения*. — Мы постигаем и обретаем начало в предварительном полевого постижении реального как такового. Может показаться, что это — бедный результат: ведь реальность, которую мы полевым способом постигаем, сама по видимости бедна и недолговечна. К этому вопросу я вскоре вернусь. Но этим светом, который мы обрели от полевого источника света, то есть от начала, нам предстоит измерять глубинное реальное: как в его содержании, так и в его модусе реальности.

Вот несколько примеров, чтобы пояснить только что сказанное. В самом элементарном поле реальности нами был умно схвачен тот факт, что наличествующие в нем материальные вещи суть

то, что мы называем «телами». Совершая ход по ту сторону поля, мы постепенно, в течение многих столетий, осознавали, что вещи «по ту сторону» тоже представляют собой тела: быть может, тела иного рода, но тоже тела. Потребовалось возникновение квантовой физики, чтобы стало возможным внедрить — с большим трудом, но все же с неоспоримым успехом — ту идею, что реальное по ту сторону — не всегда тело. В самом деле, элементарные частицы — не корпускулы (как и не волны в их классическом понимании; но оставим этот аспект в стороне), а иной род материальных вещей. Будучи влекомы полевым постижением тел, мы в этом продвижении были расположены понимать вещи по ту сторону поля как тела — иные, но, в конечном счете, все же тела. Измерение реального было предпринято посредством определенной единицы измерения — а именно, «тела». Однако ход к реальности открыл нам другие реальные материальные вещи, которые не являются телами.

Но это еще не все. В результате постижения реальных вещей внутри поля в нашем сознании устоялась не только та мысль, что реальные вещи суть тела, но также — и прежде всего — та мысль, что быть реальным означает быть «вещью», в том смысле, какой сегодня присущ, например, слову «вещизм». Это и было единицей измерения реальности: ход по ту сторону поля совершался в уверенности, что реальность, как измеряемая, есть «вещь». Потребовалось намного более изощренное постижение, чем квантовая физика, чтобы понять: реальное может быть реальным, но при этом не быть вещью. Например, оно может быть личностью. Это означало не только расширение поля реальных вещей, но и расширение того, что можно было бы назвать модусами реальности. Быть вещью — лишь один из этих модусов; быть личностью — другой. Таким образом, изменился не только перечень реальных вещей, то есть не только была обнаружена реальность по ту сторону поля, но изменился также характер самой реальности как меры. Ведь личность отлична от камня или дерева не только своими свойствами, но и своим модусом реальности. Модус реальности личности — иной, нежели модус реальности камня или дерева: вещь не является единицей измерения реальности.

Я привел эти примеры потому, что они ясно показывают: ход есть поиск не только новых реальных вещей, но и новых форм, новых модусов реальности. Постигая реальное в поле, мы постигаем не только те или иные реальные вещи, но и то, что мы называем реальным. Эти два измерения связаны между собой. Их внутреннее единство и есть то, чем измеряется реальное в мыслящей деятельности. Умный характер этой деятельности состоит прежде всего в том, чтобы мыслить сообразно умной мере. Та реальность, которая уже предварительно постигнута, есть не среда, но мера — как в отношении реального, так и в отношении того, что мы называем формой и модусом реальности. Так вот, измеряющее — это всегда глубинная реальность; но измерение осуществляется всегда посредством единицы измерения реальности. Реальность как измеряющее начало есть то, что я называю *канон реальности*. Здесь слово «канон» берется в его этимологическом смысле. Греческое *καὶὼν* сложилось на основе другого греческого слова — *kanna*: слова семитского происхождения (аккадское *qana*, еврейское *qaneh*), означающего тростник, служивший, помимо прочего, единицей измерения. Разум, *intellectus quaerens*, несет в своем постижении этот канон, посредством которого он измеряет искомую реальность как реальную вещь и — одновременно — как модус реальности.

Этот канон — не система норм, которыми измерялось бы постижение реального. Понятие канона было введено в философию Эпикуром и возвращено к жизни Кантом. Для всей этой философии канон представляет собой совокупность норм (логических или иного порядка). Канон понимается здесь как система суждений, регулирующих умное измерение реальности. На мой взгляд, это неприемлемо: это означает выдавать предикативное утверждение за самую сущность постижения, что ложно. Канон — не система нормативных суждений, а «единица измерения», как это точно выражает этимология слова; отнюдь не суждение и не система суждений, регулирующих утвердительное измерение. Эта «единица измерения» есть не что иное, как то, что предварительно постигнуто в качестве реального, в присущих ему форме и модусе реальности. В поисках реального мыслящее постижение идет

за пределы предварительно постигнутого, опираясь на канон уже постигнутой реальности. Важно повторить это еще раз: канон — не свод суждений, как это было у Эпикура и Канта, но то, что изначально это слово в Греции, когда говорили, например, о каноне Поликлета.

На мой взгляд, канон обладает совершенно определенными характеристиками, которые важно подчеркнуть.

Во-первых, канон всегда конкретен; он по самой своей сути обладает характером *конкретности*. Мы постигаем канон заранее, когда постигаем реальность в поле реальности. А в нем, как я уже сказал, мы постигаем не только то, чем каждая реальная вещь является среди других вещей, но и — быть может, не отдавая себе в этом отчета — что такое вообще быть реальным. Но, разумеется, в реальных полевых вещах мы постигаем, что значит быть реальным *именно в них*. Другими словами, это — сущностно конкретное постижение. Именно оно и служит каноном реальности. Стало быть, речь идет не о полевом постижении того, что значит быть реальным в абстракции, в самом общем смысле; речь идет о конкретном модусе, сообразно которому реально то, что нами постигается в поле. Канон реальности есть то, что мы уже постигли — внутри поля — в качестве реальности. Такова сущностная характеристика канона. Но у него есть и другие характеристики.

Во-вторых, в действительности канон не имеет определенной формы бытия в качестве канона. Наоборот, есть много *разных модусов* бытия каноном. Говоря о каноне, мы склонны думать, что формально это конципированная реальность: быть может, реальность конкретная и ограниченная, но всегда конципированная. А это не так. Канон может быть конципированной реальностью, но не обязательно будет ею всегда. В самом деле, он может быть, скажем, мерой эмоции, мерой метафоры, и т. д. Метафора заключается не только в содержании, но также — и прежде всего — подразумевает особый, метафорический модус измерения реального. Формально канон не сводится ни к одной из этих разновидностей; формально он представляет собою меру, каков бы ни был модус измерения.

Но и это еще не все. В-третьих, канон по своей сущности явля-

ется *открытым*. По мере того, как мы все глубже понимаем реальные вещи, меняется также измерительный канон реальности. Он меняется в двух смыслах. Прежде всего, канон меняется, потому что постепенно изменяется то, чем конституируется полевая мера реальности. Например, канон, имеющийся после нашего постижения «личностей», — не тот же самый, каким он был, пока мы постигали только «вещи». Измеряющая реальность, в конкретных условиях ее бытия и в рамках определенного модуса измерения, расширяется или сжимается, но в любом случае постепенно изменяется. Однако в такой перемене есть и другой смысл. Так как канон состоит не только в том, чтобы служить конкретной мерой измерения, но и в том, чтобы быть измеряемым, оказывается, что реальные вещи обладают большей или меньшей реальностью по отношению к самой реальности как началу. Поэтому сам канон пребывает открытым не только благодаря реальным вещам, но и благодаря собственному характеру реальности.

В конечном счете, измерение реального в разумном постижении обладает открытым — начинательным и каноническим — характером. Начинательным в том смысле, что речь идет о реальности как о начале. Каноническим в том смысле, что речь идет о реальности как о каноне. Эти два аспекта неотделимы друг от друга: начало служит началом для канона, а канон всегда является каноном сообразно началу. Для простоты я буду называть это «каноническим началом». Первый момент, присущий разуму, состоит в том, что разум есть глубинное постижение. Второй момент — в том, что разум есть каноническое постижение этой глубины. Но есть и третий момент: разум формально и конститутивно является разумом потому, что представляет собой постижение в поиске.

Третий момент. Разум размеренно совершает ход к глубинному постижению. Поэтому он заключает в себе следующий момент: разум есть поиск того, чему предстоит быть постигнутым. Этот момент поиска может быть неправильно истолкован, и возможность ошибки нужно устранить в корне. Ранее я уже затрагивал эту тему. В самом деле, речь идет не о поиске постижения, которым мы еще не обладаем, а об особом модусе постижения: о самом поиске, самом искании как о модусе постижения. Разум формально пред-

ставляет собой *intellectus quaerens*, то есть ищущий интеллект. Это само доискивание как модус постижения. Разум — лишь один из модусов постижения, а не постижение как таковое. Формально и структурно разум есть поиск, ибо разум есть постижение реального как реального, которое дает о чем поразмыслить. Постигать, давая о чем поразмыслить, то, что дает о чем поразмыслить: вот самая сущность поиска. Стало быть, формально и структурно разум есть «поиск». Разуму сущностно принадлежит не только момент измерения, но и — с той же существенностью — доискивающийся характер. На это почти никогда не обращали внимания. Каков же формальный способ этого доискивающегося постижения? Приступим к ответу на этот вопрос, выделяя некоторые существенные аспекты умного поиска.

А) Прежде всего, разум *динамичен*. Это ясно: разум есть ход, и хотя не всякое движение представляет собою ход, всякий ход, однако, есть движение. Поэтому разум имеет формально динамичную структуру, и подчеркнуть это сущностно важно. Разум — это не только начинательно и канонически артикулированная система, вроде доказательства теоремы. Такая система доказательства представляет собой, как мы увидим, результат разума, но не то, чем формально конституируется разум. Разум — это ход, а начало и канон разума служит началом и каноном поиска — поиска реальности в ее глубине. Если бы реальность целиком и полностью схватывалась в первичном постижении, разуму не осталось бы места. Постигание не потому есть ищущий разум, что реальность внутренне артикулирована в форме фундамента, но потому, что эта фундаментальная артикуляция, как могущая быть найденной только в глубине, должна быть артикуляцией искомой. Стало быть, нам недостаточно продвигаться в поле реальности: мы должны совершать ход в глубину, по ту сторону поля. Различие между посюсторонним и потусторонним есть то самое различие, которое превращает динамичный момент в ход разума. Именно этому ходу и принадлежит каноническое начало.

В) Каноническое начало есть начало не всякого, а лишь формально умного хода: это ищущий ход, и каноническое начало есть начало искания. Оно формально является каноническим началом

умного поиска. Поэтому такое начало не есть каноническая репрезентация реального. Канон не так измеряет реальное, чтобы не соответствующее мере, представленной каноном, объявлялось бы нереальным. Канон измеряет реальное не как представление, а, напротив, как «направление» поиска. Поэтому может случиться и действительно случается — быть может, в большинстве случаев, — что найденное реальное не таково, каковы реальные вещи поля, постигнутые и представленные в каноне. Однако от этого канон не перестает работать как канон: ведь мыслящее постижение только потому и смогло найти отличные от канона реальности, что направлялось представлением, выраженным в каноне. Канон обладает направлением. Только в поисках «тел» разум сумел постигнуть такое «материальное», которое не «корпускулярно». Разум есть *направленность* хода. Разумеется, направления не было бы без представления: без постижения тел не было бы направленности поиска по ту сторону поля. Но это представление не есть норма или мера действительно реального; оно есть направление глубинного поиска. Всякий поиск обладает конкретным направлением, которое определяется предварительным представлением. Искать — значит пролагать себе путь в направлении, которое задано уже предъявленным. Разум — не статичная система артикулированных слоев, а система, находящаяся в поиске: направленный разум. Прежде всего, разум — это направление глубинного поиска.

С) Разум как поиск не только обладает направлением, но также — именно поэтому — конститутивно неокончателен: *неокончателность* есть свойство разума. Разум всегда подвержен возможным «переделкам» канона, которые в силу этого становятся переделками разума. Очевидно, что переделка затрагивает содержание предъявленного в каноне, каков бы ни был характер этого предъявления: оно вовсе не обязательно должно сводиться к зрительному образу. Но все же самое существенное состоит в том, что такая переделка не только преобразует содержание предъявленного реального: она также изменяет само направление позднейшего поиска, позднейшего разума. А это значит, что само направление разума всегда неокончательно. Неокончателность не

означает неистинности: это совсем другой вопрос, который я буду рассматривать позже. Неокончателность означает, что, даже будучи истиной, неокончателное есть такая истина, которая в силу своей собственной природы призвана быть если не обязательно отмененной, то, во всяком случае, преодоленной. Характер этого преодоления зависит от обстоятельств. Но преодолеваемое — именно в силу своей преодолеваемой и подлежащей преодолению природы — всегда будет формально неокончателным.

Динамичный, направленный и неокончателный: таков разум как разум формально ищущий. Этот ищущий характер, как уже было сказано, есть момент того модуса постижения, который свойствен разуму.

Итак, постижение есть актуализация реального. Поэтому, коль скоро разум имеет ищущий характер, это искание определяется модусом актуализации реального. Каков этот модус применительно к исканию? Вот вопрос, который мы должны разобрать, после того как подвергли анализу некоторые свойства искания.

Мы уже видели, что разум есть постижение, устремленное «к» тому, что по ту сторону поля, то есть в глубину. Эта устремленность не имеет негативного характера; другими словами, речь идет не о том, что поле выталкивает нас, если можно так выразиться, вовне того, что является полевым. Наоборот, полевое, несомненно, толкает нас из поля, однако внутри, а не вне самого реального как реального. Иначе говоря, устремленность «к» есть позитивная актуализация самой реальности по ту сторону полевого характера реальности. Существо вопроса заключено в этой позитивной актуализации. Поле толкает интеллект к реальной, но внеполевой реальности. И это устремление вперед, в котором актуализируется само то, к чему мы стремимся, есть именно то, что этимологически означает слово *про-блема* (от греческого *προ-βάλλω*, «бросать вперед»). В проблеме уже присутствует актуализация, то есть постижение реальности; но эта актуализация в то же время оказывается еще не вполне актуальной. Быть актуальным, некоторым образом не будучи актуальным, — вернее сказать, не будучи им вполне, — это и есть проблемность. Проблемность — это в первую очередь не характер хода, а характер самой актуализации

реального. Реальное дает о чем поразмыслить; и это давание есть не что иное, как проблемность: нечто, что дается реальным. Реальность в обращенности «к» бросает меня в особую актуальность реального: в актуальность проблематичную. И эта актуальность реального, как модус актуализации, есть то, чем формально конституируется проблема. Именно поэтому проблемы не выдумывают: их обнаруживают, открывают. И только потому, что реальное актуализировано проблематично, — только поэтому постижение в силу внутренней необходимости будет и должно быть ищущим. Искание — это модус постижения проблематичной реальности, поскольку она проблематична. И это неизбежно так. Вполне возможно, что, будучи толкаемы проблематичным реальным, мы отступим, не пойдём дальше в постижении. Есть миллион проблем, мимо которых все проходят. Но, столкнувшись с проблемой, мы вынуждены или остановиться, или пройти мимо; и эта *вынужденность* есть не что иное, как *искание*. Пройти мимо — это форма постижения. Проблематичное, как таковое, определяет собою ищущее постижение. Это постижение может иметь негативный аспект прохождения мимо или позитивный аспект углубления в проблематичное. В свою очередь, такое углубление может иметь разные модальности. Искать может означать углубиться в проблему и «*решить*» ее. Но это — отнюдь не общее правило. Ибо, судя по всему, есть радикальные проблемы, которые строгое постижение, свойственное разуму, решить не в силах. Тогда углубиться в проблему будет означать всего лишь «*рассматривать*» ее. Рассмотрение проблематичного уже есть начало его решения. Но это решение может быть чем-то таким, к чему начавшееся рассмотрение только направляет и приближает нас, причем такое приближение в большинстве случаев имеет лишь «асимптотический» характер. В любом случае для ищущего разума формально существенно быть «*рассмотрением*».

Подведем итоги. Разум есть модус постижения, которому свойственны три характерных момента. Во-первых, разум есть глубинное постижение. Во-вторых, разум есть измеряющее постижение, то есть начинательное и каноническое постижение реального. Наконец, в-третьих, разум есть ищущее постижение.

Внутреннее единство этих трех моментов образует разум как модус постижения. Если мы захотим свести все это в одну формулировку, то скажем: *разум есть постижение, в котором глубинная реальность актуализируется в модусе проблематичности и поэтому толкает нас к начинательному и каноническому исканию глубинного реального*. Будем воспринимать эти фразы не как дефиницию в общепринятом смысле слова, а как описательное выражение того, что такое разум. Он есть нечто *toto coelo* [совершенно] иное, нежели то, что обычно понимают под разумом. Не будет лишним уточнить характер этого противопоставления.

Д) Для философии обычным является понимание постижения как утверждения: постигать означает утверждать что-то о чем-то. Много страниц назад я назвал это *логизацией постижения*. Этой идее соответствует другая, согласно которой реальность и сущее тождественны: идея *онтизации реальности*. Оба отождествления неприемлемы, но для того, чтобы установить границы проблемы разума, нам сейчас важно сосредоточиться на логизации постижения. Логизация повлекла за собой некоторые представления о разуме, которые, таким образом, оказываются ущербными при самом своем возникновении. Как мы видели, под разумом понимали «способность к постижению начал», то есть способность к фундаментальным суждениям. А это ложно, потому что начало есть не начинательное суждение, а чистая чувствующая актуализация реальности как реальности-фундамента. Начало следует понимать не с точки зрения конципирующего постижения, а с точки зрения постижения чувствующего. Суждение — лишь один из модусов такой актуализации, а значит, нечто производное от нее. В силу этого начало есть «реальность как таковая»; и поэтому разум — это не способность к постижению начал, а начинательное постижение. Логизация постижения, повторяю, повлекла за собой некоторые представления о разуме, которые, на мой взгляд, неприемлемы. Не претендуя на полноту, мы можем свести эти представления к трем.

Согласно первому представлению, разум есть *логическая строгость*. В конечном счете, именно это дало повод к пониманию разума как рассуждения: рассуждение считалось высшей формой

логической строгости. Логическая строгость заставляла усматривать в разуме нечто абсолютное. Эта идея в различных формах проводилась со времен Парменида, Платона и Аристотеля и достигла кульминации в философии Нового времени, у Лейбница. Строгость рассуждения опирается на строгие очевидности так называемых разумных начал, то есть на первичные концептуальные очевидности, которые у Лейбница сводятся к тождествам. Разум понимается как орган абсолютной концептуальной очевидности. Таким образом, над чувственностью парит абсолютная концептуальность разума. Разум представляется каноническим началом реального, потому что каноническое начало — это суждение, обладающее абсолютной концептуальной очевидностью. Если мы и выходим за пределы того, что схватывается в чувствовании, то именно в силу строгой логической необходимости. Так вот, это неприемлемо — не только в качестве идеи, но и в качестве фактического описания постижения. Потому что постигать означает не конципировать и судить, а чувствующе схватывать реальное как реальное: это не «логическое», а «чувствующее» постижение. И то, что ведет нас по ту сторону чувствующего постижения реального, есть не логическая необходимость, а чувствующая актуализация реального в обращенности «к»: реальное «к», а не логическая необходимость. Началом разума служат не первичные понятия и суждения, а реальность, физически схватываемая в обращенности «к». Разум — не орган абсолютных очевидностей, а орган хода постижения в глубину уже чувствующе постигнутого реального.

Согласно второму представлению, разум есть не логическая строгость, а *диалектическая необходимость*. Эта мысль принадлежит Гегелю. Логическая строгость для Гегеля — не что иное, как видение реального в зеркале разума «как такового». Реальность может быть только «зеркальным» образом в разуме. Поэтому разум есть *разум зеркальный, спекулятивный*. Началами разума служат не абсолютные концептуальные очевидности, а развертывание спекулятивной структуры разума. Разум — это развертывание понятий; и началом такого развертывания выступает не очевидность, а внутренняя неустойчивость понятия. Останавливаясь на том или ином понятии, разум не может не видеть, как оно разлага-

ется в свою противоположность; тогда он восстанавливает первое понятие, включая в него понятие, ему противоположное, и сливая оба момента в новое понятие. И так вновь и вновь. Стало быть, единственное, что является устойчивым, есть сам разум в его движении. Разум — это движение: диалектическое и непрестанное движение, с того самого момента, как разум приходит в себя. Это и есть начало разума. Разум понимается здесь как спекулятивная концептуальная диалектика, как само понятие понятия, то есть как Идея, в гегелевском смысле этого слова.

Но это невозможно. Разум — не движение внутри понятия, не движение «в тождественном», а ход «к иному», то есть постижение потустороннего. Разум — не движение понятий, а поиск в реальности. Разум имеет ищущий характер, совершает ход. И этот ход, вне всякого сомнения, — не результат очевидности, как думал Лейбниц, но и не внутренняя подвижность понятий. Реальность — не зеркальное отражение в разуме. Не понятия неустойчивы в самих себе, а сама реальность умно актуализируется в проблематичной форме. То, что приводит разум в движение, есть не неустойчивость понятий, а проблематичность реальности. Именно поэтому ее постижение, не будучи неустойчивым, является, тем не менее, ищущим. Искание — это постижение проблематичного как такового. Стало быть, ход искания есть не что иное, как прогрессирующая актуализация реального.

Согласно третьему представлению, разум — это не строгость абсолютных очевидностей и не диалектическая необходимость, а просто *организация опыта*. Эта мысль принадлежит Канту. Первичные суждения разума — это не суждения о реальности, а суждения о моем осмыслении опыта. В какую бы форму ни облакалась интерпретация философии Канта (в форму психологической организации, логической организации либо трансцендентальной организации), разум представляется здесь организацией этих постижений. Такая организация имеет совершенно конкретный характер: она есть тотализация. Содержание разума мыслится не как тотальность реального, а как логическая тотальность моих постижений. Именно эти тотальности (мир, душу, Бога) Кант называет идеями. Разум здесь — не орган абсолютных очевидностей

и не диалектика внутренней неустойчивости мышления, а просто логическая тотализация. Но это неприемлемо, причем по меньшей мере по двум причинам. Во-первых, не подлежит сомнению, что разум опирается на то, что я назвал предварительным постижением. Но такие постижения, на которые опирается разум и на которые он здесь ссылается, суть не постижения как таковые, а постигнутая в них реальность. А поскольку такое постижение является чувствующим, оказывается, что разум есть не разумение постижений, а разумение чувствующе постигнутой реальности. Во-вторых, по отношению к этой почувствованной реальности разум организует не ее тотализацию, а ее измерение в открытой глубине. Предполагаемая организация опыта не есть выстраивание замкнутой и всеобщей логической тотальности, потому что реальность в самой себе, как реальность, открыта. Разум — это вообще не организация, а просто начинательное и каноническое измерение такой характеристики, как глубинная реальность.

Логизация постижения привела к этим трем представлениям о разуме: разум мыслится как орган абсолютных очевидностей бытия, как орган спекулятивной диалектики или как орган тотальной организации опыта. Эти концепции неприемлемы в корне, потому что постигать не значит судить, а значит чувствующе актуализировать реальное. Отсюда следует, что разум не опирается на самого себя, но всегда и непременно есть модус постижения. Разуметь, умозреть, организовывать — не более чем три способа из многих других, какими может совершаться умный ход к потустороннему, глубинному. И этот ход, в его собственном формальном характере, имеет основанием предварительное постижение: чувствующее постижение.

Тем самым мы завершили относительно подробный анализ того, что такое разум как модус постижения, то есть что такое *мой* разум. Но этого недостаточно, чтобы представить себе, что такое разум. Потому что тот факт, что разум является *моим*, есть лишь один из аспектов разума. У него, по самой его сути, есть и другой аспект: разум — это резон *вещей*. Что это такое — резон вещей? Вот то, что мы теперь должны рассмотреть.

2. Разум как резон вещей

В этом пункте я буду гораздо более краток: ведь эта тема с полным правом принадлежит к исследованию реальности, к метафизике, тогда как мы занимаемся исследованием интеллекта. Только здесь можно формально говорить о разуме, потому что разум — это всегда модус постижения. Но коль скоро это так, какой смысл говорить о резоне вещей? Мы должны рассмотреть здесь два вопроса: А) разум как нечто имеющее отношение к вещам; В) смысл этого разума.

А) *Разум есть резон вещей.* Вернемся к исходному пункту этого исследования. Постижение внеполевого реального есть постижение, совершающее ход к самой реальности как таковой, ибо реальность, взятая как реальность, формально открыта. Этот ход представляет собой умную деятельность. Как деятельность, ход образует мышление. Как деятельность умная, она есть разум. Мышление — это деятельность интеллекта, то есть деятельность, определяемая актуальностью реальности как реальности открытой. Стало быть, это задействованная, активированная деятельность. В самом деле, не что иное, как реальные вещи, дают нам о чем поразмыслить. Разум есть умный аспект этой мыслящей деятельности; другими словами, разум постигает в вещах то, соответственно чему они дают нам о чем поразмыслить. В этом постижении реальные вещи дают нам не только о чем поразмыслить; они дают нечто большее: *вразумляют, дают разум.* Правда, в некоторых случаях — быть может, в большинстве случаев — они лишают нас разума. Но эти две направленности — давать и лишать — мы объединяем в том сильнейшем [*a potiori*], которое называем «вразумлять». В умном ходе реальные вещи начинают с того, что дают о чем поразмыслить, и кончают тем, что дают разум, вразумляют. Это два разных «давания», но их единство заключается в «давании» как таковом. Именно в этом давании формально и состоит тот факт, что разум принадлежит вещам. Естественно, разум — всего лишь модус постижения; но так как этот модус детерминирован вещами, разум есть резон вещей. Следовательно, разум есть то, что дается вещами, — как в начальный, так и в конечный момент. В силу

этого разум, как разум данный, принадлежит вещам: он есть разум самих вещей. Этот родительный падеж принадлежности не просто означает, что мой разум соотносится с вещами в том смысле, что, как модус постижения, он обращен на вещи. Это свойственно любому постижению, не только разуму. Речь идет о родительном падеже не такой принадлежности, чьим субъектом выступает само постижение, а о том, что разум принадлежит самим вещам. Здесь имеется в виду родительный падеж такой принадлежности, субъектом которой выступают сами реальные вещи. Именно они «дают»; а поскольку то, что они дают, есть разум, постольку разум принадлежит вещам; в противном случае они бы его не давали. Разум есть нечто данное. Вот что сущностно важно: разум не есть нечто, чем «обладают», но есть нечто, что нам «дано». Разум — это измеряющее постижение реальности. Так вот, меру реальности нам задают вещи: именно в этом и заключается разум. Это «данное» представляет собою мой разум и «заодно» разум вещей. Это «заодно» есть не что иное, как открытый характер реальности реального. В этой открытости реальное дает о чем поразмыслить — и дает разум, вразумляет, потому что только открытое способно «давать», и только в открытом возможно искать и находить. Очевидно, здесь встает вопрос о том, что значит находить. Но об этом мы будем говорить позже. В конечном счете, разум есть нечто, что принадлежит самим вещам.

В) Но в какой форме реальность есть нечто, что дает? Реальность — это «само по себе», свойственное вещам. Именно в это «само по себе» вписывается «давание». Стало быть, вразумлять, давать разум есть момент «самого по себе»: реальность, взятая в качестве канонического начала глубинного ищущего постижения, есть некое «само по себе». Но этого для нашего вопроса недостаточно. В самом деле, реальность есть нечто, что «само по себе» «дает», причем дает, потому что открыто. Так вот, эта открытость реального имеет разные формы.

Прежде всего, реальное открыто как реальность; поэтому оно конститутивно и формально имеет соответственный характер. Но реальность также открыта навстречу реальным вещам, поскольку она служит их фундаментом. Мы уже разъясняли, что такое фун-

дамент. Здесь открытость предстает не просто как открытость, но как открытость фундаментизирующая, открытость как *фундаментальность*.

Есть, однако, и третья форма открытости. Реальность может быть открытой не только как соответственная и не только как фундаментальная реальность, но и как *умная актуальность*. Постигаемое реальное, как реальное, — это некое «само по себе», которое, стало быть, открыто к тому, чтобы пребывать в умной актуальности. Эта умная актуальность может, в свою очередь, быть просто первичной актуальностью реального как такового: первичной открытостью. Но может быть и так, что умная открытость обладает начинательным характером, то есть представляет собой актуальность в мыслящем постижении. Так вот, повторяю: начинательная умная открытость реального есть не что иное, как разум. Именно этой открытостью объясняется, как было сказано, тот факт, что разум принадлежит вещам. Реальность не потому открыта бытию в качестве разума, что она есть голая реальность или что она просто актуализирована в постижении. Она открыта бытию в качестве разума потому, что пребывает умно актуализированной в начинательной форме, а значит, в конечном счете, потому, что пребывает актуализированной в чувствующем постижении. Не будет лишним еще более подробно остановиться на этом пункте. Эта настойчивость — не просто повторение: повторяемое здесь будет повторяться с точки зрения разума вещей.

а) Во-первых, рассмотрим саму идею разума вещей. Философия различала разум как разум бытия и разум как разум познания. Но это различие не затрагивает того, что является, на мой взгляд, фундаментальным в разуме. Разум — это всегда разум реальных вещей. Поэтому для того, чтобы можно было говорить о разуме познания, необходимо, чтобы реальная вещь уже была предъявлена в своем собственном характере реальности. Так вот, эта предъявленность — не голая реальность, но реальность *актуализированная*. Между *ratio essendi* [разумом, резонансом бытия] и *ratio cognoscendi* [познавательным разумом] помещается, на мой взгляд, *ratio actualitatis* [разум, резонанс актуальности]. Именно здесь формально берет начало разум: он берет начало в актуальности.

Голая реальность — не более чем «что»: она есть то, в чем состоит реальное. Это «что» может актуализироваться в разных модусах. Когда оно актуализируется в мыслящем постижении, тогда это «что», в котором и состоит вещь, обладает актуальностью в модусе проблематичности: это такое «что», которое проблематично удерживает всю полноту своей актуальности, свое полное «что». То самое полное «что», к которому нас отсылает сама реальная вещь, поскольку она реальна. Стало быть, это полное «что» будет для вещи ее «потому», ее «потому что». Реальность, актуализированная полевым способом, отсылает, как реальность, к тому, что является ее полной актуальностью, то есть направлена на собственное «потому что». Сама обращенность «к» — это реальность в форме «потому». «Потому» есть сама открытость обращенности «к». Разум всегда есть постижение некоего «что», а значит, постижение некоего «потому что». Позже я разьясню структуру этого так называемого «потому что», которое нелегко выразить в понятии.

«Почему» — это не такой вопрос, который я более или менее произвольно задаю относительно актуализированного реального. Наоборот, этот вопрос неизбежно детерминирован самим модусом, согласно которому актуализирована реальная вещь. Этот модус актуализации реального есть разум. «Потому что» есть постижение модуса актуальности реального. «Потому что» представляет собой конкретный позитивный аспект проблематичности. Быть проблематичным означает быть неким «что» в модусе «потому».

b) Но это еще не все. Ибо такая проблематичная актуальность *eo ipso* постигается в поиске. А это значит, что актуальность в «потому что» есть такая актуальность, которая, будучи искомой, оказывается ориентированной на собственную находимость. Актуальность реального в «потому что» — это всегда и непременно актуальность находимая.

«Потому что» — это не только нечто такое, к чему я устремлен в своем поиске, но и — как модус актуальности в обращенности «к» — нечто такое, что формально находимо в поиске. Этот момент «бытия находимым» есть момент актуальности, обладающий позитивным характером. Позитивный момент «потому что» как находимого есть то, чем в точном и формальном смысле конс-

титуюруется «давание». То, что вещи нас вразумляют, дают нам разум, формально означает, что их актуальность находима в них самих. В самом деле, речь идет не о каком-то случайном обнаружении, не о каком-то «столкновении», а о формальном характере искомого, то есть того, что находимо в поиске. Поэтому такой позитивный характер является формальной конститuentой разума вещей: он есть не что иное, как их «давание». Вскоре мы будем разбирать более подробно, в чем состоит такое давание и такое нахождение. Однако уже сейчас мы можем сказать, что они суть моменты актуальности.

с) Но коль скоро в этом модусе «потому что» пребывает актуальность, возникает вопрос: каков характер этого «потому что» *как находимого*?

Прежде всего, актуальность, о которой идет речь, не есть актуальность реального в мире; другими словами, актуальность, о которой мы сейчас говорим, не есть бытие. «Потому что» не означает здесь, «почему есть» нечто. Разумеется, мы не можем не пользоваться уже существующим языком и, стало быть, не можем не выражаться таким образом, что «потому что» — это всегда и непременно «почему нечто есть». Но это выражение двусмысленно. Оно может означать, что реальное «таково в своей *реальности*», и это в высшей степени верно; а может означать, что реальное «есть» таково в реальности, и это ложно, как идея разума. Разум как таковой не есть разум, принадлежащий бытию. Разум всегда и непременно есть разум, принадлежащий реальности. Разум — это реальность, а не бытие. Разум как начало вещей не есть «разум, *принадлежащий* бытию»; напротив, он есть «разум, резон *самого* бытия». Бытие — это нечто такое, что нуждается в начале, и этим началом служит реальность: реальность есть резон бытия. Разум — не развертывание бытия, как думал Гегель, а начинательное постижение реальности, которая, как реальность, актуализируется в мышлении.

Таким образом, актуальность в «потому что» есть не актуальность как пребывание в мире, а умная актуальность реальности. Это не просто актуальность реального, свойственная любому постижению. Речь идет об актуальности в модусе «потому что». Именно потому, что нечто актуализируется, как реальное, в моду-

се «потому что», мы говорим, что его реальность есть *фундамент*. Актуальность реального в «потому что» есть фундаментирование. Разум принадлежит вещам, потому что представляет собой реальность, которой фундаментизируются вещи. Будучи искомой, актуальность находима в «потому что» и, как таковая, служит фундаментом.

Стало быть, разум есть резон вещи, поскольку он представляет собой актуальность в «потому что», находимую в качестве фундамента.

Итак, мы рассмотрели, что такое разум как модус моего постижения и как резон вещей. Но эти два аспекта разума обладают сущностным единством. Следовательно, мы должны теперь взглянуть в этот аспект единства разума.

3. Единство разума

Любая реальность, постигнутая в мышлении, то есть любая реальность, постигнутая в разуме, есть такая реальность, актуальность которой начинательно и канонически фундаментирована самой реальностью и в самой реальности. Сущность разума — в том, чтобы быть мыслящей актуальностью реального. Поскольку разум есть *мыслящая* актуальность, он есть «мой» разум; а поскольку он есть мыслящая *актуальность*, он сущностно, как любая актуальность, есть актуальность реального, то есть «вещей». Единство разума как моего разума и разума вещей заключается, стало быть, в том, что разум есть мыслящая актуальность реально-го. Проясним природу этого единства.

У Лейбница это единство представляет собою то, что можно было бы назвать единством неразличности. Для Лейбница разум всегда и непременно есть разум, резон бытия; и этот резон бытия неразличимо оказывается резонем как бытия вещи, так и ее постижимости. Именно это единство выражено в знаменитом принципе достаточного основания: все сущее имеет основание, резон, к тому, чтобы скорее (*potius quam*) быть, чем не быть. По сути дела, это более чем неразличность: это тождество; поэтому любое логическое рассуждение всегда включает в себе метафизический момент. Так вот, это невозможно. По существу, принцип достаточного основания недостаточен. Во-первых, он затрагива-

ет только бытийный разум; но разум не «принадлежит» бытию, а выступает резонансом «самого» бытия. Лейбниц не видел того, что составляет резонанс самого бытия: не видел реальности. Во-вторых, такое тождество между резонансом бытия и разумом вещей безусловно опровергается, причем не теориями, а простым анализом фактической стороны постижения. Поэтому логический разум не является реальным разумом и в то же время разумом метафизическим. Одно дело — разум постижения; другое дело — резонанс реальных вещей.

Следовательно, требовалось провести «различение» там, где Лейбниц такого различения не провел. Именно «различение» этимологически обозначается словом «критика». Итак, возникла необходимость в критике чистого разума. Ею и стала «Критика чистого разума» Канта. Разум, о котором говорит Кант, — это голый и неразличенный разум Лейбница. Именно поэтому название книги, «*Kritik der reinen Vernunft*», следовало бы переводить не как «Критика чистого разума», а как «Критика голого разума». Это критика чисто логического основания метафизики, критика логико-реального единства, утверждавшегося Лейбницем. Критика Канта, будучи различением, совершенно оправдана: постигающий разум — вовсе не то же самое, что резонанс реальности. Но означает ли это, что речь идет о двух отсеченных друг от друга разумах, взаимно отделимых в качестве разумов? Таков был тезис Канта. Единству разума Кант противопоставляет простую двойственность разумов, не сообщаемых друг с другом в качестве разумов. Но это, в свою очередь, невозможно, потому что означает ставить проблему разума в плоскости голой реальности. Так вот, это неточная постановка вопроса. Реальность, с которой соотносится разум, — не голая реальность, а реальность *актуализированная*. И если правда, что разум как модус постижения не есть разум голой реальности (в этом Кант, как было сказано, прав), то, когда речь заходит об актуализированной реальности, положение меняется. Актуализированная реальность, будучи актуализированной, не перестает от этого быть реальной, хотя область ее реальности бесконечно меньше, чем область голой реальности, то есть чем мир. А поскольку она актуализируется в моем постижении, оказывается, что оба разума не тождественны друг другу, как думал

Лейбниц, но и не радикально отсечены друг от друга, как думал Кант. Единство разума есть единство как умная актуальность реального. Именно к этой актуальности, и только к ней, формально приложим знаменитый принцип достаточного основания. На мой взгляд, следует говорить так: любая реальность, постигаемая в разуме, есть реальность, актуальность которой фундаментирована в самой реальности и самой реальностью. В итоге, актуальность есть актуальность в чувствующем постижении, а разум есть то, что актуальность реального в чувствующем постижении дает нам в форме «потому». Это чувствующий разум. И наоборот: так как это единство является единством лишь в радикальном смысле, оба разума хотя и не отсечены друг от друга, однако следуют разными путями. Реальное может постигаться как реальное, но это постижение никогда не будет чисто логическим развертыванием постижения. Мы увидим это в следующей главе.

В конечном счете, разум есть актуальность реального в мыслящем поиске. Поскольку актуализированное формально является реальным, оказывается, что реальное, которое таким образом актуализировано, формально пребывает в актуальности разума. В этом смысле следует утверждать, что все реальное разумно [рационально]. Однако в понимании этой фразы нужна предельная точность.

Во-первых, речь идет о том, что *актуализированное* реальное неизбежно находится в области разума. Быть разумным означает, прежде всего, быть в области разума. В этом смысле все реальное, актуализированное в интеллекте, позднейшим, но неизбежным образом входит в область разума. Дело, однако, в том, что не все реальное «обладает» разумом: реальное может покоиться в самом себе, не будучи актуализированным.

Во-вторых, быть разумным не означает, что актуализированное реальное обладает внутренней структурой, свойственной чему-то концептуальному. Рациональное не является синонимом концептуального: это было заблуждением Гегеля. Для Гегеля все реальное разумно, причем «разумное» для него означает, что все обладает структурой спекулятивного разума, то есть структурой понятия. Но это химера, потому что разумное означает не концептуальное, а постигаемое в мыслящей актуальности. А это пос-

тижение не обязательно представляет собой логическое постижение понятия. Разум может мысляще актуализировать реальное в не-понятийных формах. Более того, он может актуализировать реальное как превышающее любое рациональное постижение.

В-третьих, разумное — это не просто *то, что пребывает* актуализированным в мыслящем постижении, но то, что, будучи таким образом актуализированным, *само по себе* входит в область разума. «Само по себе» означает, что речь идет не о произвольной операции человеческого интеллекта, а о том, что реальное актуализируется, как реальное, в форме «потому что»; иначе говоря, что оно *само по себе* уже актуализировано в области разума. Речь идет не о том, что реальность, взятая в ее собственной внутренней структуре, как голая реальность, может быть постигаема разумом; ибо речь идет не о *голом реальном*, а о *реальном актуализированном*. Более того, внутри самого актуализированного реального его содержание может быть абсолютно непрозрачным для рационального постижения. Одно дело — то, что реальное пребывает актуализированным в «потому что», и другое дело — то, что его содержание способно принимать различные формы в актуализированном. И оно их принимает. Одна из них — форма прозрачности: реальное в разуме может быть *прозрачным* для разума. Но может случиться и так, что реальное окажется *непрозрачным*. Непрозрачность и прозрачность — два модуса, сообразно которым актуализированное постигается как некое «потому что». Так вот, разумное означает лишь то, что актуализированное реальное само по себе, то есть в самом своем модусе актуализации, служит термином постижения для разума. Это не значит, что для того, чтобы быть термином рационального постижения, постигаемое непременно должно быть прозрачным для разума. Разум способен постигать реальное и как непрозрачное. В этом смысле реальное, даже будучи разумным в том смысле, что оно входит в область разума, может заключать в своей собственной структуре моменты, которые в разуме постигаются как непрозрачные. Другими словами, реальное может быть само по себе непрозрачным. Именно это обычно называют *иррациональным*. Иррациональное — это характеристика реального, постигаемого самим разумом. Иррациональное — не то, что «не пребывает рациональным», а то, что обладает позитивным моду-

сом «бытия не-рациональным». Иррациональность — это позитивный характер постигаемого в разуме, модус актуализации в разуме. В этом смысле иррациональное *eo ipso* будет рациональным. Реальное в самом себе, как голая реальность, ни рационально, ни иррационально: оно просто и чисто реально. Тем или другим оно становится тогда, когда попадает в область разума, то есть когда становится мысляще актуализированной реальностью. Так вот, поскольку реальное, будучи актуализированным, само по себе попадает в область разума, оказывается, что реальное является реальным в «потому что». И только тогда это «потому» может быть иррациональным. Иррациональность — это разум, который дается актуализированным в разуме реальным; лучше сказать, это один из модусов, в каких вещи вразумляют о самих себе. Это тип разума, данного вещами. Реальное само по себе погружено в разум — как потому, что он принадлежит вещам, так и потому, что он является моим модусом постижения. В этом, и только в этом смысле все реальное разумно.

Я поставил перед собой задачу исследовать разум, сосредоточившись на рассмотрении трех вопросов: что такое разум, каково происхождение разума и в чем конкретно состоит единство разума и реальности. Мы рассмотрели, что такое разум (как модус моего постижения, как модус разума вещей и как их сущностное единство, то есть как актуальность реального в мыслящем постижении). Во всех его измерениях разум есть модус постижения. Но не всякое постижение будет разумом. Поэтому теперь необходимо задаться вопросом о происхождении этого модуса постижения: о том, что я называю рождением разума.

II. Рождение разума

Когда мы исследовали, что такое разум, то неизбежно уже высказывали самое существенное о рождении разума. Теперь мы должны систематически изложить все сказанное, более строго формулируя некоторые пункты.

Разум не имеет в себе собственного основания, но *рождается*. Под рождением я понимаю здесь тот структурный момент разума, согласно которому он, как разум, есть нечто порожденное. Речь идет не о генетическом рождении разума — ни в индивидуе,

ни в человеке как виде. Речь идет лишь о радикально структурном рождении, о структурном происхождении. Чем структурно порождается разум, и каков способ этого порождения? Вот наш вопрос. Мы рассмотрим его, как это делали во многих других случаях, в несколько шагов.

1) Прежде всего, разум есть деятельность — но деятельность, которая не возникает из самой себя. Философия Нового времени всегда рассматривала разум как деятельность, возникающую из самой себя, то есть как спонтанность. Но это невозможно. В самом деле, разум представляет собой умный момент мыслящей деятельности. Так вот, мышление — это не спонтанная деятельность. Мышление, несомненно, есть деятельность, но *деятельность, активированная* реальными вещами. Именно они дают нам о чем поразмыслить. Поэтому разум, будучи умным моментом активированной деятельности, основывается на чем-то данном. Я имею в виду не то, что разум постигает данное как объект, о котором он размышляет; иными словами, речь идет не о том, что разум есть постижение, объект которого не «положен» им самим. Речь идет о том, что разум, как модус постижения, определяется вещами, а значит, есть модус постижения, навязанный вещами. Вещи дают нам не только то, о чем поразмыслить, но и дают, навязывают нам сам рациональный способ их постижения: давая нам, о чем поразмыслить, они *eo ipso* детерминируют модус постижения, именуемый разумом. Стало быть, разум — не спонтанная деятельность, а умный модус постижения, заданный вещами. Разум рождается, возникает прежде всего в реальных вещах, поскольку их реальность и есть то, что дает о чем поразмыслить и детерминирует постижение в форме разума. Но дело не только в этом. Рождение разума имеет еще более глубокие корни.

2) Что представляет собою то, что дает нам о чем поразмыслить? Нам дают о чем поразмыслить реальные вещи, взятые в их реальности. Для этого реальные вещи должны быть уже предъявлены нам как реальные. Итак, чистая умная актуализация реального как реального есть постижение. Вещи дают нам о чем поразмыслить, потому что они предварительно уже постигнуты в качестве реальных. Поэтому разум как модус постижения того, о

чем вещи нам дают поразмыслить, есть модус предварительного постижения реального. В силу этого разум формально возникает не из чего иного, как из этого предварительного постижения. Разум рождается в вещах, происходит от вещей, — но вещей, предварительно уже постигнутых в качестве реальных. Это более глубокий момент рождения разума. Поэтому разум, как мы увидим, не возносится над простым постижением как некий высший модус; наоборот, разум является разумом только потому, что имеет своим основанием постижение и выступает одной из его разновидностей. Будучи постижением того, о чем вещи дают нам поразмыслить в простом постижении, разум представляет собой умный ход, заданный несовершенством этого простого постижения. Только в той мере, в какой простое постижение не постигает вещи достаточным образом, — только в этой мере вещи дают нам о чем поразмыслить. И мышление постигает резон этого «давания». Разум всегда подчинен первичному постижению. Но его рождение имеет и еще более глубокие корни.

3) В самом деле: что именно в голом умном схватывании реальных вещей дает нам о чем поразмыслить? Мыслить означает постигать реальности по ту сторону поля, в глубине. Стало быть, только потому, что реальные вещи постигнуты полевым способом как реальные, они могут давать и дают о чем поразмыслить. Будучи модусом глубинного постижения, разум формально является *разумением полевого*, то есть детерминируется полем к тому, чтобы быть разумом. Разум порождается не только тем, что предварительно постигнутое реальное дает о чем поразмыслить, но, в некотором смысле, чем-то еще более глубоким: полевым характером предварительного постижения реального. Поле представляет собой физический момент реального, почувствованный момент мира, момент ответственности реального как реального. Поэтому поле *eo ipso* составляет физический момент реального, постигнутого в первичном схватывании, в голом постижении. Поле — не просто понятие, но, повторяю, физический момент реального; оно физично именно потому, что мирская ответственность есть момент самой реальности как таковой. Этот физический момент заключается не в том, чтобы быть «вещью»: поле — не постига-

емая вещь, а то, в чем и через что постигаются одни реальные вещи среди других. Наконец, этот физический момент есть не «отношение», а «соответствие», которым формально конституируется реальное как реальное. В этом своем полевом характере реальное схватывается в обращенности «к», внутри поля и по ту сторону поля. Такое постижение реального в поле, в обращенности «к» потустороннему, и есть то, чем конституируется разум как постижение в поиске. Разум изначально, от рождения, является полевым. Мы совершаем ход, осуществляем глубинное постижение в точном и формальном смысле именно потому, что разум от рождения имеет полевой характер. Разум есть нечто рожденное не только потому, что он есть нечто данное реальными вещами, и не только потому, что он представляет собой модус предварительного постижения. Он есть нечто рожденное еще и потому, что является полевым постижением в поиске. Но рождение разума имеет и еще более глубокие корни.

4) В самом деле, поле — это мир, почувствованный как мир: соответствие, почувствованное в обращенности «к». Так вот, чувствование чего-либо как реального есть не что иное, как чувствующее постижение. Постижение, модусом которого является полевой разум, есть постижение чувствующее. «Чувствующее» не означает (как мы уже видели), что его собственный, первичный и адекватный объект имеет чувственный характер. Если бы дело ограничивалось только этим, единство интеллекта и чувствования было бы лишь объективным, а интеллект в таком случае был бы просто «чувственным». Но речь идет о чем-то более серьезном: о том, что само постижение, как таковое, имеет «чувствующий» характер. Стало быть, мы говорим не о *чувственном интеллекте*, а об *интеллекте чувствующем*. Итак, постижение полевого реального в обращенности «к», в глубине, есть разум; а поскольку это постижение имеет чувствующий характер, оказывается, что разум формально есть *чувствующий разум*. Он чувствует реальность в обращенности «к»: реальность, дающую о чем поразмыслить. Его ход — это ход в чувствуемом «к», чувствующий ход в полевом характере реальности. Только потому, что постижение является чувствующим, — только поэтому становится необходимым

полевое постижение в разуме. Другими словами, разум является чувствующим. Разум рожден не только для того, чтобы быть чем-то данным со стороны вещей; не только для того, чтобы быть модусом предварительного постижения; не только для того, чтобы быть разумом полевого. Он первичным и радикальным образом рожден для того, чтобы быть модусом чувствующего постижения: быть чувствующим разумом. Но следует глубже прояснить характер этого рождения и задать себе вопрос о том, в чем заключается формальный чувствующий момент разума.

5) Это более чем оправданный вопрос. Ведь может показаться, что утверждение о «чувствующем» характере разума означает, будто постигаемое разумом — это нечто вроде качеств, почувствованных в чувственном восприятии. Но это было бы абсурдом. Речь идет не об этом. Разум есть модус чувствующего постижения; поэтому надлежит обратиться к самому чувствующему постижению, чтобы понять, что мы имеем в виду. В чем состоит, с формальной точки зрения, чувствующий характер постижения? В чем состоит формально постигательный момент чувствования? Разумеется, не в разновидности почувствованного качества, то есть не в содержании чувствования, а в типе присущей ему формальности инаковости: в формальности реальности. Формально постигательный характер человеческого чувствования заключен не в его содержании, а в том, чтобы быть *впечатлением* реальности. Постигание в точном и формальном смысле «едино» с чувствованием именно в моменте инаковости, в моменте формальности чувствования. Формальное единство чувствующего постижения заключается в том, что формальное (не только формальное *постигаемого*, но и формальное *самого постижения*) представляет собой, в силу физического тождества, формальный момент, формальность самого чувствования, самого впечатления. Поэтому постигать означает постигать по типу чувствования, а чувствовать для человека означает чувствовать по типу постижения. Это единство и есть впечатление реальности, которая, будучи реальностью, постигаема, а будучи впечатлением, чувствуема. Содержание чувствования — это реальность, почувствованная исключительно как содержание впечатления реальности. Итак, разум есть модус чувствующего

постижения; именно в чувствовании, в отсылке к миру всякое впечатление реальности трансцендентально открыто. Эта открытость (как мы уже видели) динамична двояко: во-первых, в форме движения к другим почувствованным вещам (поле); во-вторых, в форме поиска (мир). Любое впечатление реальности формально открыто не только в динамизме дистанции, но и в динамизме поиска. Видеть зеленый цвет как некое «само по себе» означает начинательно видеть его в движении к другим цветам и к другим реальностям. Чувствующее схватывание некоего «самого по себе» есть первый толчок к миру, первый предварительный набросок поиска реального в реальности. Как таковое, человеческое чувствование есть уже предвестие разума, а любая форма разума радикально и первично есть модус пребывания в чувствовании реальности. Это и есть чувствующий разум.

Поэтому разум как поиск мира в поле — это вопрос не понятий и даже не бытия, а вопрос впечатления реальности: не как впечатления той или иной конкретной реальности, но как впечатления реальности вообще, простой и чистой реальности. Разум — это поиск мира, это впечатление, доискивающееся реальности. Отсюда ясно, что чувствующий момент разума связан не с его содержанием как таковым, а с напечатлевающим характером той реальности, которую разум постигает особым образом — посредством умного хода во впечатлении. Это впечатление реальности в ходе. Бесконечное число, абстрактное понятие — не чувственные качества; но они постигаются как нечто реальное и в силу этого конституируются во впечатлении реальности как реальные. Следовательно, чувствующий характер разума означает, что разум как постижение представляет собой умную модуляцию самого впечатления реальности. Постижение формально есть чистая актуальность реального в чувствующем интеллекте, есть впечатление реальности. А разум, как модус умной актуальности, есть модус впечатления реальности. Что это за модус?

В *первичном схватывании*, то есть в голом чувствующем постижении, чувствующий интеллект чувствует реальность в самой себе, как таковой: чувствует ее во впечатлении как *формальность* почувствованного. В полевом постижении реального, которое

достигает кульминации в *утверждении*, интеллект обладает впечатлением реальности одной вещи среди других, и тогда почувствованная реальность принимает характер поля как *среды* постижения. В *разуме* же интеллект обладает впечатлением реальности, ее формальностью как *мерой* глубинного реального по ту сторону поля. Поэтому, строго говоря, разум не только движется «в» реальности, но и рационально «чувствует» реальность, в которой он движется; более того, он рационально чувствует, что пребывает движущимся в ней. Разум не ищет реальность, а *реально* разыскивает, разнюхивает в реальности — именно потому, что чувствует эту реальность и свое движение в ней. Реальность, которой конституируется разум, есть не что иное, как реальность во впечатлении. Поэтому разум изначально не есть нечто чисто логическое: он постигает реальность с *силой принуждения*, присущей той реальности, в которой он пребывает, то есть с силой *чувствования реальности*. В своих поисках разум *доискиваяще чувствует* реальность. В первичном схватывании реальности интеллект чувствует реальность как голую формальность; в утверждении интеллект чувствует формальность реальности как среду постижения реального; в разуме интеллект чувствует впечатление реальности как меру или как фундамент реальности по ту сторону поля. Таковы три модуса, три формы впечатления реальности.

Итак, впечатление реальности обладает физическим единством, сообразно которому оно является формальным, медиальным или измеряющим. Это не три «употребления» впечатления реальности, а три «модуса», которые внутренне необходимы, как модусы одного-единственного чувствующего постижения, — вернее, как три «измерения» актуализации реального в чувствующем интеллекте. Эти три модуса конституируются не благодаря впечатлению реальности, а «в» нем: они суть то, в чем унитарно заключается само впечатление реальности. Они представляют собой не производные от впечатления реальности, а три конститутивных измерения первичного схватывания реальности. И наоборот, эти три измерения постижения (первичное схватывание, утверждение, разум) различаются только тем, что представляют собой модусы чувствующего постижения. Из этих трех измерений

первое, то есть впечатление голой формальности, может наличествовать без двух других; однако обратное неверно. В самом деле, второе измерение, то есть утверждение, есть нечто сущностно фундированное в первичном впечатлении реальности; а разум, в свою очередь, сущностно включает в себя утвердительное постижение. Единство впечатления реальности в этих двух последних измерениях представляет собой, по сути дела, обращенность «к», свойственную голому впечатлению формальности реальности.

Стало быть, когда мы говорим, что разум имеет не только чувственный, но и чувствующий характер, речь идет не о сенсуалистской редукции утверждения и разума. В самом деле, «сенсуализм» означает, что *содержания* суждения и разума формально редуцируются к содержаниям чувственных впечатлений. Но это просто абсурд. Дело в том, что философия не видела в чувственных впечатлениях ничего, кроме их содержания, и пошла мимо их формально *почувствованного момента реальности*: она не увидела впечатления реальности. Так вот, редуцировать содержания утверждений и разума к таким чувственным впечатлениям абсурдно. Остается, однако, формальный момент реальности: впечатление реальности. И тогда редуцировать момент реальности утверждения и разума к реальности, почувствованной во впечатлении, к впечатлению реальности, не есть сенсуализм. Момент реальности, свойственный утверждению и разуму, физически и нумерически тождествен моменту реальности, напечатлевающе схваченной в первичном схватывании. Следовательно, речь идет не о *понятийном тождестве* того, что мы называем «реальностью» в трех модусах постижения, а о *формально физическом и численно тождественном* моменте во всех трех модусах. Стало быть, физическое и формальное единство момента реальности, как впечатления, не является сенсуализмом. Скорее это *сенсизм*, то есть нечто совсем иное. Само впечатление реальности, в своей физической и нумерической то-же-самости, открывает измерения утверждаемой реальности и реальности в разуме. Разум является чувствующим в этом радикальном модусе — и только в этом радикальном модусе — бытия в качестве впечатления реальности. Радикальное место рождения разума — физически «единое» впечатление ре-

альности. Разум формально рождается именно потому, что является чувствующим. В силу этого, повторяю, разум, как и утверждение, — не просто модус постижения первичного схватывания. Разум не есть нечто такое, что само по себе парит *над* всем почувствованным. Наоборот, сам разум имеет чувствующий характер, а рациональное постижение представляет собой определенный модус постижения самого чувствующего постижения. Разум совершает ход, чтобы по мере возможного восполнить недостаточность голого постижения. Стало быть, этот ход не обладает *верховенством* над голым чувствующим постижением, или первичным схватыванием; он лишь в отдельных аспектах обладает *некоторым превосходством* над ним. Это всего лишь частичное превосходство, заключенное в тесных границах содержания разума. Ход разума имеет свободный и творческий характер в том, что касается содержания постижения. Но это творчество, повторяю, заключено в очень тесных границах. Постигаемое в разуме реально лишь в качестве фундамента — принципиально необходимого фундамента — постигнутого в первичном схватывании. Но, будучи фундаментом, постигаемое в разуме реально внутри той физической, первичной и неотъемлемой реальности, которая свойственна впечатлению реальности. Только ей принадлежит радикальное верховенство в человеческом постижении. Следовательно, различие между голым постижением и разумом имеется и может иметься только в чувствующем постижении. Я назвал бы это неотъемлемой бережливостью разума. И в ней его сила.

В силу этого рождение разума, его радикальное порождение, коренится в его чувствующем характере. Разум есть акт, модально относящийся ко впечатлению реальности.

Но этим отнюдь не исчерпывается проблема разума. В самом деле, впечатление реальности — всего лишь момент: момент инаковости схваченного; момент, сообразно которому схваченное само по себе есть то, что пребывает предъявленным в схватывании. Именно поэтому актуализированное таким образом реальное не просто реально, но и обладает собственным реальным содержанием. Впечатление *реальности* — это не еще одно впечатление, а всего лишь формальный момент единого и единствен-

ного впечатления — впечатления *реального*, напечатлевающей актуальности реального. Так вот, разум как модуляция впечатления реальности обладает в силу этого собственными постигнутыми впечатлениями и удерживает их в себе. Разум формально является чувствующим, потому что он представляет собой модус впечатления реальности; и поэтому так же, как это впечатление, разум постигает собственные содержания реального. Стало быть, эти содержания, заодно с впечатлением реальности, образуют не только особый модус впечатления *реальности*, но и *eo ipso* особый модус постижения *реального*. Стало быть, показав, что разум модально соотносится с впечатлением реальности, мы не только не исчерпали проблему разума, но именно теперь поставили со всей формальной строгостью вопрос о том, в чем именно заключается рациональное постижение самого реального. Речь идет о проблеме «разума и реальности»: последней из трех больших проблем, которые встали перед нами после того, как мы рассмотрели, что такое разум и каково его рождение.

III. Разум и реальность

1. «Проблема» разума

Как было показано, разум — это модус чувствующего постижения, и поэтому он внутренне и формально является чувствующим разумом. Подобно любому чувствующему постижению, разум конститутивно есть чистая актуализация реального. Поэтому разум — не что-то такое, чему только предстоит достигнуть реальности: он уже конституирован, как таковой, внутри реальности. Мы рассмотрели, каким образом реальность, так сказать, функционирует в трех своих измерениях: как формальность, медальность и мера. Теперь будет не лишним высветить ту же самую структуру с другой существенно важной стороны, которую мы уже затронули на последних страницах. В самом деле, реальность не только актуализирована в постижении, но и, будучи актуализированной, обладает нами. Мы обладаемы реальностью. Что представляет собой это обладание? Пусть читатель простит мне мо-

нотонное повторение, но здесь нужно подвести своего рода итог всему сказанному.

Обладание не есть исключительное свойство постижения как такового; оно, несомненно, свойственно любому постижению, но только потому, что постижение имеет чувствующий характер. Стало быть, мы должны обратить внимание на чувствование как таковое — разумеется, очень коротко, только чтобы напомнить сказанное в первой части книги. Чувствовать означает чувствовать вещи; вернее сказать, схватывать вещи в чувствовании. Впечатление заключает в себе три момента, не независимые друг от друга, но в то же время различные внутри своего первичного и нерушимого единства. Впечатление — это прежде всего *аффекция того, кто чувствует*. Но в этой аффекции присутствует и второй существенный момент: предъявление чего-либо иного внутри и посредством самой аффекции. Это *момент инаковости*. Однако впечатление содержит в себе и третий существенный момент: это сила, с которой, если можно так выразиться, иное, заключенное в инаковости, воздействует на чувствующего. *Сила воздействия* означает не что иное, как то, что почувствованное обладает нами. Единство этих трех моментов — аффекции, инаковости и силы воздействия — образует внутреннее и формальное единство того, что мы называем *впечатлением*.

Впечатления разнообразны, но с точки зрения нашей проблемы это разнообразие обладает совершенно определенным характером. Иное, предъявленное в аффекции, в первую очередь имеет собственное *содержание*: это цвет, звук, тепло, вкус, и т. д. Но, кроме того, оно имеет (как уже было сказано) собственную *формальность*: это сам модус, сообразно которому нам предъявлены содержания, то есть модус, сообразно которому они являются «иными». Прежде всего, это *формальность раздражимости*: способ, каким иное формально является иным, тем самым провоцируя ответную реакцию. В таком случае иное будет чистым «знаком». Однако иное может быть предъявлено в качестве иного не с точки зрения возможных ответных реакций, а с точки зрения того, что это предъявленное есть само по себе: такова *формальность реальности*. В этом случае предъявленное будет не «знаком», а «реальностью». В этих двух ти-

пах впечатления иное воздействует на чувствующего согласно двум разным формам силы воздействия. В знаке впечатление воздействует посредством *силы раздражения*; в формальности реальности реальное воздействует посредством *силы реальности*. В первом случае мы будем иметь *впечатление по типу раздражимости*; во втором — *впечатление реального*. Так вот, схватывание чего-либо как реального и есть то, чем формально конституируется постижение. Поэтому впечатление реального формально представляет собой впечатление *чувствующего интеллекта*.

Оставим пока в стороне содержание этого впечатления реального и сосредоточимся исключительно на формальности инаковости: на том, что я назвал *впечатлением реальности*. Если акт постижения назвать, как его называли со времен греков, постижением, $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, то нужно будет сказать, что уже с тех пор это $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ не было осмыслено в надлежащей мере. Разумеется, проводились различия между актом, $\nu\acute{\omicron}\eta\sigma\iota\varsigma$, и тем, что в нем предъядвляется, $\nu\acute{\omicron}\eta\mu\alpha$. Но этим дело и ограничивалось. На то, что $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ обладает характером впечатления, то есть на его формальное единство с $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ [чувствованием], внимания не обращали. Таким образом, греки, а вслед за ними и вся европейская философия, так и не поняли, что интеллект является чувствующим. А это отзывается в самих понятиях $\nu\acute{\omicron}\eta\sigma\iota\varsigma$ и $\nu\acute{\omicron}\eta\mu\alpha$. Ведь $\nu\acute{\omicron}\eta\sigma\iota\varsigma$, как уже было сказано, — это не просто акт, термин которого чисто интенционален, но — сам по себе — физический акт схватывания, то есть акт, в котором интенциональность является всего лишь моментом — моментом направленности, свойственным ему как касанию, как схватыванию постигаемого во впечатлении. С другой стороны, $\nu\acute{\omicron}\eta\mu\alpha$ — это не просто нечто *предъявленное* в интенциональности *ноэсиса*, но и нечто *воздействующее* посредством собственной силы — силы реальности — на самого схватывающего.

В силу этого $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ представляет собой некое дело, $\xi\epsilon\rho\omega\nu$, и поэтому его формальная структура есть *ноэргия*. Ноэргия означает, что *ноэсис* имеет характер касания, схватывания во впечатлении, а «заодно» означает, что *ноэма* обладает собственной силой воздействия, свойственной реальности. Это сила впечатления реальности.

Чувствующее впечатление обладает силой реальности — или, другими словами, реальное мощно воздействует на нас — в трех разных формах. Во-первых, это сила, с которой реальное, как формальность схваченного в себе самом, как таковом, воздействует в качестве реального. Такова первичная форма впечатления реальности. Реальность, почувствованная первичным образом, воздействует на нас не своеобразной неоспоримой очевидностью, а чем-то бóльшим, чем очевидность: *необоримой силой бытия в качестве реальности*, первичной силой реальности. Возможная очевидность — строго говоря, это даже не очевидность — всего лишь выражение этой первичной силы. Во-вторых, может случиться так, что реальное почувствовано не в самом себе, как таковом, а среди других реальностей, то есть в дистанцировании. Тогда впечатление реальности принимает форму утверждения, а утверждение есть не что иное, как реальность, схваченная в дистанцированном впечатлении реальности. Тогда схваченное воздействует посредством особой силы: это взыскание, *взыскательная сила реального*. Ее ноэтическим выражением служит очевидность. Очевидность конституирована не просто предьявленностью очевидного, но силой реальности: взыскательной силой. В-третьих, реальное может быть чувствующе схвачено также в своей глубине: во впечатлении глубинной реальности. Тогда реальность воздействует на нас посредством особой силы — *силы принуждения* со стороны глубинной реальности. Разум, утверждение, первичное схватывание суть не что иное, как ноэргийные модусы одного и того же ноэргийного впечатления реальности. Разум представляет собой модальность утверждения, а утверждение — модальность первичного схватывания. В свою очередь, инаковость реального во впечатлении воздействует на нас посредством особой силы: сначала — *необоримой силы непосредственной формальности*, затем — в очевидностном взыскании, а вслед за тем — в форме принуждения со стороны реальности. Утверждение и разум — всего лишь модуляции впечатления реальности, его ноэргийные модусы.

Стало быть, разум движим особой силой: той силой, с которой само реальное воздействует на нас, подобно гласу. Эта сила — не толчок в пустоту. Дело обстоит прямо наоборот: это сила, которая

движет нами, но движет, принуждая нас удерживаться внутри реального. Следовательно, речь идет о *силе принуждения*. Особенный характер разума заключается не в предполагаемых очевидностях и не в эмпирической или логической строгости, а прежде всего в силе впечатления реальности, сообразно которой глубинная реальность принуждающе воздействует на чувствующее постижение. Строгость рассуждения — это всего лишь ноэтическое выражение силы реальности: той силы, с какой воздействует на нас реальность, в коей мы уже пребываем благодаря впечатлению. Поэтому проблема разума состоит не в том, чтобы доискиваться, возможно ли ему прийти к реальности, а в прямо противоположном: доискиваться, каким образом мы могли бы удержаться в реальности, в которой уже пребываем. Речь идет не о том, чтобы прийти к пребыванию в реальности, а о том, чтобы не выходить из нее.

Это движение разума — не просто движение. Движение — это динамизм; утверждение, будучи движением, тоже динамично. Разум же есть движение, отличное от утвердительного движения: это движение поиска, ход. Ход вызывается и поддерживается реальностью-фундаментом, глубинной реальностью.

Итак, сам ход представляет собой движение, в котором мы ищем не достижения реальности, а постижения реального содержания гласа реальности, то есть постижения реальности. Это поиск того, чем реальное является в реальности. Реальность реального не пребывает однозначно определенной, но составляет проблематичность реального перед разумом. В силу этого ход есть движение внутри *реальности как таковой*, с целью обнаружить то, чем реальное является в мирской реальности — именно в силу принуждения со стороны реальности. Эта сила принуждает нас постигать искомое разумом реальное как содержание, которое не выталкивает нас из реальности. Что это означает? Речь идет не об удержании в реальности «*как таковой*», в общем виде: такое удержание формально совпадает с существом разума. Даже когда постигаемое разумом оказывается неистинным, эта неистинность, тем не менее, имеется внутри реальности и благодаря ей. С этой точки зрения сила принуждения есть сила, которой формально конституируется разум. Следовательно, когда я говорю о

том, чтобы удерживаться в реальности, я имею в виду не просто нечто вроде притязаний разума, то есть не то, что разум состоит в притязании на интенциональное движение в реальности. Я имею в виду нечто гораздо более серьезное — а именно, тот факт, что разум в самом деле уже движется в реальности, а не просто притязает на это. И это *абсолютно*, физически *необходимо* — не только для рационального постижения как постижения, но и для самого постигаемого. Дело, однако, в том, что *этого недостаточно*. Без такого формального и сущностного погружения разума в реальность не было бы никакого рационального постижения. Но проблема в том, что же тогда означает разум в его конкретной форме. В самом деле, глас реальности есть глас, взывающий в конкретном, то есть глас, которым определенные реальные вещи внутри поля принуждают нас к поискам *их* глубинной реальности. Поэтому речь идет о сущностно конкретном поиске и сущностно конкретной силе принуждения. Мы ищем глубинную структуру этих конкретных полевых реальностей, то есть удерживаемся в глубинной реальности совершенно определенных вещей. И тогда становится вполне возможным, что погружение в реальность, несмотря на то, что оно существенно для разума, вытолкнет нас вонне того, чем являются в глубине *вот эти* конкретные вещи; что оно оставит нас парящими в реальности, которая хотя и реальна физически, однако лишена постигаемого содержания. Речь идет о том, чтобы не только фактически двигаться в реальности, но и не остаться в ней в подвешенном состоянии, когда дело касается определенных полевых вещей, глубинного постижения которых мы доискиваемся.

К этому конкретному ходу мы и должны теперь обратиться. У хода имеется *исходный пункт*: определенные полевые реальности. В этом ходе перед разумом открывается *особая область*, глубинным образом отличная от прежнего поля. Наконец, в этой области совершается рациональное постижение в его *собственном характере*. Рассмотрим эти три аспекта хода разума.

2. Опора хода разума

Каков *исходный пункт* разума? Разум — не просто постижение, приходящее *после* других, до-рациональных постижений. Разум — это постижение, *определяемое не чем иным, как* постижением реальных полевых вещей. Детерминантой рационального постижения служит *предварительное постижение* полевого. Что представляет собой это предварительное постижение? Разумеется, это не постижение *в смысле интеллектуального акта*. Классическая философия рассматривала разум прежде всего с точки зрения постижения, составленного из предшествующих интеллектуальных актов. Поэтому типичное рациональное постижение представляло в ней как умозаключение: сочетание λόγος, или συλ-λογισμός [силлогизм]. Однако, на мой взгляд, это не всегда так, и, несомненно, это ни в коем случае не главное. Идея, согласно которой суть разума состоит в умозаключении, неприемлема. Суть разума — не в том, чтобы быть *комбинацией предшествующих актов* постижения. Суть предварительного постижения — не *постигнутое*, взятое в качестве акта, а *постигнутое в предшествующем акте* или актах. В самом деле, разум — это не *составное* постижение, а *новый модус* постижения, определяемый предварительно постигнутым: это постижение, которое занято глубинным поиском. Этот новый модус постижения не обязательно представляет собой сочетание постижений. Всякое постижение есть чистая актуализация чего-то реального; но так как все реальное, как таковое, является ответственным, оказывается, что в глубинном поиске всякое постижение реального отсылается к другим возможным постижениям. В этой формальной отсылке и состоит разум. Разум — не комбинация постижений; напротив, комбинация постижений имеется только потому, что имеется разум. Иначе говоря, разум не только не сводится к умозаключению, но есть сама возможность всякого умозаключения. Разум есть новый модус постижения. В этом модальном аспекте, и только в нем, разум, как я утверждаю, исходит из постигнутого в предшествующем постижении. Что же представляет собой это предварительно постигнутое?

Предварительно постигнутое — это все, что постигнуто в

поле. В первую очередь, это *реальное*, которое постигнуто в первичном схватывании. Но это также и все то, что мы дистанцированно постигли в поле, когда постигали, чем это реальное является *в реальности*. Такое постижение включает в себе два момента: момент простого схватывания и момент утверждения. Для простоты фразы я заключу оба эти момента в одно выражение: «идея». Так вот, предварительно постигнутое — это поле реального, а также все идеи и утверждения о том, чем это реальное является в реальности. Такие предварительные постижения не имеют характера «посылок». Во-первых, потому, что рациональное постижение не только теоретично. Во-вторых, потому, что разум формально не сводится к рассуждению, не является рассуждающим. Рассуждающий разум — лишь один, причем не самый главный, из типов разума. В-третьих, и прежде всего, предварительные постижения не имеют характера «посылок» потому, что умная совокупность реального, а также идей и утверждений о том, чем реальное является в реальности, функционирует здесь не как совокупность суждений, а как совокупность постижений. Постигание формально не сводится к суждению; наоборот, это суждение является суждением только потому, что представляет собой утвердительное *постижение*. Так вот, здесь утверждение функционирует не как суждение, а как постижение, то есть как умная актуализация реального и того, чем это реальное является в реальности. Утверждение как таковое предстает, в свете нашей проблемы, как всего лишь одна из форм постижения. Будь оно утвердительным или нет, постижение того, чем вот это реальное является в реальности, есть некое постижение. Отныне идеи и утверждения вступают в игру только в качестве постижений. «Реальное» и «в реальности» были до сих пор лишь двумя моментами полевого постижения реальных вещей. Здесь же это предварительное постижение принимает новую модальную функцию. Оно функционирует здесь не в своей собственной постигательной структуре (первичное схватывание, идеи, утверждения), а *в новом модусе*. Этот новый модус состоит в том, что оно служит умной *опорой* глубинного реального. Наряду с реальным и наряду с тем, чем реальное является в реальности, мы имеем здесь глубинную реальность: то, чем реальное является в

самой реальности. Соответственно, постижение реального в первичном схватывании и в утверждении становится отныне гласом глубинной реальности. Итак, эта новая функция заключается в том, чтобы быть гласом самой реальности. Значит, предварительно постигнутое принимает модальную функцию быть тем, в чем резонирует этот глас. В том, что постигнуто в поле, резонирует глас того, чем реальное является в своей глубине. Это резонирование имеет две стороны. С одной стороны, это сам звук, то есть сами меты [= ноты, notas] того, чем полевое реальное — как реальность и как «в реальности» — является в своей глубине. И это не просто смутная метафора, потому что *резонировать* означает в этом смысле «нотифицировать», «помечать» глубинную реальность. Нотификация есть особый модус постижения. Но, с другой стороны, в резонировании есть и второй аспект. Вещи не только нотифицируют, но и суть то, в чем резонирует нотифицированное. Они суть не просто *резонансы* глубинного реального, но и сами *резонаторы*. Именно в качестве резонаторов реальные вещи принимают эту новую модальную функцию — быть началом и каноном. Начало и канон — это не посылки и не правила умозаключения. Начало и канон — это полевая реальность как резонатор того, чем является глубинная реальность. Именно в этом и заключается вся сила, но и вся ограниченность рационального постижения — постижения гласа глубинной реальности. Эта глубинная реальность актуализирована в постижении особым образом: в форме области резонанса.

3. Область рационального постижения

Область всегда, в той или иной форме, открыта по отношению к пребывающим в ней вещам. Однако область рационального постижения открыта совершенно особым образом. Вглядимся в это.

Всякое полевое постижение — постижение открытое. То, чем некая реальная вещь является в реальности, еще не вполне актуализировано в первичном постижении, или схватывании: ведь оно схватывает реальное в себе самом, как таковом, тогда как постигать то, чем это реальное нечто является в реальности, означает постигать его «среди» других реальных вещей. Поэтому

при постижении этого нечто как реального остается открытым то, чем оно является в реальности — именно потому, что формально остается открытым то «среди», которое присуще его реальности. Такое постижение достигает кульминации в утверждении. Стало быть, любое постижение совершается в открытой области, и эта открытость есть не что иное, как открытость «среди»: только потому, что нечто реальное схватывается «среди» других реальных вещей, — только поэтому такое постижение открыто. Следовательно, эта открытость обладает определенной структурой. Это такая открытость, которая имеется только в постижении той или иной вещи, но в соотносительности с другими вещами, актуально уже схваченными в поле в первичном схватывании. Это «среди» актуализирует для нас реальность в обращенности «к». Именно поэтому постижение того, чем эта реальная вещь является в реальности, есть движение, идущее от реального к другим реальностям, а от них — к первой реальности. Таково движение утверждения.

Но в рациональном постижении открытость имеет иной характер. Повторим еще раз уже сказанное. Не подлежит сомнению, что целостное полевое реальное (то есть бытие реальным плюс то, чем это реальное является в реальности) толкает нас по ту сторону поля. Но это потустороннее лежит по сторону поля в целом, а не между одной полевой вещью и другой вещью внутри поля. Поэтому постижение оказывается не движением от одной реальной вещи к другой, а ходом от всего полевого реального к глубинному потустороннему. Тогда постижение становится особым модусом движения: поиском в реальности. И поскольку оно таково, неизвестно, найдет ли оно что-нибудь в этой глубине или нет. Это не открытость постижения одной вещи по отношению к другим вещам внутри поля, а открытость всего полевого реального навстречу миру, то есть реальности. Открытость миру — это не «среди», а «соответственность» реального как такового. Отсюда следует, что открытость области рационального постижения в некотором роде абсолютна. Именно поэтому ее постижение представляет собой не просто движение, но поиск. Движение утверждения есть движение в поле, тогда как поиск, рациональное движение, есть движение в мире, в самой реальности. Именно в этом формально заключается глубина реального.

Именно потому, что эта открытость есть открытость миру, она есть открытость другим реальным вещам, а также действительная или возможная открытость другой функции и другим модулям реальности. Такая открытость абсолютна, потому что сколь бы многого мы ни нашли, поиск никогда не утоляется мирской открытостью. И это сущностно важно. В отличие от Лейбница и Канта, следует признать, что разум не является ни тотальным, ни тотализирующим, но что он конститутивно открыт. И это так не в силу внутренней ограниченности разума, а в силу самого характера реального, почувствованного во впечатлении. Реальность, как таковая, открыта, потому что ее открытость есть не что иное, как присущая ей конститутивная ответственность. Стоящие перед разумом задачи имеют неопределенный характер не только в том смысле, что разум никогда не может исчерпать того, что конкретно намеревается постигнуть; они имеют неопределенный характер прежде всего и в первую очередь потому, что само постигаемое, то есть реальное как таковое, формально и конститутивно открыто, и значит, никогда не замкнуто. Именно в этой открытой области, в этом мире, совершает свой интеллектуальный поиск разум: поиск в самой реальности. Каков собственный характер этого ищущего постижения?

4. Собственный характер умного поиска

Разумеется, это поиск в мире, который формально открыт. Но это не означает, что открытость мира или сам поиск являются вне-определенными. Потому что, наоборот, мы *вброшены* в поиск реальными полевыми вещами и *опираемся* на них в нашем поиске. Разум открывает область постижения, но только в опоре на реальные вещи. И эта открытость в опоре есть то, чем конституируется собственный характер умного поиска. В чем состоит эта опора? И что постигается таким способом? Вот два пункта, которые мы должны теперь коротко рассмотреть. Эти два вопроса частично перекрывают друг друга; поэтому некоторые нудные повторения неизбежны. Но, несмотря на это, оба вопроса следует рассмотреть по отдельности.

А) В чем состоит бытие опорой? Можно было бы подумать, что

опора — это основание; тогда то, что разум опирается на предвзительно постигнутое, означало бы, что постигнутое в разуме есть нечто имеющее своим основанием ранее постигнутую полевую реальность. Если бы это было так, постигнутое разумом было бы формально просто тем, что само по себе не обладает реальностью: оно было бы реальным лишь в той мере, в какой было бы фундаментовано в реальности, постигнутой в поле. Говоря средневековым языком, это была бы та классическая идея, согласно которой постигнутое в разуме само по себе — не более чем объективность, то есть *ens rationis* [сущее разума, ментальное сущее]. Лишь поскольку рационально постигнутое имеет *fundamentum in re* [основание в вещах], оно может быть названо реальным. Так вот, такое утверждение, взятое без ограничений, во всем его объеме, на мой взгляд, неверно: в таком понимании отождествляются основание и опора, а это ложно. В самом деле, всякое рациональное постижение включает в себе два момента. Один момент — то, что постигается; другой момент — характер, сообразно которому постигаемое постигается как реальное. И эти два момента не только формально различны, но и обладают сущностно различным характером.

Момент реальности, как мы видели, сущностно свойствен разуму. Поэтому разум не может ставить перед собой задачу прийти к реальности: ведь он уже пребывает в ней. А это прежде всего означает, что постигаемое разумом не является в этом аспекте *ens rationis*, но представляет собой саму реальность: *realitas ipsa*. Реальность, в которой движется разум, не опирается на полевую реальность, а есть сама эта полевая реальность, в ее физическом тождестве с тем, в чем движется разум. Не подлежит сомнению, что, как я уже подробно разъяснял, та реальность, в которой движется разум, есть *реальность-фундамент*, и ее функция в рациональном постижении в том и состоит, чтобы «пребывать, фундаментирова». Но фундаментирова что? Не что иное, как содержание. Содержание рационально постигнутого опирается на содержание постигнутого в поле. Мы это увидим буквально в следующей строке. Мы спрашивали себя, что такое опора. Опора — это всегда нечто, что является формально «иным» и, кроме того, «предшествующим», поскольку приводит нас к постижению чего-то другого, но

взыскуемого этим предшествующим. Содержание рационально постигаемого опирается на реальность «как таковую», в которой движется разум по самой своей сути, то есть безо всякой формальной опоры. Следовательно, этот присущий содержанию характер опоры вписан внутрь предваряющего характера реальности (когда этот характер функционирует как фундаментирующий). Характер реальности численно тождествен формальности впечатления реальности. И поэтому разум, даже постигая самое недоступное чувствам, всегда и непременно будет чувствующим разумом: ведь он постигает свои содержания внутри момента реальности, присутствующего впечатлению. Способ, каким реальность пребывает, фундаментируя, состоит в том, что она отсылает нас к содержанию реальных полевых вещей, которое служит опорой для содержания того, что предстоит постигнуть разуму.

Что же это такое — то, что постигает разум?

В) Постигаемое разумом обладает, таким образом, собственным характером, который формально и тождественно вписывается в характер реальности, свойственный полемому. Этот характер, или эта формальность, есть не что иное, как открытая область реальности как таковой: область, уже схваченная полевым способом. Напротив, содержание того, чему предстоит быть постигнутым в этой области, всего лишь опирается на содержание полевого постижения: это содержание не обязательно тождественно постигнутому в поле, но и не обязательно отлично от него. Что здесь в самом деле отлично и ново, так это модус постижения. Например, в античной физике рационально постигнутые элементарные частицы представляли собой мельчайшие тела, то есть нечто по природе тождественное тому, чем являются тела, постигаемые в поле. Но тем фактом, что мельчайшее тело, постигнутое полевым способом, есть опора и вдобавок момент глубинного постижения, конституируется новый модус постижения. Постигаемое — тело — остается тем же самым, но меняется его интеллектуальная функция, то есть модус постижения: модус рационального постижения есть именно тот модус, сообразно которому реальность «как таковая» пребывает, фундаментируя реальное. Модус постижения тела нам дан. Когда мы постигаем тот факт, что постига-

емое в мире есть тело, то *содержание* «тело» будет тождественно содержанию полевого постижения. Но вот то, что это содержание служит *фундаментом* полевого, будет чем-то новым. Ново то, что полевое тело, даже будучи опорой рационально постигаемого, могло бы и не быть фундаментом постигаемого. Частицы (то есть рационально постигаемое) — не тела; но для того, чтобы помыслить нечто, что не является телом, я опираюсь не на что иное, как на постигнутое в поле тело. Поэтому в рациональном постижении реальность «как таковая» есть область, которая открыта в самой себе, то есть область, открытая миру. А кроме того, это область, которая оставляет свободным и открытым тот способ, каким она пребывает, фундаментируя, а значит, и содержание самого фундаментизируемого как такового. В конечном счете именно это придает постигаемому в разуме одну из его характерных черт. Какую именно? Рассмотрим этот вопрос шаг за шагом.

a) Прежде всего повторим: то, что вынуждает нас к рациональному постижению, есть сама реальность. Это та сила принуждения, с какой воздействует на нас впечатление глубинной реальности. Мы сказали, что все реальные вещи дают нам о чем поразмыслить, и это «давание» есть та сила принуждения, с какой глубинное реальное воздействует на нас в постижении. Поскольку умным моментом мышления является разум, оказывается, что этот модус постижения, то есть разум, есть нечто навязанное нам самой реальностью. Именно реальность заставляет нас постигать посредством разума.

b) А теперь скажем наоборот: то, что реальное навязывает нам в глубине, есть реальность как чистая область. Это «быть чистой областью» имеет две стороны. Одна сторона — более непосредственная: она определяет нас к тому, чтобы внутри области постигать полевое реальное как начинательную и каноническую меру фундаментирования. В этом аспекте реальность тем и определяет постижение, что заставляет его принимать форму разума. Другими словами, реальность заставляет нас *пребывать в разуме*. Новый модус постижения заключается в том, чтобы пребывать в разуме. Но «быть чистой областью» имеет и другую сторону. Дело в том, что, когда мы пребываем в реальности как в

чистой области, ее содержание само по себе остается неопределенным. Реальность воздействует на нас, понуждая нас наделить ее содержанием. Так вот, это содержание, как реальное содержание, вполне может быть дано предварительно постигнутыми реальными вещами; но тот факт, что оно служит фундаментом глубинной реальности, будет, как мы сказали, чем-то радикально новым. С другой стороны, это содержание может быть тождественно полевому содержанию. Если пребывание в разуме навязывается нам реальностью, то этого никогда нельзя сказать о ее рациональном содержании: нам не навязывается, какой должна быть «фундаментальная» структура реального. Отсюда следует, что единство обеих сторон воздействия реальности есть необходимое навязывание того, что имеется не-необходимым образом. Такое парадоксальное единство есть не что иное, как *свобода*. Сущность разума заключается в свободе. Реальность вынуждает нас быть свободными. Речь идет не том, что я могу постигать нечто так, как мне вздумается, а о том, что детерминирующий ответ моего постижения на воздействие глубинного реального по необходимости свободен. Я могу и не захотеть умно детерминировать глубинное реальное. То был бы негативный акт разума, но, разумеется, такой негативный акт, который возможен только благодаря свободному характеру детерминирования. Детерминация, как таковая, не свободна — еще чего не хватало! — однако само детерминирование свободно. Глубинная реальность воздействует на нас не для того, чтобы *оставить* нас на свободе, а для того, чтобы *вынудить* нас к надлежащей свободе.

В разуме и в утверждении это происходит по-разному. Постигание одной реальной вещи среди других, полевое постижение, постигает — для большей ясности приведем пример предикации, — что А есть В. И это постижение, как мы видели, представляет собой движение в свободе. Но в случае утверждения свобода была медиальной свободой идей (В), свободой схватывать реальную вещь (А). Утверждение — это реализация таких свободных идей (В) в вещи (А). Здесь В выполняет, выражаясь в расплывчатых терминах, *репрезентативную функцию*: утверждение постигает в вещи реализацию репрезентированного; это такое постижение,

которое совершается в среде реальности. Напротив, когда речь идет о рациональном постижении, суть дела меняется. Ибо тогда речь идет не о поле реальности, а о глубинной реальности «как таковой», то есть о мире. Отныне постижение обращается не к *репрезентативному содержанию В*, а к его фундаментизирующему характеру. Отныне В выполняет *формально фундаментизирующую функцию*. Поэтому теперь реализация В в А означает фундаментизирование А в В, независимо от того, реализуется оно или нет. В силу этого глубинная реализация свободна в том смысле, что она свободно созидает идею фундаментизирующего характера В. Разум не есть репрезентация. В глубинной реальности совершается реализация, но реализация в смысле фундаментизирования. Поэтому она радикально свободна.

Это единство (в свободе) реальности «как таковой», открытой в своем качестве фундаментизирующей реальности и фундаментизируемого содержания, представляет собой единство радикальной неопределенности, которое сообщает рациональному его собственный характер: *быть творчеством*.

Рациональное творчество не означает произвола в постижении. Дело обстоит прямо наоборот. Это всегда творчество, которое опирается на постигнутое в поле и направляется им в своем ходе от полевого реального к глубинному реальному. Поэтому речь идет о творчестве внутри весьма строго заданных границ; о творчестве, которое имеет начало и канон. В свою очередь, они суть начало и канон именно рационального творчества. Полевые вещи схватываются такими, каковы они есть; но глубинная реальность начинательно и канонически изобретается. Я не ограничиваюсь схватыванием того, что мне дано; я должен выковать резоны, то есть фундамент, того, что данное мне и утверждаемое мною именно таково. Разум есть начинательно и канонически творящее постижение. Это не означает, что в разуме не может быть истины или заблуждения: это совсем другой вопрос. Я же сейчас утверждаю только одно: то, сообразно чему или по отношению к чему разум обладает истиной или заблуждением, есть нечто постигаемое в творческом постижении. Такое постижение, повторяю я вновь и вновь, не обязательно должно быть «репрезентативным»

творчеством, но всегда является — назовем его так — творчеством функциональным, то есть творчеством, которое обладает фундаментальным и фундирующим реальность характером. Именно этот конкретным образом постигнутый характер, характер фундаментальный и фундирующий, я буду называть на этих страницах содержанием, а вовсе не репрезентацию как таковую.

Что такое это творчество? В чем состоит творчество разума? Каковы его модусы? Рассмотрим коротко эти три пункта, о которых я уже говорил во второй части книги.

с) Так как фундаментальный характер содержания не навязывается однозначно реальностью, можно было бы подумать, что творческое постижение выковывает в мышлении «разум» и приписывает ему реальность. Тогда творчество формально относилось бы к самому характеру реальности. На мой взгляд, это неверно. Разуму физически консубстанциальна реальность. Речь идет не об интенциональной консубстанциальности, а о физической, к тому же строго формальной. Рационально постигать не означает *притязать* на то, что содержание этого постижения реально, потому что реальность — не притязание разума, и тем более не свободное притязание разума. Реальность, которую постигает разум, физически едина с реальностью, постигаемой в любом постижении, предваряющем рациональное постижение, и тождественна ей. Разум не притязает на реальность, а *уже пребывает в самой реальности*. На что разум притязает, так это на то, что такая реальность имеет то или иное определенное содержание, а значит, на то, что это свободно выбранное содержание есть фундамент. Мы могли бы назвать его *фундаментальным содержанием*. Стало быть, сотворенным здесь будет не реальность, а фундаментальное содержание глубинной реальности. В силу этого разум означает не творчество реальности, а нечто прямо противоположное: творчество фундаментального содержания в реальности как таковой.

В утверждении реальная вещь А пребывает *актуализированной* в полевым В, а полевое В, в свою очередь, реализовано в реальной вещи А. Реализация и актуализация суть два неразрывно связанных аспекта постижения чего-либо в поле. Из них реализация имеет основанием актуализацию. Так вот, когда постижение

реального совершается в глубине, оно обладает теми же самыми характеристиками, но, как и следовало ожидать, в гораздо более сложной форме, поскольку речь идет уже не о поле, а о мире. Рациональное постижение включает в себе два момента: момент постижения реальности «как таковой», как фундирующего начала, и момент постижения реального содержания, которое определяется в качестве фундаментированного этим фундаментом.

Первый момент — постижение глубиной физической реальности как фундаментирующего начала. Эта физическая реальность актуализирована в постижении, а также в своих идеях; и модус, в котором она пребывает актуализированной, — это, повторяю, модус «пребывать, фундаментируя». В свою очередь, содержание предварительных постижений (идей) приобретает характер содержания реального в мире. Это — реализация содержания идеи. Единство этих двух моментов и есть творчество. Глубинная реальность актуализирована в предварительно постигнутом, и в этой актуализации реальность принимает свое свободное содержание: оно реализуется.

Отсюда — вся значимость разума: ведь на кон поставлена сама физическая реальность в ее свободном фундаментальном содержании. Нам уже пришлось встретиться с аналогичной ситуацией при исследовании полевого постижения. Полевое постижение — это постижение реального как реализации чего-либо ирреального. Именно поэтому ирреальное неизбежно обладает «собственными» свойствами, о которых можно рассуждать. На мой взгляд, это возможно только потому, что «сотворенное» всегда и непременно представляет собой содержательную характеристику самой физической реальности. Физическая реальность, актуализированная в свободной системе предварительных идей и утверждений, может иметь и в самом деле имеет больше свойств, чем свойства, определенные логическим содержанием этих идей и этих утверждений. И это неизбежно. Следовательно, творчество первичным и радикальным образом затрагивает сам разум как постижение глубинного фундамента чего-либо.

Но тогда мы отчетливо видим, что это постижение включает в себе, как было сказано чуть выше, и другой момент: атрибу-

цию этого свободно сотворенного «разума» реальной вещи. И эта атрибуция свободна. Я могу свободно постигать, что глубинная космическая реальность служит классическим гамильтоновым основанием или квантовым основанием полевого. А сделав это, я также свободно постигаю, что реальная полевая вещь в действительности обладает той или другой из этих двух фундаментальных структур. Это второй момент рационального постижения: среди различных фундаментирований, которые я свободно творю, я свободно выбираю одно в качестве фундамента того, что я пытаюсь постигнуть в поле. Творчество фундаментального разума — это актуализация глубинной физической реальности в предварительно постигнутом. И это творчество продолжается в постижении конкретной реальной вещи вкупе с тем или иным фундаментом: в актуализации вещи в том или другом из этих фундаментов. Такая актуализация составляет корень реализации — реализации фундамента в глубинной реальности и реализации этого фундамента в реальной вещи, которую я хочу постигнуть. Стало быть, разум представляет собой, во-первых, постижение реального фундамента, а во-вторых, постижение того, что этот фундамент есть фундамент подлежащей фундаментированию реальной вещи: фундамент, реализованный в вещи. И эти два момента, взятые совместно в мирской реальности этой вещи, образуют свободное творчество разума. Это и есть сущность разума как свободного творчества. В чем, говоря более конкретно, заключается *рациональный* характер этого творчества? Таков второй вопрос.

d) Свободное творчество содержания, каков бы ни был его характер, должно обладать *собственным единством*. Творчество не обязательно должно быть концептуальным. Можно представить себе, что такое содержание обладает «единством» — поэтически понятым единством — метафорического. Содержание не обязательно должно обладать уже предустановленным типом единства. Рациональный момент творчества состоит в том, что оно есть творчество «фундаментального единства» и в «фундаментальном единстве», к какому бы типу оно ни принадлежало. Будучи реализованным, это сотворенное мною единство принимает характер глубинной реальной структуры: система мет, свойственных

кентавру, становится кентавром, и т. д. Это структурное единство и будет не чем иным, как фундаментальным резонансом, разумом. Следовательно, рациональный момент творчества заключается в структурности.

Есть один тип структурного единства, который выполняет решающую функцию. Это структурное единство, состоящее в том, чтобы быть системой-«конструктом», то есть системой, где каждая из мет обладает собственной реальностью в качестве меты, лишь будучи внутренне и формально метой «чего-то» — а именно, всех прочих мет. Быть системой-конструктом: вот самая суть реального как такового. Отсюда — его радикальная функция. Именно поэтому мы сконцентрируемся в наших размышлениях на этом структурном единстве. Такая система мет должна обладать в интеллекте собственным связным единством; и это единство может быть установлено разными способами. Умное структурное единство мет может заключаться, например, в том, чтобы быть дефиницией. Но это не обязательно. Это может быть система аксиом и постулатов. Такая система аксиом и постулатов — не просто система определений. Единственное, чем конституируется такое умное единство как единство структурное, есть бытие в качестве «сконструированного» единства. Будучи умным творчеством, такое единство — это прежде всего чисто интеллектуальное связное единство. И это единство, повторяю, не обязательно должно быть постижением через дефиницию: во-первых, потому, что дефиниция — не единственно возможная форма конструирования умных единств; во-вторых, и прежде всего, потому, что дефиниция — это всегда предикативный логос: в ней присутствует скорее пропозициональный, чем номинальный логос. Я пока оставляю в стороне то обстоятельство, что имеется форма логоса, предшествующая пропозициональному логосу: логос позициональный. Так вот, связное умное единство глубинного реального есть умное единство в сконструированном номинальном логосе, то есть номинальный логос, который утверждает меты в состоянии конструктов. Когда логос обращается на предположительно последние и далее нередуцируемые меты, мы имеем радикальный логос глубинной реальности. Это единство свободно сотворено.

Актуализация глубинной физической реальности в этом единстве делает его содержанием этой глубинной реальности. В свою очередь, связанное умное единство реализуется в глубинной реальности. В силу этого связанное умное единство принимает характер первичного связанного единства реального, то есть сущности. Сущность — это структурный принцип субстантивности реального. Эти положения подробно раскрыты мною в книге «О сущности». Сущность есть то, чего в данном случае ищет разум; и в этом поиске разум свободно творит — в разъясненном выше смысле — саму сущность. Это не сущность реальности, а реальность в сущности. Поэтому тот факт, что реальное обладает сущностью, есть факт, навязанный самой глубинной реальностью; но каким именно содержанием будет обладать эта сущность — вопрос, который всегда остается открытым, сколь бы истинным ни было мое глубинное постижение. Каждая мета, будучи реальной, в самой своей физической реальности отсылает нас к другим метам. Так что рациональное постижение сущности конститутивно открыто не только потому, что мое постижение никогда не достигает завершения, но и потому, что само постигаемое, то есть каждая мета, в принципе отсылает к другой мете. И мы никогда не узнаем, какова амплитуда такой отсылки. В самом деле, что означает эта амплитуда?

Все реальное представляет собой систему-конструкт из мет, которые ее конституируют и поэтому называются конституирующими. Но среди этих мет есть некоторые, которые не опираются на другие меты той же системы. Такие меты будут более чем конституирующими: они будут конститутивными, и то, что ими конституируется, есть сама сущность реальной вещи. В самом деле, их единство есть *первичное* связанное единство. Так вот, амплитуда — это различие между конституирующими метами и метами конститутивными в порядке фундаментирования глубинной реальности. Это очень сложный момент, потому что сущность есть то, что конституирует в качестве реальности ту реальную вещь, сущностью которой является. Именно здесь и коренится сложность проблемы.

В самом деле, отсылка фундирована прежде всего в конститутивном соответствии реального как такового, то есть в том, что

реальное конститутивно является мирским. В силу этого соответствия каждая реальная вещь не только реальна, но и конститутивно представляет собой определенную форму и определенный модус реальности. Поэтому реальность каждой сущностной меты отсылает к тому, что в данной реальной вещи служит радикальной и окончательной детерминантой данного модуса реальности. В таком случае амплитуда означает большее или меньшее различие между реальными метами и тем, что в них выступает окончательной и радикальной детерминантой данного модуса бытия. Например, модус бытия личности радикально отличен от модуса бытия любой другой, не-личностной реальности. И эта амплитуда открывается внутри богатства конститутивных мет. Сколь бы окончательными ни были клетки или клеточные компоненты в человеческом организме, не они определяют окончательный личностный способ бытия этого организма.

Но такая амплитуда в некотором смысле имеет исключительный характер. Потому что все другие реальные вещи, и даже сами личности, прежде чем быть модусами реальности, являются моментами качественно определенного соответствия, то есть формами реальности: каждая вещь соответствует не только миру, не только реальности как таковой, но и тому, что представляют собой другие реальные вещи в своей физической качественной определенности. Такое соответствие — уже не мир, но космос; и это космическое соответствие определяет отсылку не к модусам реальности, а к другим реальным вещам и к другим формам реальности, к их структурным метам. В таком случае амплитуда означает не различие между конституирующими метами и той или другой окончательной детерминантой модуса реальности, а различие между конституирующими метами и метами конститутивными, в конечном счете определяющими космическое соответствие вещи и свойственной ей формы реальности. Здесь меты определяют не модус бытия реального, а его формальную включенность в космос.

Итак, в обоих смыслах амплитуда мет делает постижение сущности конститутивно открытым. Здесь нет нужды углубляться в этот вопрос, потому что не он является темой этой книги. Ограничусь кратким указанием.

Сущность определяет каждую реальную вещь не только соответственно другим реальным вещам, но и другим формам и модусам реальности. Каждая вещь есть «своя» реальность. И это «своесть» имеет две стороны. С одной стороны, это отсылка к другим формам и модусам реальности; но с другой стороны, это открытость самой данной реальной вещи навстречу ее собственной реальности. Только в первом аспекте сущность есть отсылающее соответствие; во втором аспекте соответствие будет конституирующим. Отсылающее соответствие основывается на конституирующем соответствии. Конститутивные меты, то есть сущность, превращают каждую вещь в «свою» реальность, но реальность внутри предварительного данного неустранимого единства — космоса. Что такое космос? Можно считать вместе с Аристотелем, что космос — это простая упорядоченность, *τάξις*, вещей: реальных вещей. А можно считать, что космос как таковой есть только то, что само по себе обладает собственным единством. Тогда вещи будут частями, или фрагментами космоса, а значит, не будут иметь сущности: сущностью будет обладать только космос как таковой. Вещи будут всего лишь фрагментарными сущностными моментами космоса. Единство космоса будет не *единством порядка* [таксическим], оно будет иметь иной характер. В случае *τάξις*'а ход мира был бы системой взаимодействий между вещами. Но если структура мира не есть *τάξις*, тогда ход мира будет просто варьированием моментов первичного единства, чем-то вроде единства в ведении мелодии. Одни моменты мелодии не находятся во взаимодействии с другими ее моментами; но, тем не менее, имеется мелодический ход, обладающий совершенно определенной структурой. В этом случае единство космоса будет не таксическим, а мелодическим, сообразно детерминистским и вероятностным законам. Значит, рассечение мира на реально различные вещи остается временным рассечением. Значит, сущности каждой предполагаемой вещи свойственна неустранимая временность, радикальная открытость.

Таким образом, постижение этого реального глубинного момента есть творчество, конститутивно открытое постижение. Оно берет начало в чувствующем характере разума. Чувствующий ра-

зум должен творить то, что ему предстоит постигнуть как структурную фундаментальность, и наделить реальность этим единством, чтобы тем самым превратить его в связанное первичное единство, то есть в сущность. Этот момент, достигающий кульминации в рациональном постижении сущности реального, всецело характеризует все рациональные постижения: они наделяют реальность свободно творимым структурным содержанием, актуализируя его в сотворенном.

Каким образом совершается это наделение? Другими словами, каким образом совершается постижение, которым творится реальное? Это третий и последний из пунктов, которые мы должны были рассмотреть.

е) Модусы рационального творчества. Мы сказали, что разум в его первичной структуре есть глубинное постижение предварительно постигнутой полевой реальности. Очевидно, что, отправляясь от этих так называемых первичных рациональных постижений, разум продолжает свой ход по ту сторону полевого, в глубину. Мы очень скоро это увидим. Что для нас важно сейчас, так это конститутивное рождение разума, и это рождение совершается в предварительно постигнутом. В предварительно постигнутом разуме обретает не только исходный пункт, но и внутреннюю опору: в конечном счете, этой опорой служит начало и канон постижения, посредством которых разум измеряет глубину реальности. Разум имеет чувствующий характер. То, что в нем есть чувствующего, гарантирует, что постигаемое им реально, но при этом тем фактом, что эта реальность есть область глубины, открывается и конституируется творческая свобода разума. Эта свобода затрагивает содержание глубинной реальности. Поскольку разум рационально постигает это содержание, он имеет не репрезентативный, а фундаментальный характер. Он творит для меня содержание, чтобы наделить реальность конкретным фундаментальным характером: ведь только исходя из него содержание глубинной реальности, взятое в собственном смысле, оказывается «иным» или даже «противоположным». Все предварительно постигнутое я называю здесь «репрезентацией», не в том смысле, что оно представляет собой простые схватывания, в отличие от утверждений, а

в том смысле, что все эти простые схватывания и все эти утверждения суть то, что «ре-презентирует» реальную и действительную реальность. Эта репрезентация служит началом и каноном рационального постижения, то есть постижения фундаментального характера содержания. Но тогда, как я уже сказал, становится очевидным, что хотя фундаментлирующая функция формально не тождественна функции репрезентативной, она в то же время и не полностью независима от нее. Ибо тот факт, что предварительно постигнутое, репрезентативное, может быть началом и концом фундаментирования, уже указывает на то, что это фундаментирование должно иметь некую опору в репрезентативном. Репрезентативное служит основой и опорой, которая необходима для разума, но даже в отдаленной мере не достаточна для его фундаментального характера.

Итак, отправляясь от этой репрезентации действительно реального в поле, рациональное творчество пытается свободно наделять глубинную реальность собственным фундаментальным содержанием. Способ этого наделения есть способ, каким свободное творчество содержания глубинной реальности опирается на предварительно постигнутое, то есть тот способ, каким предварительно постигнутое дает рациональное обоснование реальному. Что это за способы? Я полагаю, что такое наделение осуществляется в трех главных модусах.

Первый модус. Глубинная реальность может быть наделена содержанием в том, что я буду называть *свободным опытом*. В чем состоит этот свободный опыт и в чем состоит тот модус, каким он наделяет глубинную реальность собственным содержанием?

Итак, прежде всего: что такое этот свободный опыт? Выясним, что здесь «означает» опыт, на что «обращен» этот опыт, «как» он на это обращен, и в чем «заключается» этот особый опыт.

Что здесь означает «опыт»? Отложив пока точное и строгое прояснение того, что, на мой взгляд, представляет собой опыт, здесь мы удовольствуемся обращением к расхожему и общепринятому смыслу того, что обычно понимают под опытом. Иногда опыт означает попытку, пробное начинание. В нашем случае эта попытка «обращается» на уже схваченное содержание. И возмож-

но это именно потому, что реальность, взятая в качестве области, оставляет свое содержание неопределенным, а значит, является областью свободного творчества. Способ, «каким» опыт обращается на предварительно постигнутое, есть попытка в форме свободы. Наконец, эта свободная попытка, обращенная на содержание предварительно постигнутого, «заключается» в его модификации: мы пытаемся, предпринимая попытку свободно модифицировать его содержание — естественно, не по линии его физической реальности, а по линии его физической умной актуальности. Так, мы берем постижение чего-либо, что в полевом постижении является «телом», и свободно модифицируем многие его характеристики: например, лишаем его цвета, уменьшаем его размер, преобразуем его очертания, и т. д. Претерпев подобную модификацию, тело становится «корпускулой». Попытка свободно модифицировать актуальность уже схваченного содержания есть то, в чем формально заключается свободный опыт. Стало быть, свободный опыт движется в актуальности самой физической реальности, и свобода этого движения затрагивает его содержание: это — свободное движение, опорой которому служат начало и канон предварительно постигнутого.

Не будет лишним отграничить это понятие свободного опыта от понятия опыта в других философиях, и прежде всего от представления об опыте фиктивного. Стюарт Милль полагал, что наряду с тем, что принято именовать чувственным, или перцептивным опытом, существует воображаемый опыт, то есть опыт того, что обычно называют образом, в отличие от перцепции. Образ, говорит нам Стюарт Милль, не есть реальность. Эта мысль была подхвачена Гуссерлем в том, что он называет фантастическим опытом: это опыт, обращенный на содержание перцепции, после того как в ней будет нейтрализован свойственный ей характер реальности. Так вот, то, что я называю свободным опытом, даже отдаленно не совпадает с этими двумя представлениями. Во-первых, то, на что обращен свободный опыт, формально есть реальность. И эта реальность — не что иное, как физическая реальность предварительно постигнутого; поэтому свободный опыт не обращен на образ и не воссоздает образ как воображаемую реальность; он

также не обращен на фантастическое как на нейтрализованное в своей реальности. Дело обстоит прямо наоборот: свободный опыт в точном и формальном смысле заключает в себе момент физической реальности; это не свободная реальность, а реальность в свободе. Во-вторых, этот опыт обращен не только на фиктивное, но также на перцепты и концепты: все они формально конституированы как умное содержание простых схватываний. Более того, опыт обращается не только на эти простые схватывания, но и на все утверждения о постигнутом в поле.

Наряду с этим пониманием свободного опыта как опыта свободного прыжка от эмпирического к *фиктивному*, в философии неоднократно (в отношении нашей проблемы) утверждалось понимание свободы как освобождения, позволяющего совершить прыжок от эмпирического к *идеальному*. Согласно этой точке зрения, свобода заключается в творчестве «идеальных» объектов. Но это невозможно. Ведь здесь то, на что обращена свобода, есть не «объект», а «реальность». И тогда, чем бы ни была предполагаемая «идеация», ее формальным началом и результатом всегда будет физическая реальность. Таким образом, так называемое идеальное творчество будет не творчеством идеальной реальности, а творчеством реальности в идее.

Свободный опыт — это не опыт свободного творчества фикций и не опыт свободной идеации. Свободный опыт — это свободная модификация содержания предварительно постигнутого: модификация, предпринимаемая в области самой физической реальности.

Будучи реализованной в этом свободном опыте, то есть в этой модифицированной репрезентации, глубинная реальность обретает в ней свое содержание. Каким образом? В чем состоит тот модус, согласно которому свободный опыт наделяет содержанием глубинную реальность? Модус, согласно которому содержание свободного опыта дает рациональное обоснование реальному, состоит в том, что это содержание представляет собой *формальный образ*, или *модель* глубинной реальности. Имеется в виду, что посредством этого «моделирующего» содержания глубинная реальность дает рациональное обоснование реальному. Естествен-

но, во многих случаях это так и есть. Но во многих других случаях мы становимся свидетелями постепенного исторического крушения этой тенденции к построению «моделей». В физике в течение столетий считалось, что для рационального обоснования реальности необходимо рационально конструировать «модель»: например, силовые линии Фарадея, механическую модель эфира, астрономическую модель атома, и т. д., и т. д... В органической химии получила широкую известность модель, изобретенная Кекуле³ для рационального обоснования органических молекул: это связи между атомами, а в случае бензола — простые и двойные связи между вершинами шестигранника (шестигранник Кекуле), и т. д. То же самое имело место в биологии. В какой-то момент многие думали, что человеческая эмбриология начинается с чего-то вроде невидимого гомункула. Припомним также попытки рассматривать личность как модель глубинной реальности: «персонафикацию» естественных реальностей. В свою очередь, люди и все вещи принимались за живые души, то есть моделью глубиной реальности считались живые существа. Этот список можно было бы продолжать до бесконечности. Речь неизменно идет о наделении глубинной реальности содержанием, которое состоит в том, чтобы быть актуализацией этой реальности в ее модели, или формальном образе.

Таков первый модус наделения глубинной реальности собственным содержанием: свободный опыт. Ясно, что тотальное или частичное крушение этих моделей, и особенно рациональное углубление в них, привело к другим модусам рационального обоснования реального, другим модусам опоры на предварительно постигнутое. Эти модусы отличаются от того модуса, в котором оно берется как образ, или как модель, достигаемая в свободном опыте. Этих других модусов, как я уже сказал прежде, всего два.

Второй модус. Предварительно постигнутое не просто обладает собственными метами; эти меты к тому же связаны более или

³ Кекуле (Kekule) Фридрих Август (1829–1896), немецкий химик-органик, иностранный член-корреспондент Петербургской АН (1887). — *Прим. пер.*

менее строгим структурным единством. Я беру здесь слово «структура» в самом широком значении — как способ систематизации мет. Структура выступает здесь как нечто обладающее степенями глубины: от простого единства тех рамок, в которые заключены меты, до связного первичного единства сущности, включая все промежуточные градации. Стало быть, структура означает здесь формальное единство мет. Итак, в рациональном обосновании реального я могу опираться не на меты самих полевых вещей, а на их формальную структуру, на способ их систематизации. Способ, каким глубинная реальность наделяется формальной структурой, есть то, что я называю *гипотезой*. Что такое гипотеза? Каков тот способ, каким глубинная реальность наделяется содержанием в гипотезе?

Гипотеза — слово, происходящее от греческого ὑποτίθημι: «помещать, ставить нечто одно под другим». Это «помещать под» имеет два аспекта. Первый аспект — то, что помещается под; другой аспект — акт помещения. В испанском языке первый аспект именуется «предположенным», второй — «предположением». Предположенное и предположение — не одно и то же. Предположение — это мой акт, предположенное — момент реального. Предположенное в том или ином действии, ситуации или творчестве — не предположение. Предположенное является таковым не потому, что служит термином предположения; наоборот, предположение является таковым потому, что предполагаемое в нем есть предположенное. Предположенное всегда первично. По-гречески предположенное именовалось ὑπόθημα, а предположение — ὑπόθεσις. В испанском языке уцелело только второе слово. Поэтому слово «гипотеза» оказывается в испанском языке двусмысленным: обычно склоняются к тому мнению, что гипотеза — это предположение; но оно может означать также и предположенное. В нашем случае предположенное, то есть «помещенное под», есть формальная структура чего-либо; поэтому я называю ее базовой структурой. Гипотеза — это базовая структура как нечто предположенное относительно реального. Модус «систематизации» мет реального есть не что иное, как базовая структура, в отличие от простого «разнообразия» мет. Таков первичный и радикальный

аспект гипотезы. Стало быть, гипотеза (в испанском языке) означает не просто предположение. Если под предположением понимать любую концептуализацию, принятую более или менее условно, то все рациональное было бы гипотезой. Но гипотеза — это в первую очередь предположенное относительно чего-либо, его радикальная структура. Это момент реальности: то, что установлено в качестве основы чего-либо, то есть его базовая структура.

Итак, в предварительно постигнутом я могу свободно сосредоточиться либо на его базовой структуре, либо на его метак. В этом последнем смысле, в смысле мет, модификация будет свободным опытом. Но гипотеза формально заключается не в опыте, а в надделении базовой структурой. При этом я постигаю предположенное относительно соответствующего реального независимо от его мет. И тогда я могу опереться на это, чтобы наделить глубинное реальное базовой структурой. Такое надделение я могу назвать гипотезой, но теперь уже в смысле предположения: это предположение о том, что предположенное относительно глубинного реального заключается в том или ином предположенном, в той или иной базовой структуре. Это надделение состоит не в том предположении, что мое предположение реально, а в том предположении, что реальное, в котором я уже пребываю до всякого предположения, обладает именно такой, а не иной базовой структурой (предположенным). Монотонно повторяя формулировку, скажу, что речь идет о предположении, или гипотезе, реальности — но реальности, взятой в предположении, в гипотезе. Речь идет не о гипотетической реальности, а о гипотетической структуре того реального, в котором я уже реально нахожусь. И в этом — вся значимость гипотезы: в том, чтобы быть предположенным, быть базовой структурой.

Что это означает — наделить базовой структурой глубинное реальное? Здесь мы концентрируемся на том, что базовая структура глубинного реального однородна с базовой структурой тех или иных полевых вещей. Как мы тотчас увидим, это — совсем другое дело, нежели концентрироваться на полевых вещах как на моделях глубинной реальности. Здесь речь идет не о моделировании; речь идет о другом: о «гомологизировании». Отныне способ надделения глубинной реальности содержанием состоит не в том,

чтобы наделить ее некими метами-моделями, согласно которым глубинная реальность, как сообразная данной модели, выполняла бы функцию фундаментирования. Этот способ состоит в том, что глубинная реальность структурирует вещь. Отныне фундаментировать означает структурировать. Структуры глубинного реального и реального полевого предполагаются гомологичными. Эта гомологичность не означает генерализации. Генерализация — это протяженность; когда же мы говорим о базовых структурах, в этом, разумеется, присутствует генерализация, но только как следствие гомологизации. Только потому, что структуры гомологичны, они могут быть генерализованы. Например, уравнение потенциала не есть генерализация механического потенциала, не есть подведение его под потенциал тепловой или электрический: оно выражает гомологичную базовую структуру, и только в этом смысле можно говорить о генерализации.

Приведем некоторые примеры гомологизации. Социальная реальность ни в чем не напоминает живой организм, если сосредоточиться на ее метак; но можно представить, как это неоднократно делалось в социологии начала века, что базовая структура общества, то есть способ систематизации его «элементов», — тот же самый, что и способ систематизации органов высшего животного: что мы имеем дело с общественным организмом. Отсюда — сама идея социальной «организации». Здесь имеется гомологичность базовой структуры глубинной реальности общества и полевой реальности живых существ. В тот же период полагали, что базовая структура социального гомологична не структуре живых существ, а структуре твердых тел: выдвигалась та идея, что глубинная реальность социального есть «прочность», «солидарность». Общество — не собака (или другое высшее животное) и не твердое тело; но считалось, что базовая структура глубинной социальной реальности гомологична базовой структуре собаки или твердого тела. Считается также, что элементарные частицы в определенном смысле содержат в себе структуры, гомологичные структурам тел, вращающихся вокруг своей оси. Но применительно к элементарным частицам речь идет только о базовых гомологичных структурах, потому что в этих частицах нет вращения. Тем не менее,

им приписывается, без вращательного движения, количественно определенный угловой момент — спин. Именно потому, что речь идет не о моделировании, а о том, что я называю здесь гомологизацией, — именно поэтому, на мой взгляд, вот уже в течение десятилетий говорят, что элементарные частицы не поддаются «визуализации». Это означает не ту банальную вещь, что их нельзя «увидеть», а то, что у них нет мет, одинаковых с метами полевых тел. Это очевидно в случае спина: он представляет простую и чистую гомологичность структур — вращательную структуру полевых тел и вращательную структуру без вращения, свойственную элементарным частицам. Также и свет по своему описанию ни в чем не напоминает электричество или магнетизм; но считается, что базовые структуры света идентичны базовым электромагнитным структурам, выраженным в уравнениях Максвелла. Об этом говорится в электромагнитной теории света.

Итак, я могу наделить глубинную реальность не метами полевых вещей, взятых в качестве моделей, а базовой структурой (гипотезой), гомологичной базовой структуре чего-либо полевого.

Но этим не исчерпываются способы, какими глубинная реальность наделяется содержанием.

Третий модус. Рациональное творчество, наделяющее глубинное реальное собственной структурой, опирается, как мы только что сказали, на полевую реальность. Эта полевая реальность, будучи областью, есть нечто отличное от ее содержания. Благодаря этому полевая область становится для интеллекта полем свободы. Эта свобода может относиться к самим метам, конституирующим полевые вещи, — как свобода модифицировать их внутри их собственных границ. Свобода может также относиться не к самим метам, а к способу их систематизации, к их базовой структуре, которую можно рассматривать независимо от самих мет. Но свобода подразумевает еще один, весьма радикальный шаг: дело в том, что область есть поле свободы для полного конструирования ее содержания — конструирования как мет, так и базовой структуры. Тогда рациональное постижение получает возможность наделить глубинную реальность этим свободно сконструированным содержанием.

Что это за конструирование? В чем заключается тот способ, каким глубинная реальность наделяется фундаментальным содержанием в опоре на свободное конструирование?

Что такое *свободное конструирование*, мы уже рассматривали много страниц назад, когда говорили о творческом характере разума: свободное конструирование есть максимальная степень творческой свободы. Так что бесполезно повторять в подробностях уже сказанное; достаточно будет суммарно изложить некоторые идеи. Я осуществляю свободное конструирование на основании перцептов, фиктумов, концептов и — прежде всего — утверждений. Эти конструкции сконструированы *в реальности*, в самой физической реальности. Это полевая реальность, взятая в качестве физической реальности и численно тождественная той формальности реальности, которая схватывается, как впечатление реальности, в первичном схватывании. Именно эта реальность актуализируется в моих свободных конструкциях. «Свободный» означает здесь не то, что акт реализации свободен в качестве акта, но что сама реализация, как таковая, свободна. Свобода затрагивает здесь не только акт конструирования, но и формальный характер самого сконструированного. Свобода — это не только свобода модификации мет или гомологизации структур; здесь свобода — это также *освобождение* всего полевого для построения содержания глубинной реальности. Эта свободная реализация — не производство, а всего лишь реализация по линии актуальности. Независимая и непродуцируемая реализация поля: вот что такое свободное конструирование. Так что быть свободным не означает быть реальным: ведь реальность первично и непременно дана в любом постижении, начиная с первичного схватывания (а значит, дана и в поле, в полевой реальности). Свободное — это реализация содержания как содержания реального. Стало быть, реальное — это не вещь, наподобие непосредственно чувствуемых вещей, но и не просто ментальная вещь: это *вещь свободная*. Свободная вещь состоит в том, что реальность, будучи «сама по себе», свободно становится тем или другим. Следовательно, конструирование есть не свобода реальности, а реальность в свободе.

В этом свободном действии я опираюсь, разумеется, на со-

держание реального, предварительно постигнутого в поле; но эта опора имеет радикально свободный характер: я опираюсь на содержание полевого только для того, чтобы совершить прыжок освобождения от этого содержания. Хотя мое свободное конструирование принимает модели и базовые структуры, заимствованные из полевого, оно формально не конституировано тем, что принимает: если оно это и принимает, то принимает свободно.

Свободное конструирование может осуществляться разными способами. Не следует думать, что быть рациональным — синоним, так сказать, «теоретического» конструирования. Любое свободное творчество — например, роман — представляет собой свободное конструирование. Я не называю его вымыслом, потому что в любом свободном конструировании, сколь бы вымышленным оно ни было, участвуют не только фиктумы, но также перцепты, концепты и утверждения. Любой роман полон концептов и утверждений. Я могу также осуществить свободное теоретическое конструирование. Такое конструирование уже не будет романом. Но это различие, о котором я тотчас скажу, не затрагивает саму конструкцию. Любое конструирование, теоретическое или нет, обладает, как таковое, одним и тем же характером: оно представляет собой конструирование в реальности некоего содержания в совершенной свободе по отношению ко всецелому содержанию полевого реальности.

Коль скоро это так, то каким образом реальность наделяется этим свободным содержанием? Тот способ, каким свободно сконструированное умно наделяет реальность собственным содержанием, — это не моделирование и не гомологизация, а радикальное *постулирование*. В силу постулирования глубинная реальность актуализируется в свободно сконструированном. Я уже разъяснял этот момент во второй части книги. Постулируется не истина, а реальное содержание. И это верно в любом случае, идет ли речь о теоретической или не-теоретической конструкции. Это не постулирование реальности, а реальность в постулировании. Постулируется «свое», но «само по себе», как таковое, не постулируется. Постулирование есть способ наделить глубинную реальность свободно сконструированным содержанием. Реальность

актуализируется в моей свободной конструкции, которая, таким образом, превращается в содержание реального: содержание сколь угодно свободное, но всегда — содержание реального.

Свободно сконструированное и реализованное через постулирование может покоиться в самом себе: таково творчество ради творчества. В этом, например, — отличительная черта романа. Однако свободно сконструированное может реализоваться в «реальности-фундаменте» в качестве содержания, фундаментизирующего полевою вещь. Тогда свободно сконструированное будет «фундаментальным» содержанием: таково теоретическое постулирование.

Нетрудно привести особенно значимые и выразительные примеры постулирования. Прежде всего, это геометрия: рациональное постижение пространственной реальности перцептивного поля, взятого в его глубинной реальности. Любая геометрия представляет собой свободную систему постулатов (к коим я причисляю и так называемые аксиомы). В геометрии свободно постулируется, что глубинная реальность полевого пространства обладает определенными точными характеристиками: таково геометрическое пространство. Полевое пространство, перцептивное пространство есть пространство до-геометрическое. Так вот, постулируется, что это полевое пространство обладает в своей глубинной реальности определенными, предельно точными внутренними характеристиками. Существование геометрий с разными, свободно выбранными постулатами доказывает, что глубинной реальности пространства, геометрическому пространству присуща возможность обладать разным содержанием. Это разнообразие — не просто разнообразие. На мой взгляд, разнообразие постулатов свидетельствует о двух вещах. Во-первых, оно свидетельствует о том, что речь всегда идет о «пространстве», то есть о рациональном фундаментировании перцептивного пространственного поля. Это перцептивное пространственное поле не есть абсолютное пространство — это было бы абсурдом, — но не есть и геометрическое пространство. Поэтому я называю его до-геометрическим пространством. Это пространство не обладает строго помысленными характеристиками: ведь помыслить

их уже означало бы превратить до-геометрическое пространство в геометрическое. Поэтому геометрическое пространство служит глубинным фундаментом пространства до-геометрического. Стало быть, разнообразие постулатов свидетельствует прежде всего о том, что оба пространства в самом деле суть пространства, но при этом до-геометрическое пространство отличается от геометрического. В частности, это разнообразие показывает нам, что само евклидово пространство не является, как его часто называют, пространством интуитивным: евклидово пространство есть свободное творчество геометрического пространства. Во-вторых, разнообразие постулатов, взятых в их взаимной независимости, свидетельствует о разрозненности структурных аспектов геометрического пространства. Оно свидетельствует о том, что, коль скоро системы постулатов различны, то глубинной структуре пространства, то есть геометрическому пространству, свойственны сущностно различные и даже отделимые друг от друга аспекты: сопряженность, направленность, дистанция. Об этом говорит тот простой факт, что системы постулатов независимы друг от друга. Топология, аффинность, метрика, взятые как в своей всецелой независимости, так и в своем возможном в некоторых случаях условном единстве, а также независимость структур, постулируемых в рамках той или иной геометрии, — все это свидетельствует о том, что внутренняя рациональная уместимость глубинной реальности пространства осуществляется в свободном конструировании. Геометрические системы суть постулирование; следовательно, постижение глубинной реальности пространства есть свободное творчество.

В физике начала Нового времени были предприняты по меньшей мере две попытки масштабного свободного творчества, направленные на рациональное постижение глубинной реальности мира. Первая заключалась в той идее, что мир есть громадный организм, в котором различные элементы образуют системы под действием симпатии либо антипатии. Но эта идея дала немного. Восторжествовала другая идея: свободное творчество, постулирующее для космической реальности математическую структуру. Такова была идея «Новой науки» Галилея: грандиозная книга мира,

говорил Галилей, написана языком геометрии, то есть математики. С течением времени этот математизм принял конкретную форму механицизма: свободного творчества, согласно которому универсальная математика есть математика, описывающая движение. Но около столетия назад физика перестала быть механицистской. Математическая структура мира продолжает существовать независимо от той механицистской формы, в которой выразился чрезмерно узкий математизм. Но *математизм* — не механицизм. Все это, несомненно, примеры свободного творчества, направленного на рациональное постижение фундамента всего космического. Его плодотворность вполне очевидна. Тем не менее, ошеломляющий успех идеи математического универсума не может скрыть от нас присущего ей характера свободного творчества, свободного постулирования, которое именно в силу своей свободы надежно пречет в тени неожиданные стороны природы.

Подведем итоги. Мы спрашивали себя, каковы модусы свободного рационального творчества. Мы увидели, что таких модусов, по существу, три. Они опираются на три аспекта полевого: опыт постижения мет, структуру, конструктивность. В этих трех аспектах разворачивается свободное по своему характеру творчество: свободный опыт, свободная систематизация, свободное конструирование. Свободный опыт наделяет глубинную реальность моделированным содержанием; свободная систематизация наделяет глубинную реальность базовой структурой; свободное конструирование наделяет глубинную реальность всецело сотворенным содержанием. Модус, в котором глубинная реальность наделяется содержанием, модифицирующим определенные полевые меты, я называю «моделированием»; модус наделения глубинной реальности содержанием в виде базовой структуры, опирающейся на полевое, есть «гомологизация»; модус наделения глубинной реальности всецело сконструированным содержанием есть «постулирование». Моделировать, гомологизировать, конструировать: вот три модуса рационального творчества. Все три модуса суть не что иное, как способы умно двигаться в первичной, самоидентифицирующей и неустранимой формальности реальности. А поскольку эта формальность внутренне и формально дана во впечатлении

реальности, оказывается, что все три модуса рационального творчества суть три способа творения чувствующего разума.

Итак, мы можем считать завершенным второй шаг нашего исследования, предпринятый в этой главе. Мы начали с анализа умной деятельности как деятельности: это деятельность мышления. Затем мы задались вопросом о мыслительной деятельности как о деятельности постижения: это разум. Наконец, в вопросе о разуме мы рассмотрели, во-первых, что такое разум; во-вторых, каково рождение разума; в-третьих, единство разума и реальности. Теперь нам остается приступить к анализу четвертого существенного пункта нашего исследования: каков формальный объект рациональной деятельности.

Глава четвертая

Формальный объект рациональной деятельности

Коротко прочертим путь, пройденный до сих пор в этой, третьей, части нашего исследования, чтобы удобнее подойти к последующему.

Мы видели, что разум есть умный момент деятельности мышления. Другими словами, разум — это не *просто деятельность* постижения, но *умная деятельность*. Мы также видели, что это означает. Деятельность — не просто действие, но пребывание в действии сообразно этому модусу: пребывать, действуя. Именно такая деятельность, как деятельность постижения, конституирует мышление. Мышление — это модус действия постижения, определяемый реальными вещами, уже постигнутыми в предшествующем постижении; стало быть, это активированная деятельность. И то, что активизирует нас в уже постигнутых реальных вещах, есть конститутивно открытый характер самой реальности. Мыслящая деятельность, как деятельность, означает пребывание в действии постижения того, чему открыто предварительно постигнутое реальное. Это и есть то, что мы назвали «дать о чем поразмыслить». Реальное дает о чем поразмыслить, потому что оно реально от-

крыто, и потому что мышление конститутивно открыто навстречу реальности. Следовательно, мышление внутренне и формально заключает в себе момент реальности, причем не только интенционально, но также явно и физически. Эта реальность всегда и непременно есть такая реальность, в которой мы уже реально пребываем. Внутренняя и формальная структура самого этого акта постижения есть то, что мы назвали *умным характером*. Собственно постигательный момент мыслящей деятельности, то есть умный и структурный момент действия, совершаемого в деятельности мышления, есть не что иное, как разум. Разум опирается на предварительно постигнутое реальное. Эта опора есть реальность постигнутого в поле, взятого в его характере обращенности «к». Стало быть, разум — это модус постижения, детерминированный самим реальным.

Этот модус постижения есть доискивающееся постижение, поиск. В этом поиске разум опирается на предварительно постигнутое. Это поиск по ту сторону постигнутого в поле реально — «по ту сторону» во всех его измерениях и аспектах: в том, что я называю реальностью в глубине, или глубинной реальностью. В постижении глубинной реальности реальность служит не «средой» постижения, а «мерой» полевой реальности. Таким образом, разум не отворачивается от полевого. Прямо наоборот, полевое выступает тем каноническим началом, посредством которого постижение в принципе измеряет саму полевую реальность.

Эта мера обладает формальным характером фундамента. Глубинная реальность есть «реальность-фундамент», или, если угодно, «фундаментальная реальность». Следовательно, разум есть начинательное постижение глубинного реального. Это начало — не система истин или правил, а сама реальность, взятая в ее физическом характере реальности. Но поскольку реальность конститутивно открыта, оказывается, что сам разум, как таковой, открыт. В этой открытости разуму предстоит постигнуть глубинную реальность в форме измерения, направленности и неокончателности. Как уже было сказано, тот момент реальности, который вбрасывает нас в это постижение, есть реальность в ее характере обращенности «к». В результате сама глубинная реальность ока-

зывается уже физически предъявленной, но внутренне неопределенной. Именно в этом состоит проблема: проблема не бытия и не сущности, но проблема реальности.

Вот что такое разум: мое постижение. Но в своей детерминированности вещами разум составляет момент самих вещей, служит резонансом вещей. Именно они вразумляют нас либо лишают разума. Разумеется, речь идет об актуальности: о глубинной реальности вещей, поскольку она проблематичным образом актуализирована. Именно этой актуальностью конституируется единство разума как моего разума и как разума вещей.

Таким образом, разум составляет структурный момент интеллекта, детерминированный характером постижения самого реального. Именно в таком постижении структурно рождается разум. А поскольку постижение формально является чувствующим, сам разум оказывается чувствующим. В самом деле, не что иное, как реальность вещей, будучи чувствующе схваченной, дает нам о чем поразмыслить.

Эта реальность, повторяю, есть физическая и выраженная реальность уже постигнутых вещей. Поэтому проблема разума — это не проблема поиска реальности: ведь разум уже пребывает в ней, и не в чем ином, как в этом пребывании, заключается само начало разума. Но реальность — не только начало, она также служит фундаментом любого умного хода: реальность властно навязывает себя разуму. Что составляет проблему, так это постижение реальности в ее собственном фундаментальном содержании. Именно оно подлежит измерению. И чтобы справиться с этой проблемой, разум актуализирует саму реальность в предшествующих постижениях. В таком модусе актуализации эти постижения рассматриваются как фундамент реального. Но поскольку мои предварительные постижения принадлежат мне, оказывается, что рациональное постижение, как таковое, есть свободное творчество, где реальное обретает в моих предварительных постижениях свое фундаментальное содержание. В свою очередь, это содержание оказывается реализованным. Такая реализация может принимать разные формы: она может быть реализацией содержания, достигнутого в свободном опыте, в базовой структуре (гипотезе) или в

свободном конструировании; другими словами, она может быть моделированием, гомологизацией или постулированием. Таковы три формы фундаментальности.

Если исходить из этого, структура разума ставит перед нами один конкретный вопрос. Рационально постигаемое есть глубинная реальность в ее фундаментальном содержании. Такое постижение представляет собой, как было сказано, свободное творчество, которое не отделяется от полевого, а опирается на него, чтобы в поиске определить это содержание. В силу этого и возникает вопрос: чем будет содержание этой глубинной реальности, как содержание искомое? Другими словами, каков формальный объект деятельности постижения, формальный объект разума? Вот в чем отныне наш вопрос. Вопрос гораздо более сложный, чем это может показаться на первый взгляд. По малом размышлении оказывается, что он разворачивается в виде трех групп проблем:

1. Каков формальный характер объекта разума?
2. Каково формальное единство этого объекта с детерминировавшим его реальным?
3. Какова, с формальной точки зрения, функция, детерминирующая реальное в разуме?

§ 1. Формальный характер объекта разума

Разум есть постижение, определенное в одном из направлений обращенности «к» реальному, а именно, глубинная обращенность «к». Это «к», повторяю я в тысячный раз, представляет собой модус самой реальности: это реальность в модусе обращенности «к». И когда это «к» есть глубинное «к», тогда постижение есть разум. Стало быть, формальный характер объекта разума — это формальный характер термина обращенности «к».

Разумеется, будучи модусом реальности, обращенность «к» имеет свой термин в самой реальности, ибо мы не выходили из нее. Но это означает только то, что «к» имеет термином некую реальную вещь. Термин, как таковой, есть термин в реальности, и значит, принадлежит к реальности, даже если сам по себе он не реален. Что означает эта принадлежность к реальности? Это не

принадлежность к реальности в качестве определенного содержания. Строго говоря, термин мог бы быть и пустым, то есть обращенность «к» могла бы быть обращенностью к ничто. Тем не менее, это всегда будет «реальное» ничто; стало быть, оно пребывает в реальности как ее пустота, если можно так выразиться. Итак, принадлежность к реальности означает быть не определенным содержанием реального, а быть просто «термином», к которому мы идем. Этот термин есть термин в реальности, но не есть определенное содержание реальности. Быть в реальности, не будучи формально реальным содержанием, означает не что иное, как быть чем-то возможным. Термин обращенности «к» есть нечто формально возможное. Это и есть формальный характер объекта разума: возможность. То, в чем движется разум, всегда есть реальное как только возможное. Что означает, говоря более конкретно, эта возможность?

Будучи взято с негативной стороны, возможное есть то, чему чего-то не хватает, чтобы быть вполне реальным. Но это небытие реальным вписывается внутрь реальности, и такая вписанность образует позитивный аспект возможного. Так вот, есть разные способы, какими «не» вписывается в реальность. Здесь нас особенно интересуют два из них.

С первым способом мы столкнулись, когда рассматривали постижение того, чем нечто реальное является в реальности среди других вещей. Первое, что делает постижение в этих условиях, — оно не покидает реальности, но занимает в ней дистанцию от реального: это — движение ретракции внутри реальности. Таким постижением в ретракции образуется простое схватывание. Его формальный характер, формальный характер термина простого схватывания, есть сама физическая реальность в модусе «было бы». Полевое реальное актуализируется в моем ретрактированном постижении как реальное, которое «было бы». «Было бы» — это, строго говоря, не бытие, не условие и даже не возможность. Перцепты, фиктумы и концепты формально не являются возможными: они суть реальное в ретракции содержания. Именно это я называю ирреальным. Мы уже видели, что такое ирреальное. Ирреальное не означает не иметь ничего общего с реальностью; оно

означает иметь с ней нечто общее, высвобождая ее содержание. Со стороны реальности ирреальное поистине ирреально: это реальность, актуализированная в простом схватывании. Со стороны самого содержания ирреальное есть то, что реализуется в реальности в модусе «было бы». В чем именно заключается этот модус? Содержание тогда ирреально в модусе «было бы», когда ирреальное содержание постигается как свойство, или мета реального. Эта бумага была бы красной, если рассматривать ирреальное содержание красного, как если бы оно было цветовой метой бумаги. Но ирреальное может иметь и другой характер. Ибо я могу реализовать в реальности ирреальное не как мету, а как фундамент. Тогда оно будет уже не тем, чем «была бы» реальность, а чем-то другим: тем, чем реальность «могла бы быть». Это возможность реально. Термином обращенности «к» будет тогда лишь возможный термин. Как таковой, он пребывает в реальности как «могло бы», присущее самой реальности. Это реальная возможность. *«Было бы» — это реальность в ретракции; «могло бы быть» — это реальность в фундаментировании.* Различие между «было бы» и «могло бы быть» — это различие не между двумя способами быть возможным, а между двумя способами реализации. «Было бы» — не внутренняя возможность, это способ реализации чего-либо как модуса. Как модус, «было бы» есть *ирреальный модус* (если понимать здесь под ирреальным реальность в ретракции содержания, а не то, что понимают под ирреальным модусом в грамматике). Напротив, «могло бы быть» есть *способ делания возможным*, способ, каким бытийствует не мета, но фундамент. Различие между ирреальным модусом и модусом делания возможным — это не различие между двумя возможностями, а различие между ирреальностью, реализованной как мета (ирреальный модус), и ирреальностью, реализованной как фундамент (делание возможным). Ирреальное, реализованное как фундамент: вот истинно возможностный момент разума, его «могло бы быть». Во избежание эквивокации возможности и делания возможным я буду иногда называть делающее возможным «возможностями», во множественном числе.

Мои предварительные постижения служат опорой, и в этой опоре интеллект актуализирует то, чем полевая реальность могла

бы быть в своей глубинной реальности. Таков формальный характер объекта разума.

Разум есть постигательный момент мышления. Поэтому следует сказать, что деятельность постижения, то есть мышление, всегда мыслит реальное, но мыслит его только в возможностях реального. Мы всегда мыслим только в возможностях. Если я думаю о будущей прогулке, или о путешествии, которое хочу предпринять, или о том, что такое в реальности то, что мы называем светом, формально я думаю о прогулке, которую могу совершить, или о путешествии, которое могу предпринять, или о реальных возможностях порождения того, что мы называем светом. Формальный объект деятельности постижения есть то, чем реальное реально могло бы быть.

Каким образом то, что «могло бы быть», позитивно вписывается в реальное? Другими словами, каким образом возможности постигаются как в реальности делающие возможными?

§ 2. Единство возможностей как детерминанта постижения реального

Естественно, речь идет только о порядке постижения. Не о том, каким образом возможность делает возможной реальность саму по себе, как таковую, а о том, каким образом постижение возможностей определяет постижение глубинного реального. Так вот, это определяющее единство возможностей в постижении реального имеет три сущностно важных аспекта.

А) В обращенности «к» я иду «по сторону», если можно так выразиться, не просто так: это «к» есть такое «к», которое уже внутренне определено тем, что толкает меня по ту сторону. То, что меня туда толкает, есть постижение полевой реальности, и эта реальность определяет само «к» как обращенность из чего-то предварительно постигнутого. Она определяет эту обращенность «к» в двух аспектах. С одной стороны, полевая реальность обладает собственным содержанием; именно ее меты, толкая нас «к», определяют способ, каким мы идем к глубинной реальности. В самом деле, обращенность «к», как модус реальности, перекры-

вает все остальные модусы, а они, в свою очередь, перекрывают модус «к». Отсюда следует, что не только каждый из модусов полевой реальности толкает нас «к» потустороннему, но и само это «к» внутренне определено теми, другими модусами. Более того, в этом определении присутствует второй аспект — аспект «фундаментальный». Дело в том, что полевая реальность не только толкает нас «к», но и выступает в этом толкании каноническим началом постижения. Эти два аспекта суть не что иное, как именно два аспекта внутреннего определения обращенности «к». Так вот, формальным термином этой обращенности служит то, чем могла бы быть глубинная реальность; другими словами, этим формальным термином служит возможность. А поскольку толкание в обращенности «к» внутренне определено, оказывается, что сама возможность, о которой идет речь, уже некоторым образом внутренне определена. Это не пустая возможность, а возможность, реально определенная в качестве возможности. Причем здесь «реально» означает не только то, что эта возможность принадлежит к реальности, но и то, что сама реальность определяет, делает возможной эту возможность. Иначе говоря, делание возможным есть *начинательная возможность*. Обращенность «к» начинательна. Начинательность: вот тот первый аспект, согласно которому делание возможным определяет постижение глубинной реальности. Это — начинательное умное определение. Разум движется не в бесконечности возможного, а в некоей выборке уже начатых возможностей, то есть возможностей, которые уже не только как термины, но и внутренним образом указывают на то, что возможность сделает возможным.

В) Эта обращенность «к» осуществляется многими путями — именно потому, что перекрывает, как я только что сказал, все содержание полевого. Поскольку это содержание множественно, постольку множественны также начатые пути. Это означает, что полевое постижение никогда не толкает «к» одной-единственной возможности, но всегда толкает «к» множеству возможностей. Каждая из них есть некое начинание. Отсюда следует, что разум движется не просто в возможности, но движется среди множества возможностей. Разум вынужден принимать их все вместе, вы-

нужден принимать каждую из них «со» (*cum*) всеми остальными. Поэтому термином обращенности «к» является не столько просто возможность, сколько со-возможность. Это постижение возможного, взятого в его «с», есть именно то, чем конституируется «со-бирание», «вы-ведение» [*co-legir*]. Множественность возможностей, «к» которым мы оказываемся толкаемы, определяет тот модус постижения, которым является *выведение*. «Выводить» в этимологическом смысле очень близко к «собирать». Вот второй аспект, согласно которому возможность определяет постижение глубинного реального: выведение. Выводить означает здесь не «дедуплицировать», а определять модус, каким была бы одна или несколько поддающихся реализации возможностей — быть может, начинательно. Дедукция — не что иное, как один из модусов выведения. Выведение означает не что иное, как модус постижения: означает постигать одну или несколько возможностей, со-постигая все прочие возможности. Это — «с», взятое как модус постижения. Разум постигает глубинную реальность в конститутивно собирающем, выводящем модусе. Он собирает различные начинательные возможности, различные начинания. И через это собирающее, выводящее *cum* различные возможности могут быть постигнуты как нечто большее, чем просто начинания: они могут быть постигнуты как фундаментальное реальное делание возможным. Что это означает?

С) *Cum* простого выведения обладает, как было указано, смыслом, очень близким к смыслу «собирать». Но это — нечто гораздо большее, чем простое собирание. Дело в том, что каждая из различных возможностей есть возможность реального, а значит, все это — открытые возможности, потому что сама реальность конститутивно открыта. Отсюда следует, что *cum*, присущее различным возможностям, образует область, где каждая возможность, будучи открыта навстречу другим, способна включать их в себя. Тогда-то *cum* и являет нам свою подлинную сущность: это взаимная «импликация», или, вернее сказать, «ком-пликация», «с-плетение». В силу импликации возможности не только множественны, но и образуют систему. Так вот, определение глубинной реальности как реализации системы имплицированных, то есть сплетенных меж-

ду собой возможностей есть не что иное, как *экс-пликация*. Таков третий аспект умного определения глубинной реальности. Рационально постигать глубинную реальность означает постигать ее в экспликации. И наоборот, эксплицировать означает постигать глубинную реальность как реализацию системы возможностей.

Подведем итоги. Рациональное постижение движется в реальных возможностях, которые умно детерминируют глубинную реальность по способу начинания, выведения и экспликации. Но мы должны сделать еще один шаг вперед и дознаться, каким образом само реальное приводит к возможности.

§ 3. Детерминирующая функция реального в разуме

Реальность, предварительно постигнутая в поле, бросает нас в глубинную реальность. Мы уже исследовали, каков конечный пункт этого бросания, а также способ бросания. Теперь мы спрашиваем себя, каков исходный пункт самого бросания. Нас бросает полевая реальность. Такое бросание «к» возможности совершается, как мы видели, во внутренне определенной обращенности «к». Это определение есть начинание возможности как постижения глубинной реальности, постижения того, чем эта реальность могла бы быть. Но тогда *eo ipso* речь идет о возможности, начинательно присутствующей, в качестве именно такой возможности, в самом полевом постижении. Полевое постижение имеет чувствующий характер, как и сам разум. Поэтому возможность, о которой идет речь, пребывает предъявленной — хотя и начинательно — в чувствующем интеллекте. Так вот, эта *чувствующая* предъявленность возможности как возможности, то есть *чувствующая* предъявленность того, чем глубинная реальность «могла бы быть» как то, что «было бы», формально есть то, чем конституируется *подсказка*. Реальная область со-возможности есть область подсказки, область со-подсказанных подсказок. В таком случае интеллект должен выбрать между различными подсказками и предпринять свой умный ход. Стало быть, «к», свойственное бросанию, в конкретном рассмотрении будет подсказкой. Я сейчас разъясню это подробнее. Подсказка — не психический феномен или нечто подобное, а структурный момент

самого разума как такового. В полевом постижении предъявлены не только постигаемые вещи: в них самих предъявлена подсказка о том, чем они могли бы быть в глубине.

Я говорил, что разум должен выбирать между разными подсказками. Но он также может выбрать формальную неприверженность ни одной из них. Тогда он изыскивает новые возможности; но это изыскание, разрывающее линии подсказок, возможно только благодаря самой подсказке. Если угодно, среди возможных подсказок — выразимся несколько парадоксально — имеется и подсказка не придерживаться никакой подсказки. Полевое постижение дает нам каноническое начало постижения глубинной реальности и подсказку, через которую она может быть постигнута. Но постигаемое разумом может быть противоположно его каноническому началу и любой позитивной подсказке.

Итак, каноническое начало и система подсказок: такова конкретная структурная фигура — фигура поиска как такового, в котором и заключается рациональное постижение.

Эта конкретная фигура сущностно важна для разума. Разум как модус постижения получает видовую определенность не только от своего абстрактного формального термина. Напротив, рациональный модус постижения обладает точно определенной модальной структурой: конкретностью. Конкретность — это не индивидуация общей структуры, если можно так выразиться, а момент, внутренне и формально затрагивающий саму структуру разума. Конечно, к сущности разума не принадлежит обладание *той* или *иной* определенной фигурой; но *обладание конкретностью* действительно принадлежит к его сущности. Разум — это не то, что «конкретизируется», а то, что «является конкретным» в самом себе, как таковом. Я сейчас говорю о разуме не как о движении реальной меты, как это происходит в любой из человеческих реальностей: в этом смысле разум не составляет исключения и подобен любой из мет: все реальное в этом смысле будет индивидуальным в себе самом, как таковом. Я говорю о разуме не как о структурной мете, а как об особом модусе постижения реального. Эта структурная конкретность формально укоренена в двух моментах, конституирующих поиск. Первый момент — начинательность.

Каноническое начало не есть полевая реальность «как таковая», в абстракции; оно есть то, что отстоялось в результате бросания со стороны полевого постижения, взятого во всей его конкретности (реальность и каноническое начало). Другой момент — бросание в конкретную направленность умного поиска, то есть подсказка. Каноническая начинательность и подсказка, в их внутренней конкретности, суть структурные моменты рационального постижения. Что это за конкретность?

Эта структурная конкретность имеет точную формальную характеристику: она есть то, чем конституируется *forma mentis* [«форма ума», ментальность]. Разум обладает строгой и точной структурной фигурой в самом своем модусе постижения. Что такое эта *forma mentis*? Поясним это выражение.

Во-первых, речь идет о *mens*. Что такое *mens*? Формально *mens* — не то же самое, что интеллект. Этимологически это слово происходит от индоевропейского корня *men-*, который, помимо прочих вещей, означал порыв, пыл, страсть, и т. д.; короче говоря, выражал движение души. Но, на мой взгляд, речь идет не только об этом, потому что *mens* — не просто движение, как, например, движение страсти: как простое движение, страсть еще не будет чем-то ментальным. Само движение ментально лишь в том случае, если заключает в себе, как свой момент, некий способ постижения траектории и термина этого движения. Другими словами, движение, обозначаемое словом *mens*, всегда и непременно есть движение постольку, поскольку заключает в себе внутренне постигательный, умный момент. Силе *mens* присущ, как ее собственный формальный характер, умный момент: это сила, согласно которой само движение пребывает понятным и умно определенным. И наоборот, постижение есть *mens* только тогда, когда оно есть умное движение. Так вот, это движение есть не что иное, как бросание. Поэтому *mens* — это интеллект в бросании: разумеется, в бросании как модусе самого постижения. Речь идет не о том, что нас побуждает к постижению, а о самом движении постижения. А так как движение постижения в бросании есть не что иное, как разум, оказывается, что существует внутренняя причинно обусловленная связь между разумом и *mens*. Итак, *mens* выражает конкретный характер разума.

Во-вторых, *mens* обладает формой, или фигурой: *forma mentis*. В чем она состоит? Не только в определенной траектории постижения и в его начале, то есть не только в форме самого протекания постижения. Она есть нечто большее: отстоявшаяся форма, инкрустированная, если можно так выразиться, в само постижение, поскольку оно — скажем так — «бросаемо». Эта форма — не просто фигура акта, но фигура способа, каким мы держимся с постигаемым. Держать себя есть то, что обозначается словом «навык». Фигура, которую мы ищем, есть не что иное, как навык постижения в бросании. Разуму по самой сути свойственна фигура, или форма, как умный навык бросания.

В-третьих, этот навык должен быть формально определен самой обращенностью «к», как таковой. В самом деле, постижение может иметь много навыков, то есть способов держать себя с вещами. Нас здесь интересует два типа навыков. Некоторые, например, могут быть порождены индивидуальными и социальными различиями. Это способы, или навыки, определяемые способом бытия человека. Они образуют фигуру, форму бросания постольку, поскольку являются фигурой, формой бросаемого человека. Отсюда следует, что такой навык, несомненно, пребывает качественно определенным, обладает качествами, но происхождение этих качеств будет внешним по отношению к тому, чем формально является разум: например, эти качества берут начало в греческом или в семитском бытии. Но есть и другой тип бросания, видовое отличие которого опирается на внутренний характер самой обращенности «к», как таковой. В таком случае разум тоже пребывает качественно определенным, но эти качества берут начало во внутреннем характере самого разума: например, именно так бросание «к» реальному в модусе поэзии отличается от бросания «к» реальному в модусе науки. Это не модусы, которыми постижение «обладает», но модусы, какими постижение «есть». Эти два типа качеств, присущих навыку (назовем их внешними и внутренними), не являются монолитными. Внутри одного и того же внутреннего модуса обращенности «к» — например, внутри поэтического «к» — вмещается множество способов заниматься тем, что мы называем поэзией. Древние шумеры понимали под

поэзией совсем не то, что поэты эллинизма. Точно так же внутри научного внутреннего модуса обращенности «к» имеются различные модусы. То, что понимал под объяснением мира древний шумер или аккадец, отлично от того, что понимал под ним грек, а то, что понимал грек, отлично от того, что понимаем под объяснением мира мы. Так вот, *forma mentis* конституируется внутренним и формальным модусом столкновения с реальным, или бросания к реальному: модусом обращенности «к» как таковым, а не теми модальностями, которые это бросание, или поиск, способно принимать в силу внешней зависимости от модальности искомого. Существует различие, повторяю, между поэтической фигурой, или поэтическим разумением реального и теоретической фигурой, или теоретическим разумением реального (это лишь один из примеров). Такое различие — иного рода, нежели внутреннее различие между разными способами заниматься наукой или разными способами заниматься поэзией, сообразно различию антропологических свойств. В нашем случае *forma mentis* состоит в различии между тем, чтобы заниматься наукой, и тем, чтобы заниматься поэзией.

Эти три аспекта — быть умным действием, быть навыком движения и быть внутренним и формальным навыком этого движения — «заодно» образуют то, что я понимаю под *forma mentis*: конкретную фигуру, которую принимает постижение в своем формальном модусе брошенности в реальное, в модусе бросания как таковом.

Это понятие имеет совершенно определенное название: *ментальность*. В первую очередь это понятие не психологическое, социальное или этическое, но понятие структурное. Разумеется, я имею в виду то, чем формально является ментальность. Ментальность — это внутренний и формальный модус навыка бросания к реальным вещам: например, теоретическая ментальность. Стало быть, речь идет не о качествах, которыми может обладать ментальность и которым она обладает фактически, в силу определенных внешних факторов психологического порядка, социального порядка, и т. д. Важно подчеркнуть это, потому что обычно ментальностью называют как теоретическую ментальность, так

и, например, семитскую ментальность или феодальную ментальность. На мой взгляд, это неверно. Семитское или феодальное есть нечто, что, конечно, придает ментальности качественную определенность, но придает как чему-то такому, что уже является ментальностью; другими словами, придает ее ментальности как способу умно держать себя с реальными вещами. Быть семитом — это не ментальность, а качество, определяющее нечто, что уже является ментальностью, — например, «заниматься наукой», и т. д. Но быть научной — не «качество», определяющее уже данную ментальность, а момент, внутренне и формально «конституирующий» ментальность. В расхожем понятии ментальности отсутствует третий, наиболее радикальный аспект *forma mentis*: формально конститутивный модус навыка продвижения к реальному. Так называемая семитская ментальность есть собственная ментальность, «принадлежащая» семиту, но не семитская ментальность «в себе самой»; формально это выражение, [«семитская ментальность»], не имеет смысла, хотя мы все его употребляем. Модусы постижения вещей, свойственные семиту, не являются формально семитскими моментами постижения. Разумеется, бытие семитом затрагивает понятия и сообщает им своеобразные качества, но это не формальные качества понятий. Ибо эти качества зависят не от структуры самого конципирования, а от способа бытия семитом. Именно поэтому так называемая ментальность семита, как ментальность, не является семитской: она просто является ментальностью семита. Напротив, теоретическая ментальность является теоретической «в самой себе», как ментальности: это не ментальность, «принадлежащая» ученому, но модус постижения реального, внутренний модус разума. Различие между научным и поэтическим постижением образует две ментальности — научную и поэтическую. Это две ментальности в строгом смысле слова. Семитское же или эллинское определяет эти две ментальности, сообщая им качества внеинтеллектуального происхождения, берущие начало в модусе бытия семита или эллина. Именно поэтому они не образуют ментальностей в собственном смысле. Это не мешает нам, повторяю, продолжать употреблять привычные выражения: семитская ментальность,

эллиническая ментальность, и т. д. Важно только рассеять двусмысленность понятия ментальности, скрытую в этих выражениях. Вовсе не одно и то же — говорить о ментальности, имея в виду семитскую ментальность или ментальность научную. Первое свойственно социологии познания, но только второе принадлежит философии интеллекта.

И вот об этой ментальности в строгом смысле я говорю, что она структурно принадлежит к сущности разума: это его внутренняя и формальная конкретность. Разум конкретен, и его конкретность, как разума, есть ментальность. Нет и не может быть разума без ментальности; то, что обходилось бы без ментальности, не было бы разумом. Таково полевое постижение реального: видеть эту бумагу и утверждать, что она — зеленая, не есть ментальность. Ментальность появляется только тогда, когда мы идем в глубину, по ту сторону поля, чтобы узнать, в чем фундамент зеленого. Только глубинное постижение обладает конкретностью ментальности. Конкретному определению формального термина глубинного постижения, то есть конкретному определению формального разумения постигаемого, соответствует конкретное определение разума как умного броска, то есть как ментальности.

Поскольку ментальность есть конкретность броска как такового, ее внутренние и радикальные основания суть каноническое начало и подсказка. Ни эти моменты, ни, следовательно, сама ментальность не ограничены областью теоретического. Я уже говорил и продолжаю говорить об этом. Например, подсказка не только подсказывает, каков теоретический характер глубинного постигаемого, но прежде всего принадлежит к линии самого постижения: она может подсказать создание концептов, а может подсказать и метафорическую, поэтическую или любую другую глубину. То же самое следует утверждать о каноническом начале. Единство — порой невыразимое — метафоры имеет своим началом качества, уже схваченные в полевом постижении, но их начинательная линия может быть совсем иной. Эта линия постижения есть не что иное, как линия обращенности «к» как таковая. Различия присутствуют не только в том, из чего мы бросаемся и к чему мы бросаемся, но и в самом типе траектории, которой мы следуем, то есть в линии

обращенности «к», свойственной постижению. Понимать ментальность надлежит во всей этой широте, объемлющей не только содержание, но и сами силовые линии постижения. У поэта, политика, ученого, теолога, философа и т. д. — разные ментальности. И это, повторяю, касается не только «содержания» их разума, но также — и прежде всего — «линий», навыков, согласно которым разум движется в поиске. Ментальность есть не что иное, как формальный конкретный навык рационального поиска, конкретность обращенности «к» как таковой.

* * *

Итак, мы рассмотрели в этом разделе, что такое ход (глава 1): ход в поиске. Затем мы рассмотрели, какова его умная структура (глава 2). Ход — это мыслящая деятельность, умным моментом которой является разум: начинательное постижение глубинного реального. Формальным объектом этой умной деятельности выступает возможность, то есть то, чем глубинная реальность могла бы быть. Эта возможность определяет постижение глубинной реальности в формах начинания, выведения и экспликации. Это возможно благодаря тому, что полевая реальность, будучи предварительно постигнутой, дает нам каноническое начало и систему подсказок. Таково последнее основание структурной конкретности разума — его конститутивной ментальности.

Исходя из этого, рациональный интеллект постигает глубинную реальность. Какова сама структура этого постижения? Вот то, что мы, наконец, должны исследовать в разделе втором.

РАЗДЕЛ II

Структура рационального постижения: познание

Ищущее постижение, или разум, есть особый модус постижения. Как мы уже знаем, постижение — это схватывание чего-либо реального, чисто актуализированного, как реальное, в этом схватывании. Ищущее постижение — модус постижения реального, актуализированного особым образом: этот модус постижения есть то, что мы называем *познанием*. Структуру умного хода, то есть структуру рационального постижения, образует познание. Не всякое постижение будет познанием; более того, вовсе не очевидно, что высшей формой человеческого постижения будет именно познание. Такое отождествление постижения и познания могло казаться очевидным в философии Нового времени; оно безоговорочно принимается Кантом. Но, как мы увидим, оно неприемлемо. Различение между постижением и познанием — трудная проблема, мимо которой прошел Кант. Поэтому кантовская «Критика» страдает радикальной недостаточностью. Прежде чем предпринимать критику познания, следовало разработать критику, или, по крайней мере, философию постижения как такового. Именно здесь коренится, в конечном счете, недостаточность кантовской критики. Кант считает, что постижение есть познание; по сути дела, он просто подхватывает отождествление, которое считалось само собой разумеющимся в течение многих столетий

до него. Но Кант считает также — столь же безотчетно, — что по своей сути познание есть синоним науки. Это двойное равенство (постижение = познанию, познание = науке) определяет собою ход кантовской критики. Но это двойное равенство неверно. Ни постижение не равно познанию, ни структура познания не равна науке. Поэтому для того, чтобы строго помыслить характер рационального постижения, мы должны поставить перед собой два вопроса:

1. Что такое познание.
2. Какова формальная структура познания.

Глава пятая

Что такое познание

На предыдущих страницах мы уже говорили о том, что такое рациональное постижение. Так вот, познание есть то, чем формально конституируется рациональное постижение. Чтобы понять, что такое постижение, будет не лишним коротко повторить уже сказанное, дабы поместить эту проблему в надлежащий контекст.

Прежде всего, нужно устранить ложное, хотя и весьма распространенное мнение, согласно которому познание замещает чувственные представления понятиями реальности. Чувственные впечатления мыслятся здесь как голые репрезентации, лишенные реальности, а постижение реальности приписывается только познанию, в первую очередь научному познанию. Но это не так. Ведь чувственные впечатления — не репрезентации, а презентации, предъясвленности. Что является репрезентацией, так это научное познание; но репрезентацией не в смысле замещения впечатлений другими постижениями (*vor-stellen*), а в смысле повторного предъясвления уже предъясвленного (*dar-stellen*). В этом (и только в этом) смысле познание будет ре-презентацией, то есть рациональной ре-актуализацией.

Устранив эту двусмысленность, вернемся к нашей проблеме.

Рациональное постижение — это прежде всего постижение.

Как таковое, оно есть схватывание чего-либо как реального: схватывание, в котором само реальное чисто актуализировано. Такое постижение включает в себе два момента. В самом деле, любая реальная вещь содержит в себе индивидуальный момент и момент полевой. Схватывая нечто как реальное, мы схватываем его реальность согласно обоим моментам, но по-разному. Если мы сосредоточимся преимущественно на индивидуальном моменте, то постижение будет схватыванием вещи как реальной. Но если мы сосредоточимся на том, что реальная вещь пребывает в поле, то эта реальная вещь окажется схваченной как вещь, актуализированная в поле среди других вещей. И тогда схватывание будет постигать не только то, что вещь реальна, но и то, что эта реальная вещь есть в реальности. Таковы два момента постижения: постигать нечто как реальное и постигать его как нечто, что полевым способом пребывает «в реальности». Это два момента простого и чистого постижения.

Но может случиться и так, что реальная вещь, «заодно» с определяемым ею полем, отсылает нас по ту сторону этой полевой реальности — к реальности «как таковой», реальности по ту сторону поля, то есть к миру. Это «по ту сторону» не означает «по ту сторону» одной вещи в обращенности к другим вещам: такое потустороннее было бы внутри-полевым. Речь идет о «потустороннем» реальной вещи, взятой вкуче со всем ее полем, и обращенности к самой реальности как реальности; другими словами, речь идет о потустороннем полю и обращенности к миру. Это потустороннее не будет также потусторонним «субъекту» (как можно было бы сказать), потому что в этом смысле в полевом постижении мы уже помещены по ту сторону того, что в такой интерпретации понималось бы под субъектом; и продолжаем оставаться потусторонними ему во всяком постижении. То «по ту сторону», о котором мы говорим, потустороннее полю в целом, может быть таковым в разных направлениях: в обращенности внутри вещей, в обращенности к другим, вне-полевым вещам, и т. д. Но речь всегда идет о том, чтобы идти к миру как фундаменту того, чем является реальная полевая вещь. Тогда вещь рассматривается уже не в отношении к другим вещам поля, но каждая

из вещей рассматривается как модус фундированной реальности. Вне-полевую реальность, взятую в качестве фундамента, я назвал реальностью в глубине, или глубинной реальностью. Так вот, постижение глубинного реального — это, конечно, постижение, но не чистое постижение, а его особый модус: «фундаментальный» модус. В таком постижении реальность актуализирована не как еще одна наличная вещь; она актуализирована в модусе, формально состоящем в том, чтобы пребывать, фундаментировав. Фундамент, как я уже сказал, понимается здесь в более широком смысле. Он не тождествен причине. Быть фундаментом не обязательно означает быть причиной; причина — лишь один из модусов фундаментирования. Есть и другие: например, закон, то есть модус, согласно которому реальное случается и понимается, исходя из реальности, и т. д. Фундамент — это все то, что определяет фундируемое из самого себя, но в себе самом и через себя самого: так, что фундированное оказывается реализацией фундамента в самом фундированном. Фундаментирование превращает глубинную реальность в само начало этого модуса постижения. Это такое начало, которым измеряется не то, чем нечто является в реальности по отношению к другим почувствованным в поле вещам, а фундамент этого нечто в реальности. Постигание глубинного реального есть начинательное и измеряющее постижение: рациональное постижение. Так вот, постижение чего-либо в его глубинной реальности, то есть рациональное постижение, есть то, чем формально конституируется познание.

Познание есть постижение в разуме. Познавать, что есть некоторая вещь, означает познавать ее глубинную реальность: познавать, каким образом она актуализирована в собственном фундаменте, каким образом конституирована «в реальности как таковой», в измеряющем начале. Познавать зеленый цвет означает не просто видеть его и не просто постигать, что это в реальности совершенно определенный цвет среди других цветов. Это означает постигать сам фундамент зеленого цвета в реальности, — например, постигать, что он представляет собой электромагнитную волну или фотон с определенной частотой. Только постигнув это, мы по-настоящему узнаем, что такое реальный зеленый цвет: мы

будем иметь постижение зеленого, но постижение в разуме, в резоне. Резон зеленого цвета и есть его реальный фундамент.

Отсюда — радикальное различие между познанием и постижением. Познание — это, разумеется, постижение, поскольку оно есть схватывание реального как реального. Но это всего лишь особый модус постижения, потому что не всякое постижение будет познанием. Постигать, не постигая резона, не значит познавать. Постигание — это всегда актуализация реального; но познание имеет место лишь тогда, когда эта актуализация фундаментальна. Познание — это постижение в разуме, в резоне.

Это может навести на мысль, что чистое постижение стоит ниже познания, так что его следовало бы вписывать внутрь познания: в таком понимании постижение с формальной стороны является рудиментарным познанием. Так вот, истина прямо противоположна: наоборот, познание должно быть вписано внутрь постижения. Так что не постижение формально состоит в рудиментарном познании, а познание получает всю свою силу и действительность оттого, что является постижением. Познание — это всего лишь набросок позднейшего постижения, постижение-суррогат. И это так по нескольким причинам.

Во-первых, постижение — это не познание, но то, что самой своей чувствующей недостаточностью определяет познание. Постигание есть актуализация реального. Но если бы реальное — например, вот этот зеленый цвет — было исчерпывающим образом актуализировано в моем постижении, не было бы места разговору о познании. Полное постижение реальности, то есть ее полная актуализация, сделало бы познание радикально ненужным из-за отсутствия потребности в нем. Тогда мы имели бы только постижение без познания. Но обратное невозможно: не может быть познания без постижения, без актуализации реального. Познание имеется только тогда, когда оно востребовано из-за недостаточности постижения. Эта недостаточность берет начало в чувствующем моменте постижения. Без чувствующего постижения нет и не может быть познания.

Во-вторых, постижение и познание различны, но не независимы друг от друга. В каком смысле? Мы уже указали на это: пости-

жение есть то, чем определяется познание. Чувствующее постижение требует познания. Чтобы восполнить свою недостаточность, постижение требует определить не другое постижение, но другой модус постижения как такового; другими словами, определяемое оказывается расширением постижения. Познание означает расширение постижения. Это — постижение, то есть актуализация реального как реального, — но такое постижение, которое добавочно актуализирует то, чем вещь, уже актуализированная как реальная, является в реальности. Это актуализация в поиске. Именно это и означает быть расширением: расширение — это ищущая актуализация уже актуального. Поэтому познание не просто отлочно от чистого постижения, но и представляет собой расширение этого постижения. Но это еще не все.

В-третьих, действительно, познание — это не только расширение постижения, а значит, нечто имеющее в нем опору. Помимо этого, познание состоит еще и в том, что в принципе ведет нас к лучшему постижению, к лучшей актуализации познаваемого. Постигание — это актуализация реального, и, стало быть, познавать есть не что иное, как вести к актуализации. Познание — это не просто расширенная актуализация, но такое расширение, которое ведет к новой актуализации того, что уже предварительно было актуальным. Познание опирается не на себя, а на постижение, из которого происходит и к которому ведет. Последняя цель всякого познания — в том, чтобы актуализировать саму предварительно постигнутую реальность: актуализировать ее теперь уже в ее глубинной реальности. Если бы не это, познание было бы просто игрой ума. Так что любое познание есть переход от одного постижения к другому. Это актуализация на ходу. Познание — это постижение, ищущее самого себя.

Как *укорененное* в постижении, как *расширение* постижения и как *переход* к постижению, познание есть умный модус, формально вписанный в чистое постижение. Постигание — это не рудимент познания. Постигание формально не есть рудиментарное познание; наоборот, это познание есть набросок ищущего постижения как постижения. Познание не является первичным умным феноменом, как если бы суть постижения состояла в поз-

нании. Наоборот, сущность познания — в том, чтобы постигать. Познание не есть *status possidens* [статус обладания]; таким статусом обладает только чистое постижение. Поэтому любая теория познания должна опираться на предварительную концептуализацию постижения, а не наоборот, как если бы постигать означало познавать. Считается, что познание выше постижения; но это неверно. Постигаемое в познании представляет собой, несомненно, нечто большее, обладает более богатым содержанием, чем постигаемое в чистом постижении. Но познавать означает не только обрабатывать постигаемое содержание; познавать означает постигать, что это содержание реально, то есть актуализировать это содержание в реальном. Только такой ценой мы обладаем познанием. И благодаря чистому постижению эта реальность дана в познании: именно к ней должно приводить всякое познание, чтобы быть познанием. Всякое познание — это всегда и непременно обработка постижения. Такая обработка и есть разум. Стало быть, познание — это постижение в разуме, то есть постижение реального в его глубинной реальности.

Отсюда — необходимость отграничить понятие познания от других понятий, которые я считаю неверными, потому что они не выражают адекватного понимания того, что значит быть фундаментом.

Кант понимает под познанием любое суждение, имеющее основание в объекте. А это, как мы уже видели, неприемлемо, потому что утвердительное постижение нельзя безоговорочно отождествить с познанием. Как минимум, требуется фундамент. Для Канта этот фундамент — объективная детерминанта утверждения (в данном случае неважно, что для Канта эта объективность обладает трансцендентальной идеальностью). Но фундамент познания формально состоит не в этом. Фундамент — это «реальность-фундамент», а не объективная детерминанта суждения. Кант рассматривает проблему познания в контексте суждения и актов суждения. А это неверно по меньшей мере по двум причинам. Во-первых, отождествление познания с суждением означает катастрофическую логизацию разума. Познавать не означает, с формальной стороны, судить. Во-вторых, фундамент, о котором идет речь, не

является объективной детерминантой суждения, но представляет собой реальность-фундамент. Естественно, познание включает в себя суждения, но не всякое суждение есть познание. Познание имеет место лишь тогда, когда суждение есть суждение о глубинной реальности. Полевое суждение — не познание.

Греки употребляли начинательный глагол γινώσκειν, «узнавать», во многих значениях; из них для нас сейчас важно то, которое соответствует познанию в строгом и точном смысле. У греков оно увенчивалось тем, что они назвали ἐπιστήμη: строгим знанием, почти (но только почти) синонимом слова «наука».

Платон в «Теэтете» подвергает критике последнее из трех определений строгого знания (ἐπιστήμη), предложенных собеседником: ἐπιστήμη — это истинное мнение с логосом. Здесь логос означает разум. Итак, разум в этом определении есть то, чем формально конституируется специфический момент познания. Платон критикует эту дефиницию, однако под разумом он понимает то же, что, вероятно, понимал и его собеседник: то, чем были бы элементы, из которых нечто составлено. Несмотря на критику, Платон оставил открытым, не дав ему выраженного решения, вопрос о том, что такое логос в наиболее радикальном смысле. Не зря сам Платон относил этот диалог к жанру περὶ ῥητορικῆς, то есть к тому, что мы сегодня назвали бы попыткой, или опытом. Дело в том, что в глубине души Платон хочет своей критикой указать на другое значение логоса, которым он займется в «Софисте»: на логос, который возвещает не «элементарное» бытие, а бытие «умопостигаемое». Другими словами, логос, которого Платон требует для познания, есть постижение умопостигаемого бытия, то есть Идеи. Все прочее — не более чем «истинное мнение». Так вот, тот разум, к которому мы пришли в ходе нашего анализа, есть нечто совсем иное. Разум — это не суждение о «бытии-умопостигаемом», а суждение о «глубинной реальности». Прежде всего, нет двух видов бытия — бытия чувственного и бытия умопостигаемого; есть только одно бытие — бытие реального. А кроме того, речь идет не о бытии, а о реальности, причем не об умопостигаемой реальности, а о реальности глубинной. Ведь что бы мы ни понимали под тем «истинным мнением», на которое ссылается Платон, это ис-

тинное мнение не может противопоставляться истине *как таковой*, истине постигаемого. Ибо нет никакого дуализма чувствования и умопостижения, а есть лишь формальное и структурное единство чувствования и умопостижения в чувствующем постижении. Отсюда следует, что сам разум имеет чувствующий характер; а то, к чему он нас чувствующе ведет, есть глубинная реальность.

Эта глубинная реальность, реальность-фундамент, не является также и тем, чем считал ее Аристотель: причиной. В начале «Физики» Аристотель говорит: мы считаем, что познаём (γινώσκειν) нечто, когда познаем его причину. Познание получает видовую определенность и конституируется через схватывание причинности. Но, на мой взгляд, это понятие слишком узко. Всякая причина есть фундамент, но не всякий фундамент по необходимости есть причина. Я сейчас имею в виду не познания типа математических, фундаменты которых являются не причинами в строгом смысле слова, а скорее началами. Я имею в виду нечто более глубокое: я думаю, то, что представляет собой начало, нужно мыслить исходя из фундамента, а не наоборот. Я уже разъяснял это выше. Причины и начала фундируют, но от этого не становятся фундаментами. Фундаментирование — это совершенно определенный модус фундирования. Фундаментировать означает, конечно, быть началом; но быть началом означает не только быть «тем, откуда» (ἄθεν) нечто происходит, но и тем, что *из самого себя и само по себе реализуется* в фундированном. Тогда, и только тогда начало будет фундаментом. Познавать означает не познавать причины, не познавать фундирующие начала, но познавать фундаменты, познавать «фундаментально». Аристотель же мыслит в категориях строгого познания, ἐπιστήμη, науки. Для него объект науки есть то, что всегда таково, каково оно есть, и не может быть иначе. Так вот, такое понятие познания еще более узко, чем понятие причинного познания. Ни эпистеме, ни причинное познание формально не являются познанием, ибо не всякий фундамент есть причинность. Глубинным образом знать друга — вопрос не причинности и не научной необходимости. Глубинным образом знать друга не означает обладать подробным описанием его жизни, знать все его побуждения и реакции; это означает постигать

его побуждения как то, что в своей форме и своем модусе являет реальность: глубинную реальность.

Добавим наконец, что глубинное — не синоним последнего. Все последнее, естественно, будет глубинным, однако не все глубинное будет последним. Глубина имеет степени; и эта градация уходит в бесконечность. Глубина в своей безмерности неисследима. Глубинно познавать нечто не значит уже познавать его в его последней реальности. Более того, глубинное постижение есть факт; но доступ к последнему конститутивно есть проблема, всегда открытая в сторону бесконечности. Именно поэтому глубинное постижение — не синоним абсолютного постижения. Реальность-фундамент не есть абсолютная реальность. В этом состояло тяжкое заблуждение Гегеля. Ход к глубине — это не развертывание абсолютного знания. Глубина — это всегда открытое измерение, и поэтому разум — не абсолютное знание, а постижение, открытое в сторону глубины. Подобно тому как поле реально и конститутивно открыто, глубинная обращенность «к», к которой отсылает нас поле, тоже есть конститутивно открытое «к». Поэтому Гегель исходил из ложной посылки: он думал, что реальное (он называл его Идеей) — это замкнутость абсолютного, так что каждая из реальностей есть всего лишь момент этой последней замкнутости. Это неприемлемо: реальность «конститутивно» (а не только фактически) открыта. Но, кроме того, само постижение, как чистая актуализация реального, тоже конститутивно открыто. Нельзя утверждать вместе с Гегелем, что каждый уровень сознания есть чистая и прогрессирующая манифестация (феномен) абсолюта, отождествляемого с духом, то есть развертывание к абсолютному знанию. Ход постижения не есть «феноменология духа» и не может ею быть.

В конечном счете, то, что придает постижению видовую определенность, превращая его в познание, есть глубинная реальность. И эта глубинная реальность представляет собой не объективное основание (Кант), не умопостигаемую сущность (Платон), не причинность и тем более не необходимую причинность (Аристотель), не абсолют (Гегель). Глубинная реальность есть чистое «по ту сторону», «реальность-фундамент» во всех многообразных мо-

дусах и формах, в какие это потустороннее способно облекаться. Причинность или начала дедуктивного познания не могут быть из нее исключены, как не исключены также возможные шаги к абсолютной реальности. Что из нее исключено, так это тот факт, что чем-нибудь из этого формально конституируется глубинная реальность, в которую помещен наш разум, бросаемый в постижении от поля к потустороннему.

Подведем итоги тому, что уже говорилось неоднократно. Разум есть: 1) ищущее постижение реальности; 2) глубинное постижение мирской реальности, то есть постижение реальности «как таковой»; 3) постижение, формально имеющее начинательный и канонический характер и служащее мерой реальности реального, в соответствии с почувствованными подсказками. Эти три формулы тождественны. В них выражены три момента, внутреннее и формальное единство которых составляет самую сущность разума. Итак, познавать означает постигать реальное согласно этим трем моментам; иначе говоря, познание есть постижение в разуме. Разум — это модализация чувствующего постижения, то есть чувствующий разум. Стало быть, познание есть дело чувствующего разума. Какова формальная структура этого познания?

Глава шестая

Формальная структура познания

Познание есть постижение в разуме. После того, как мы разъяснили значение этого слова, бросается в глаза, что познание не только не тождественно постижению, но и не тождественно науке. Наука — лишь один из модусов познания среди других. Поэтому, задаваясь вопросом о формальной структуре познания, мы спрашиваем о чем-то гораздо более радикальном, чем если бы мы спрашивали, что такое наука. Мы спрашиваем, какова формальная структура рационального постижения реальности «как такового».

Как мы познаём? Вот вопрос, к которому мы должны теперь приступить: формальная структура познания.

Во-первых, то, что мы хотим познать, есть нечто уже постигнутое в поле. То же, что мы хотим постигнуть, есть глубинная реальность. Поэтому, опираясь на канонические начала, мы, если можно так выразиться, располагаем полевое реальное на фоне глубинной реальности. Это «на фоне» есть то, что я буду называть моментом *объектности*. Объект — это не глубинная реальность, а полевая вещь. Из полевой реальности вещь оказывается превращенной в объект. Глубинная реальность — это не объект, а фундамент. Но этого недостаточно. Ибо, во-вторых, опираясь на канонические начала, подсказанные полем, мы должны установить способ возможного доступа к глубинам полевого реального. Глубинная реальность есть фундамент, но не висящий в пустоте: это в каждом случае совершенно конкретный фундамент. Поэтому сущностно важно установить способ, каким можно подступиться к этому фундаменту, которому предстоит стать фундаментом определенной полевой вещи. Этот способ есть не что иное, как путь доступа, то есть *метод*. Но и этого недостаточно. В-третьих, нам необходимо, продвигаясь по этому пути, попытаться найти искомый фундамент. Это момент *рациональной истины*. Объектность, метод и истинная находка: вот три момента, единство которых образует формальную структуру познания.

Эта структура не тождественна структуре науки, потому что единство этих трех моментов познания не обязательно должно иметь «научный» характер. Во-первых, объектность не обязательно тождественна тому, что ученый понимает под объектом: факту. Научный факт — не то же самое, что объектность; быть научным фактом — лишь один из модусов объектности. Во-вторых, метод есть путь доступа. Это не то же самое, что научный метод. Научный метод — это «один» из путей доступа к глубинной реальности; но не всякий путь доступа будет научным методом. Наконец, истинная находка — не то же самое, что научное подтверждение. И это тем более так по двум причинам. Первая причина — в том, что это предполагаемое научное подтверждение нужно понимать, исходя из истинной находки, а не наоборот. Вторая причина — в том, что нигде не сказано, что мы в действительности придем к этой истинной находке. Быть может, это не станет возможным никогда.

Наука — не *Faktum*, как это утверждал Кант, а лишь притязание, причем не только в отношении ее содержания, но также — и прежде всего — в отношении самих возможностей ее существования. А это — нечто совсем иное, нежели условия возможности уже обретенной науки как таковой, о которой нам говорит Кант. Наука, взятая в этих трех конститутивных моментах рационального постижения, по своей сути представляет собой проблематичное познание: познание, которое стремится облечься в форму экспериментальных фактов, точного метода экспериментирования, то есть обоснования истин, могущих быть подтвержденными. Это тройное стремление характерно для науки. Именно поэтому наука как познание есть проблематичное познание. И этот проблематичный характер науки вписывается в формальную структуру познания как такового. Итак, эта структура включает в себе три момента: объектность, метод, истинную находку. Но все это — лишь неопределенные высказывания. Что они означают в конкретном смысле?

§ 1. Объектность

Как уже было сказано, постижение реальной полевой вещи в ее глубинной реальности располагает эту вещь на фоне ее глубинной реальности.

Эта глубинная реальность не есть то, что познается в таком постижении само по себе. Мы отсылаемся «к» ней, будучи уже помещены в нее самой полевой реальностью как реальностью; глубинная реальность как таковая не есть то, что познается. То, что познается, есть реальная полевая вещь. Чтобы не повторять монотонно прилагательное «полевая», я буду говорить о реальной вещи или просто о вещи. Глубинная реальность не есть нечто постигаемое, как если бы она была большой вещью; как мы видели, модус актуализации этой глубинной реальности состоит в том, чтобы «быть фундаментом»: это *реальность-фундамент*. Поэтому глубинная реальность является реальной областью фундаментальности. Так вот, первое, что мы делаем, чтобы познать уже данную нам реальную вещь, — мы помещаем ее на фоне этой

области. «Глубинное» — это прежде всего «фон»; и на этом фоне реальная вещь, которая в поле пребывала среди других вещей, *выступает* как фундаментированная в своей глубинной реальности. Следовательно, вещь испытывает своеобразную трансформацию: от пребывания в поле к пребыванию на фоне, к пребыванию фундаментированной. В этом новом состоянии реальная вещь, поскольку она оказывается таким образом выступившей, и есть то, что мы называем объектом. Реальная вещь трансформировалась в реальный объект. Таков первый момент рационального постижения: объектность. Необходимо помыслить с некоторой степенью четкости, что такое эта объектность, и в чем состоит сама трансформация реальной вещи в реальный объект.

I. Что такое объектность

Разумеется, объектность не тождественна объективности. Объективность есть нечто, что соотносится с утверждением. Объектность же соотносится не с утверждением, а с самим модусом актуализации вещи. Объектность — «один из» модусов актуализации вещи. Стало быть, объект не тождествен объективности. Но это и не просто реальная актуализированная вещь. Объект не тождествен реальной вещи. Не всякая реальная вещь, постигнутая как реальная, имеет основания считаться объектом возможного познания. Реальная вещь будет объектом лишь тогда, когда она актуализирована «на фоне» фундаментальной реальности. Вещь, постигаемая сообразно себе самой, в действительности пребывает в поле и является, несомненно, реальной вещью, но формально не будет объектом. Она будет им лишь при условии, что актуализирована на фоне фундаментальной реальности. Быть объектом не значит быть объективностью или быть реальной вещью; бытие объектом обладает собственной структурой. И тогда мы спрашиваем себя, в чем состоит эта актуализация, в чем формально состоит бытие объектом.

Слово «объект» имеет, как почти все важные слова, несколько значений, которые необходимо тщательно различать.

Во-первых, бытие объектом не состоит в том, чтобы быть чем-то, чему предстоит быть постигаемым. Классическая идея матери-

ального и формального объекта есть отзвук того, что объект — это синоним имеющего быть постигаемым. Но это не так. В конечном счете, эту классическую концепцию питает тождество реальной вещи и объекта, к которому в лучшем случае добавляют, что реальной вещи предстоит сделаться термином постижения. Но это не так: быть объектом формально не означает быть чистым термином постижения. Следовало бы по меньшей мере добавить, каким способом вещь служит термином постижения.

Тогда, во-вторых, можно было бы подумать, что объект есть то, что мы предполагаем постигать, что объект — это «предложенная» реальность. Объект есть «пред-мет». Этот термин обладает весьма широким значением, которое увело бы нас в сторону от постижения. Если ограничиться умным предметом, то здесь объект мыслится как то, что пред-ложено постижению. Объект есть реальная вещь, актуализированная в форме *пред*, этимологически означающего «перед». Как модус актуализации, объект в таком понимании состоит в том, чтобы быть наличным, быть *positum* [положенным]. Будучи положенным передо мною, то есть положенным в форме *пред*, он будет реальной вещью передо мною: *пред-метом*, *pro-positum*. Но это не так. Прежде всего, потому, что данное понятие может быть отнесено не только к объекту рационального постижения. Имеются, как мы видели, пропозициональные суждения, а кроме них — предикативные суждения, в которых вещь предложена для дальнейшей детерминации. Например, когда мы утверждаем, что А есть В, А предложено для того, чтобы быть утверждаемым как В. Но от этого оно не становится формально объектом. Разумеется, любое рациональное постижение включает в себе или, по меньшей мере, может заключать утверждения. Но тогда очевидно, что постигать А в его глубинной реальности — не то же самое, что постигать А как субъект предикации полевой меты В. Напротив, А пребывает актуализированным в рациональном постижении не как некое *пред*, а иначе. Любой объект есть *pro-positum*, но не любое *pro-positum* есть объект. Поэтому необходимо сделать еще один шаг вперед.

В рациональном постижении вещь актуализирована не среди других вещей в поле, а *на* фоне глубинной реальности. Стало быть,

есть два момента: быть поставленным-*перед* и быть *на* фоне (фоне мира). В эти условия реальная вещь, несомненно, поставлена, она есть некое *positum*, но не в форме *pro*.

Будучи спроецированной на фон глубинной реальности, реальная вещь выступает на этом фоне. Тогда вещь обретает нечто вроде *собственного объема*; мы же должны постигнуть ее не как завершенную в самой себе, но именно как такую, чей объем мы должны преодолеть, чтобы постигнуть ее глубинным образом. Будучи выступившей, вещь предъясвляется как *positum* — но такое *positum*, чей профиль, если можно так выразиться, должен быть преодолен, чтобы можно было добраться до глубины. Такая актуализация не есть актуализация в *pro*, но есть актуализация в «*ob*». Вещь оказывается уже не *поставленным-перед* [пред-метом], а *поставленным-напротив* [об-ъектом]: она есть «*ob*»-*positum*. Это и значит быть объектом: быть актуализированным как «*ob*». Теперь, чтобы остаться пред-ложенным, объект начинает быть противоположным. Здесь противоположное не означает препятствия; объект не есть *objectio*. Противоположное подобно не горному массиву, который загораживает и задерживает, а скорее вершине, которая должна быть преодолена именно для того, чтобы по другому ее склону перейти по ту сторону гор. «*Ob*» состоит в таком выступании, которое в силу своего собственного характера отсылает нас к чему-то по ту сторону: к глубинной реальности. Это — «*ob*», формально отсылающее «*k*». Собственная глубинная реальность вещи есть нечто, что предъясвлено как некоторым образом бросающее вызов разуму и отсылающее его «*k*». «*Ob*» — это не просто быть-перед в восхождении, в противополжении себя как своей актуализации в предшествующем постижении, так и актуальности фундаментирования; «*ob*» — это значит восходить, формально отсылая нас к этой актуальности. Фундамент, то есть глубинная реальность, должен преодолеть предполагаемую достаточность объема вещи. Глубинная реальность фундаментирует, в форме преодоления, нечто такое, что противоположено и является отсылающим. Такова актуализация в «*ob*».

Но и этого все еще недостаточно. Ибо даже при правильном понимании «*ob*» возможно заблуждаться относительно того, что

значит быть объектом. В самом деле, «объект» может иметь два смысла. Один происходит от самого «об»; его мы уже разъяснили. Другой смысл происходит от второй морфемы слова. Объект есть то, что актуализировано как «об», но при этом как нечто положенное, лежащее: как *jectum*. Здесь ударение ставится не на «об», а на *jectum*. Объект мыслится как нечто, что «пребывает здесь»: это некое κείμενον, лежащее, как говорил Парменид; некое ὑποκείμενον, под-лежащее, как говорил Аристотель. «Об»-*jectum* мыслится как коррелят *sub-jectum*. Различие заключается в «об» и *sub*, но сама реальность в обоих случаях есть *jectum*, нечто лежащее. Такое понимание объекта проходит через всю историю философии, начиная с Парменида. Свое наивысшее выражение оно получает у Канта, который трактует объект именно в терминах науки о природе. Так вот, это невозможно. Разумеется, существуют — по крайней мере, не исключено, что могут существовать — лежащие объекты. Но есть много реальностей, которые актуализированы в форме «об», но которые не лежат, не суть *jectum*. Например, человеческие личности как таковые, жизнь, общество, история не сводятся к некому *jectum*. Их модус реальности отличен от бытия реальностью в качестве лежащего. Они обладают или могут обладать умной актуальностью «об», но не являются *jectum*. В самом деле, в этом смысле объект был бы тем, что сегодня называют «вещью» в вещизме. Но актуальность в «об» не обязательно должна быть *jectum*. Вот почему, хотя слово «объект» лингвистически неустранимо, во избежание его двусмысленности было бы уместным выработать термин, выражающий актуальность в «об», но не как *jectum*. Для этого нужно было бы выразить просто реальность в простом реальном бытии, без этого *jectum*, пусть даже используя слово «быть». В латыни «быть» имело причастие *sens*, которое сохранилось лишь в производных словах: *prae-sens* (присутствующий), *ab-sens* (отсутствующий), и т. д. Так вот, следовало бы выработать термин вроде «об»-*sens*, «противо-сущего». Ни в латыни, ни в романских языках подобного слова не существует. В немецком есть слово *Gegenstand*, означающее то же, что наш «объект». Здесь *Gegen* выражает «об», а *stand* выражает *sens*: объект как противостоящий. Все было бы замечательно, если бы немецкий язык не

трактовал *stehen* как простое наличие, то есть как *jectum*. Так, кантовская традиция отождествила *Gegenstand* с «об»-*jectum*. Точнее было бы говорить *Gegenseiend*, ибо реальность может быть «об», но не быть *jectum*. Тогда «объект» означал бы не «об»-*jectum*, а «об»-*sens*, «противо-сущее». Лежание было бы лишь одним из модусов *esse*, бытия, среди других. Сейчас неподходящий момент настаивать на различии между бытием и реальностью; очень скоро, однако, мы увидим, насколько важна эта дистинкция. Здесь же речь идет лишь о том, чтобы немного уточнить понятие объекта. Для этого я воспользовался словом *об-сенс*, но не для того, чтобы продолжать его употреблять, а лишь для того, чтобы прояснить мысль. Итак, в дальнейшем я буду пользоваться термином *объект*, но исключительно в смысле *обсенса*.

В конечном счете, быть объектом формально означает, что реальная вещь (лежащая или нет) актуализирована в форме «об». Это «об» обладает двумя сущностными характеристиками, которые необходимо строго очертить.

А) Во-первых, «об» имеет *категориальный характер*. Что это означает? Категория — это не «класс» вещей. Речь идет не о классе вещей, а о «модусах» (или формах, здесь это одно и то же) постигаемой вещи. В любом постижении изобличается модус, подобно которому предьявлена вещь. «Изобличать» по-гречески будет *κατηγορεύω*, «изобличение» — *κατηγορία*. Стало быть, категория — это, на мой взгляд, модус, в каком вещь пребывает предьявленной, когда он изобличается в постижении.

Итак, быть объектом, то есть объектностью, — это прежде всего категория актуализации: тот модус, согласно которому реальность актуализирована как «об», независимо от его реального содержания. Это — сущностно категориальный характер «об», как мы видели еще в первой части книги.

Но быть предьявленным в качестве «об» обладает и другой сущностной характеристикой.

В) Во-вторых, «об» имеет *характер позитивности*. Что это означает? В постижении реальное предьявлено как реальное, какова бы ни была форма его актуализации. Я могу описать предьявленность как формальный конститутивный момент постигаемого

реального, то есть как актуализацию реального. Но я могу описать эту предъявленность и как собственный момент самого постижения. И тогда я скажу, что предъявленное актуализировано в такой форме, что именно в силу чистой актуализации его отношение к самому акту постижения есть пребывание в качестве «чисто» актуализированного: реальное в постижении не только актуализировано, но и пребывает всего лишь актуализированным. Предъявленное определяет свою умную актуализацию из самого себя; оно актуализировано — и только актуализировано — из самого себя, в своей чистой предъявленности. Так вот, быть «только актуализированным» в своей предъявленности есть то, в чем состоит бытие *положенным*, *positum*. Это и есть характеристика позитивности. *Positum* есть предъявленное, поскольку его актуализация из самого предъявленного представляет собой всего лишь пребывание актуализированным в предъявленности. Другими словами, быть *positum* включает в себе три момента: пребывать предъявленным, пребывать всего лишь предъявленным, пребывать всего лишь предъявленным в самой предъявленности и посредством предъявленности. В силу первого момента *positum* есть нечто схваченное. В силу второго момента *positum* противопоставляется, если можно так выразиться, тому, что может быть интерпретацией, интеллектуальной обработкой, — например, теоретическому, умозрительному, и т. д. В силу третьего момента *positum* есть просто наблюдаемое в постижении. Речь идет не о том, чтобы идти по ту сторону предъявленного к вещи, которая манифестирована в предъявленном, а о том, чтобы взять предъявленное в нем самом, как таковом, в его чистой предъявленности. Эти три момента должны быть взяты в их формальной внутренней чистоте. Чтобы это понять, не будет лишним отграничить понятие позитивности от двух других, смежных с ним понятий.

Прежде всего, тот факт, что актуализированное просто пребывает предъявленным, может навести на мысль, что это пребывание предъявленным, как пребывание, есть чистое «пребывать здесь», «наличествовать». Это не так. Это означало бы в очередной раз отождествить чистое пребывание предъявленным с *jectum*. Пребывание, о котором мы говорим, соотносится не с наличным,

а с предъявленностью. Предъявленное может быть в высшей степени противоположным «пребыванию-здесь», противоположным *jectum*. Самое радикальное течение личностной жизни, то есть реальность, состоящая исключительно в событийности, не перестает от этого быть предъявленной, и только предъявленной, в постижении. Позитивность не означает «статичности», если можно так выразиться.

Но дело не только в том, что быть предъявленным не означает быть лежащим, быть *jectum*: это, в конце концов, легко понять. Дело в том, что в понятии позитивности есть и другое, более тонкое измерение. В самом деле, можно подумать, что быть предъявленным, быть только предъявленным и быть им в своей предъявленности равнозначно тому, чтобы сказать: то, что актуализировано таким образом, есть именно то, что мы называем *фактом*. Что позитивность по своему характеру тождественна «фактичности». Но это абсолютно неверно.

Чтобы убедиться в этом, спросим себя: что такое факт? Несомненно, факт есть некое *positum*. Но обратное неверно: не всякое *positum* будет фактом. И подтверждается это тем, что, дабы особенно энергично подчеркнуть, что нечто является фактом, мы называем его «позитивным фактом». Это уже указывает на то, что позитивность не может быть понята из фактичности, но фактичность, бытие фактом, должна пониматься из позитивности. Как *positum*, факт есть нечто такое, что предъявлено, что только предъявлено и что пребывает таковым в самой своей предъявленности. Хотя слово «наблюдаемое» относится только к третьему моменту *positum*'а, мы будем для ясности называть *positum* наблюдаемым. Итак, *positum* — это характер реального, актуализированного в качестве наблюдаемого. Но не все, что наблюдаемо интеллектом, непременно будет фактом. Для этого необходимо одно обязательное условие: необходимо, чтобы *positum* было не просто наблюдаемым, но в силу своего собственного характера *наблюдаемым для кого угодно*. Оно должно быть таковым «в силу своего собственного характера», и это заслуживает особого внимания. «Наблюдаемое для кого угодно» вовсе не означает, что имеются несколько наблюдателей. Хотя бы его наблюдал лишь один человек, это на-

блюдавшееся будет фактом, если оно имеет характер наблюдаемости для кого угодно. Например, может случиться так, что некий исторический факт имел лишь одного свидетеля. Если до нас дошел достоверный документ, подтверждающий, что этот факт произошел; и если, будучи таким образом засвидетельствованным, он в силу своего собственного характера наблюдаем для всякого, кто его воспринимает, — тогда, будучи засвидетельствованным лишь этим единственным наблюдателем, он будет фактом, *в данном случае* — историческим фактом. И наоборот, если наблюдавшееся есть нечто такое, что по своему собственному характеру наблюдается лишь для одного человека, то наблюдавшееся, несомненно, будет реальным, *positum*, но, несмотря на свою реальность, не будет в собственном смысле фактом. Таковы некоторые моменты внутренней жизни личности: они не просто наблюдаются только мною, но и в принципе не наблюдаемы никем, кроме меня. Тогда эти реальности не будут фактами в собственном смысле. Именно таков был, на мой взгляд, подлинный мотив, в силу которого зарождавшаяся экспериментальная психология Вундта отказалась считать фактом результат чистой интроспекции. Я оставляю в стороне вопрос о том, может ли выражение со стороны личности рассматриваться как факт: это другой вопрос, на который последователи Вундта ответили положительно. И наоборот, могут иметься позитивные реальности, прекрасно наблюдавшиеся многими лицами; но, тем не менее, эти позитивные реальности не могут называться фактами, если в силу своего собственного характера они не наблюдаемы для кого угодно. Таковы, например, явления Христа перед пятьюдесятью людьми, по свидетельству св. Павла. Пусть Христа видели пятьдесят человек, и пусть это свидетельство достоверно, от этого наблюдавшиеся явления не становятся фактами, потому что их предполагаемая реальность могла наблюдаться не кем угодно из присутствовавших, а только теми пятьюдесятью. Эти явления были *positum*, но не фактом. В самом деле, явления Христа *в силу своего собственного характера* могли наблюдаться не кем угодно, а только обретенными благодать. Стало быть, факт — не синоним наличной реальности; реальное *positum*, повторяю, будет фактом лишь в том случае, если по своему собственному характеру

может быть наблюдаемо кем угодно. Следовательно, любой факт должен быть неким *positum*, но не всякое *positum* будет фактом.

Правда, я с первых страниц этой книги многократно предупреждал, что намерен придерживаться фактов, — например, того факта, что мы чувствуяще схватываем реальное. Но это не противоречит только что сказанному. Ибо факт есть не что иное, как чувствуящее схватывание; но схваченное в своем реальном характере, характере *positum*, не обязательно должно быть фактом. Почувствованный зеленый цвет есть факт; но это не значит, что зеленый цвет — безоговорочный факт. Чтобы им быть, необходимо вдобавок, чтобы схваченное могло быть схвачено кем угодно. И в данном случае это так. Схваченное зеленое реально, есть *positum*, но нельзя просто сказать, что оно есть факт; оно будет фактом, только если добавить, что по своему собственному характеру оно может быть схвачено кем угодно.

Более того, не всякий факт будет обязательно тем, что мы называем *научным фактом*. Эта проблема породила оживленную дискуссию в начале века. Факт есть лишь одна из разновидностей «положенной» реальности; в свою очередь, научный факт есть лишь одна из разновидностей факта. Чтобы факт был научным фактом, наблюдаемое кем угодно должно пребывать некоторым образом «фиксированным». Я думаю, что научный факт есть фиксированный факт. Фиксация — это всегда и непременно свойство факта, который не просто наблюдаем кем угодно по своему собственному характеру, но и наблюдаем в особой форме: в соотносительности с системой предварительных понятий. Эти понятия могут быть понятиями естественной науки, историческими документами, и т. д. Без такой фиксации мы будем иметь голый факт: то, что в начале века называли *грубым фактом*, в отличие от *научного факта*, который, на мой взгляд, представляет собой факт конципированный и фиксированный. Если мы возьмем катушку, медную проволоку, электрическую батарею и железный прут, то увидим, что при определенных условиях этот прут колеблется, и его колебания могут быть отмечены на определенной шкале. В таком случае научным фактом будет степень электрического сопротивления катушки. Но это не грубый факт. Грубым фактом было бы, например, про-

стое наблюдение колебаний прута. Внутри исторической традиции вполне возможно, что *traditum* является безупречным фактом, но, тем не менее, отсутствует его документальная фиксация. Тогда он не будет научным фактом. В этом — все различие между тем, что можно было бы назвать живой традицией, и традицией непрерывно документированной. Строго говоря, научный факт — это констатация реальности, схваченной в зависимости от предварительных понятий. Мы не будем пока углубляться в эту проблему, которая уведет нас в сторону от нашего предмета.

В конечном счете, *positum* есть актуализация чего-либо в его пребывании предъявленным, только предъявленным и в самой предъявленности. Это не характер схваченной реальности — ни как *jectum*, ни как *факт*, ни как *научный факт*.

Итак, «об» обладает не только категориальным характером, но и характером *positum*'а. Быть «об», объектностью, означает позитивность. Быть объектом, в смысле объектности, значит определяться не мною, а самим реальным в его предъявленности. Конечно, я сказал, что «об» конституируется в проецировании реальной вещи на фон реальности. Но это проецирование коренится не во мне, а в самом модусе предъявленности реальности: в ее обращенности «к». Не я проецирую реальную полевую вещь на фон реальности, но сама эта реальность, будучи схваченной в чувствовании, заключает в себе момент глубинного «к». Реальное спроецировано из самого себя, в своей собственной предъявленности. Повторяю: *спроецировано*, а не я его проецирую. Поэтому «об» есть *positum*. Речь идет, повторяю вновь, не о том, что объектность — это факт, и еще менее того — научный факт, а о том, что сама реальность, как реальная, отсылает к глубинному, каково бы ни было его содержание.

Но здесь необходимо избегать другой двусмысленности. В самом деле, я говорил о том, что рациональное постижение постигает реальное как объект поиска, то есть речь идет об ищущем постижении. Искать же означает искать не *positum*, но *quaesitum* [искомое]. Это верно. Однако вдумаясь в это немного пристальнее. В рациональном постижении мы ищем фундамент реальной полевой вещи. Для этого мы прибегаем к позитивной проекции,

которую назвали «об». Но ни глубинная реальность как таковая, то есть область фундаментирования, ни реальное как реальный объект не являются искомыми терминами. Искомое — это фундамент реального объекта в глубинной реальности. «Об» [«противо-сущее»] и *por* [«то, чьим действием оно положено»] суть чистое *positum*. Искомое есть фундамент реального «об» в *por*.

Подведем итоги. Полевое реальное принимает в рациональном постижении характер реального объекта. Его объектность состоит в том, что я назвал «быть “ob”-sens». И эта объектность имеет две существенные характеристики: категориальную характеристику («об» есть категория актуализации) и позитивную характеристику («об» есть *positum*, положенное самим реальным). Категории актуализации суть некое *positum*, а всякое *positum* бытийствует прежде всего категориально. В «об» формально дано единство обеих характеристик.

Но это уже ведет нас ко второму пункту: в чем конкретно состоит трансформация реальной вещи в реальный объект.

Приложение

Проблема категорий

Категория не означает, как это принято считать, «класс» вещей. Список категорий — это не высшая классификация вещей. Речь идет не о «классах» вещей, а о «модусах» постигаемой вещи. Резюмируя уже сказанное, повторим, что во всяком постижении изобличается тот модус, согласно которому вещь актуально предьявлена. «Изобличать» по-гречески — *κατηγορεῖω*; отсюда само изобличение было названо *категорией*.

Проблема категорий восходит к Аристотелю, который вдохновлялся Платоном. Для Платона и Аристотеля постигать означало заявлять или утверждать, что постигаемое «есть». Это старый тезис Парменида. Постигание есть логос бытия, *λόγος οὐσίας*. В логосе изобличаются модусы, согласно которым постигаемое «есть»: изобличаются модусы бытия. Каким образом? Логос — это сплетение (*σμπλοκή*) вещи, относительно которой нечто утверж-

дается (τὸ ὄν), и того, что о ней утверждается или ей предиктируется. Характеристики бытия, избличенные в этом предикативном сплетении, суть категории. Стало быть, для Аристотеля категории представляют собой высшие модусы бытия как такового. (Нет нужды предупреждать, что здесь я беру слово «модус» в самом широком значении, а не как нечто отличное от формы реальности). Например, было бы, строго говоря, ложным утверждать, что «зеленый» есть качество. Зеленый — это мета, подобно звучному, тяжелому, горячему, и т. д. Но способ, каким зеленый определяет вот эту бумагу, состоит в том, что он делает бумагу «какой». Качество — это не сам зеленый цвет, а способ, которым зеленый определяет бытие вот этой бумаги. Поскольку это определение проявляется в предикации, то есть в предикате, оказывается, что предикация, или тот модус бытия, который мы предиктируем как некое качество модусов бытия, избличается в самой предикации. Так вот, различные типы избличения модусов бытия в предикатах и будут категориями. Качество — не мета, но категория. Разумеется, категории — это лишь высшие роды предикатов бытия. Они не суть ни *предикаты* в смысле мет, ни *предикабилии*, ни то, что средневековые философы называли *предикаментами*. И это имело решающее значение. Категории, говорят нам, опираются на структуру логоса; они образуют его формальную (логическую) структуру и служат основанием всей нашей грамматики (существительное, прилагательное, предлог и т. д.). Такое понимание категорий прошло через всю историю европейской философии (Лейбниц, Кант, Гегель и т. д.).

Если взглянуть внимательно, вся эта концепция исходит из двух предпосылок: постижение есть утверждение, *логос*; постигаемое есть *бытие*. Перед нами — то, что я назвал «логизацией постижения» и «онтизацией реальности». Конвергенция этих двух предпосылок в единое целое во многом определила, как уже было сказано, характер европейской философии.

Но эти две предпосылки, на мой взгляд, неприемлемы.

А) Принято думать, что постигаемое «есть». Но это не так. Постигаемое — не бытие, но «реальность». Мы уже рассматривали это в своем месте: бытие — это *актуальность* реального (в мире), ак-

туальность *позднейшая* (по отношению к реальности) и *косвенная*. Бытие — это позднейшая и косвенная актуальность реального как реальности. Было необходимо повторить это в данный момент.

В) Лосос, утверждение, — всего лишь модус: несомненно, не единственный и не самый радикальный модус постижения. Это тем более так, что сам предикативный логос — не единственный тип логоса: ему предшествуют позиционный логос и логос пропозиционный. Только затем идет черед предикативного логоса. Классическая философия логизировала постижение, в результате чего теория постижения превратилась в логику. Но тем самым была отодвинута в сторону сущность логоса, которая в том и заключается, чтобы быть модусом постижения, то есть модусом актуализации. Недопустимо «логизировать» постижение, зато, напротив, нужно «интелигизировать» логос. Я уже говорил об этом в своем месте.

Таким образом, категории — это не предикаты, не предикабиллии, не предикаменты бытия, но модусы реальной вещи, чисто актуализированной в постижении: модусы, избличенные в ней. Категории суть, первично и радикально, модусы реальной вещи, избличенные в ее чистой актуализации, в ее чистом постижении; это не модусы реальных вещей как утверждаемых в логосе. Они не являются ни категориями существенности, ни категориями предикации, но являются категориями реальности, чисто актуализированной в постижении. Это — иное понимание категории, отличное от классического.

Но реальное, актуализированное в постижении, заключает в себе два аспекта. Один аспект присущ актуализированному реальному как реальному, другой присущ актуализированному реальному как актуализированному. Вследствие этого избличаемое в постижении будет, с одной стороны, модусами реальности, а с другой стороны, модусами самой актуализации. В первом аспекте категории будут модусами актуализированной реальности как реальности; во втором — модусами актуализированной реальности как актуализированной. В отличие от классической философии, на мой взгляд, следует ввести две системы категорий: категории реальности и категории актуализации. Эти две системы категорий,

естественно, не независимы друг от друга, но обладают внутренним и радикальным единством. Коротко рассмотрим следующие три пункта: 1) категории реальности; 2) категории актуализации; 3) внутреннее и радикальное единство категорий.

1. *Категории реальности.* Говоря о логосе, Аристотель рассматривает категории как способы определения субъекта. Стало быть, по сути дела это — видение, которое направлено извне внутрь. В самом деле, сущность того, что не является субъектом, должна быть укоренена в субъекте, — или, как говорит Аристотель, должна быть его приводящим свойством. То же самое имеет место у Канта и даже у Гегеля. Различие заключается только в том, что у Аристотеля логос всего лишь *проявляет* уже определенный субъект, тогда как у Канта и Гегеля (хотя и в разной форме, сейчас мы не будем в это входить) логос утвердительно *конституирует* субъект. Но речь неизменно идет о взгляде извне внутрь. Так вот, реальное — это не субъект, а система, система-конструкт: каждая мета, будучи «метой чего-то», заключает в себе целостную систему того, метой чего она является, и, стало быть, есть актуальность системы в данной мете. Сущность меты — не в том, чтобы быть «укорененной», а в том, чтобы быть «со-единенной», «связанной». В силу этого система представляет собой *единство*, актуально *предъявленное в каждой мете* и делающее эту мету «метой чего-то».

Итак, это единство системы есть некое «in», «в». Реальное есть *intus* [«внутри»]. Меты суть не только то, во что проецируется система из себя самой, из *intus*. *Intus* заключает в себе также момент «ex»: не что иное, как момент «из самого себя». Отсюда следует, что реальное — это не только *intus*, но и *ἐκτός*, *extra*. Это видение, направленное изнутри вовне. И тогда то, что обычно называют категориями, будет не способами, какими субъекта определяют меты, ему предиктируемые, а формальными соответствиями, согласно которым «in» спроецировано в «ex». Это формальное соответствие я называю *измерением*. Категории — не избличение характеристик бытия в логосе, а избличение реального в постижении. Я называю их измерениями потому, что в каждой из них некоторым образом *предъявлена* система в ее собственном формальном соответствии, то есть измерена ее реальность как реаль-

ность. Эти измерения различны не только по числу (как это имеет место, например, в геометрии), но также различны качественно. Кроме того, они взаимно предполагают друг друга. Это сущностно важное наблюдение. Чтобы быть формальными соответствиями актуализации, эти измерения как бы вписываются в первичное формальное соответствие: в то соответствие, сообразно которому вещи пребывают в постижении как «само по себе». Так измерения вписываются в ту первичную формальность, которая именуется «реальностью».

Но такая актуализация реального совершается в постижении.

II. *Категории актуализации.* В актуализации реальность принимает *модусы актуализации*, которые не тождественны характеристикам реальности, то есть ее измерениям. Поэтому следует говорить о категориях актуализации, или категориях постижения. Разумеется, название не имеет значения; важно только не путать такие категории с другими — с измерениями реальности. Так вот, категории как умные актуализации тоже не будут ни предикатами, ни предикабилиями, ни предикаментами: они суть просто модусы актуализации реального, избобличенные в постижении.

Каковы эти категории актуализации? Имеется, как постепенно выяснилось, пять категорий, потому что имеется пять модусов, согласно которым реальность актуализирована в постижении.

А) Прежде всего, постижение есть чистая актуализация реального в интеллекте. Это — радикальная категория актуализации: категория «в».

В) Имеется другой модус предьявленности реального: пребывать умно актуализированным. Реальное не перестает быть актуализированным «в», но реактуализируется в утвердительном постижении. Вещь, уже постигнутая как реальная, постигается к тому же, как реальная, из других вещей: это и есть утверждение. Некое А, уже актуализированное как реальное, вновь постигается как реально пребывающее В. Такова категория «ре-»: категория в некотором смысле универсальная, ибо есть разные формы и модусы «ре-».

а) Реальная вещь постигается из других вещей, «среди» которых она пребывает. Тогда эта реальная вещь оказывается актуа-

лизированной в постижении этих других вещей. Мы уже видели это: «среди» обладает, помимо других аспектов, аспектом вещи, актуализированной в качестве таковой. Это — «ре-», но «среди». Такова категория «среди».

b) В этом «среди» постигается, что вещь пребывает актуализированной, однако в зависимости от других вещей. Согласно этой функциональности, реальная вещь пребывает актуализированной в модусе, который мы назвали «потому». «Потому» — это функциональность реального, поскольку оно реально. Это — «среди», но «потому». Такова категория «потому».

c) Наконец, есть еще один модус актуализации постигнутого как «среди» и «потому», и состоит он в том, что вещь предъявлена «среди» и «потому», но теперь уже не в отношении к другим вещам, а как проекция реального, взятого исключительно в качестве момента мира. Эта проекция актуализирует реальное в форме «об». Это «об» образует отдельную категорию.

«В» и «ре-», и, в свою очередь «ре-» как «среди», «потому» и «об»: вот пять категорий, пять модусов умной актуализации реального как постигнутого.

Эти категории, будучи модусами предъявленности, свойственны, стало быть, как полю, так и миру, хотя и в разной форме. Полевое «среди» не тождественно «среди» мирскому, равно как и полевое «потому» не тождественно мирскому «потому» («потому что»). Но это уже другой вопрос.

Каждая из этих категорий включает в себя различные категориальные модификации. Так, актуализация в категории «в» включает в себя все те модусы, согласно которым почувствованное нам предъявлено. Мы уже видели в первой части книги, что существенное различие между чувствами коренится не в чувствуемых качествах, а в самом модусе, сообразно которому чувствуемые качества предъявлены нам как реальные. Равным образом категория «ре», как модус «среди», включает в себя разные формы: модусы интенциональности «ре», и т. д. Наконец, «потому» и «об» тоже могут облекаться в разные формы. Эти пять категорий актуализации не независимы от категорий реальности, но образуют с ними категориальное единство постижения реального.

III. *Единство категорий реальности и актуализации.* Это единство имеет две стороны.

А) Прежде всего, категории реальности и категории актуализации образуют «систему»: *систему категорий.* Это очевидно, когда речь идет о категориях реальности. Категории реальности образуют систему. Но менее очевидно, что категории актуализации тоже образуют систему. Поэтому нужно прямо подчеркнуть этот момент. Любая актуализация «ре» по своей сути опирается на актуализацию «в»; в противном случае не было бы никакой ре-актуализации. Только «в» одна вещь может быть актуализирована «среди» других. В свою очередь, это единство «в» и «ре» отсылает к реальности как «потому». Наконец, только в проекции «в» и «ре» на глубинную реальность реальное пребывает актуализированным в качестве «об». Все это высвечивает системный характер категорий актуализации.

В) Но если взять «заодно» категории актуализации и категории реальности, они обнаруживают внутреннее и радикальное единство: единство актуализации. Речь идет не об актности, а об актуализации. Это единство, будучи единством актуализации, определяется реальностью, потому что любая актуальность всегда и непременно будет актуальностью реальности. Итак, модусы актуализации определяются в постижении самим реальным. Несомненно, интеллект обладает собственным характером. Но мы уже видели, что этот характер актуализируется в и посредством самой актуальности реальной вещи, актуализированной в постижении. Поэтому такая актуальность хотя и будет, разумеется, общей для реальной вещи и самого постижения, однако эта общность модально определяется самим реальным. В силу этого актуализация — это не просто *общность актуальности* реального и постижения, но такая общность, которая обладает внутренним и формальным характером: общность, фундаментированная самим реальным. Эта общность в том и состоит, что она определяется реальным, актуальностью которого является. Постигание, несомненно, есть актуальность, но в качестве постижения оно есть чистая актуальность «чего-то», то есть реального. Поэтому общая актуальность реальной вещи и постижения определяется самим

модусом предьявленности этого «чего-то» интеллекту. А поскольку реальное, как таковое, трансцендентально, отсюда следует, что *общая актуальность* постижения и постигаемого есть общность *трансцендентального* типа. Кант говорил, что сама структура рассудка сообщает постигаемому в нем трансцендентальное содержание (*transzendentaler Inhalt*). Это не так. Трансцендентальность — характеристика не рассудка, а интеллектуального постижения, поскольку оно определено самим реальным в общей для реального актуальности. Стало быть, эта актуальность будет не только общей, но и трансцендентальной. Если угодно, это общая трансцендентальная актуальность. Другими словами, актуальность есть общность, в которой постижение соответственно открыто навстречу постигаемому реальному. Именно поэтому само постижение трансцендентально. Общая актуальность трансцендентальна не как момент конципирования и не постольку, поскольку она конституирует реальное в качестве объекта. Она трансцендентальна прежде всего потому, что в этой общности постижение пребывает открытым навстречу реальности в той же самой открытости, в какой реальное открыто своей собственной актуальности в постижении. Поэтому имеется трансцендентальная общность. Благодаря ей трансцендентальность, будучи соответственной открытостью реальности реального, оказывается определяющей для соответственной открытости постижения как такового. И поэтому же само постижение трансцендентально. Постигание трансцендентально открыто другим постижениям. Различные постижения не выстраиваются в некое «здание» в силу взаимного сцепления, как если бы к одному постижению «присоединялись» другие, его обрамляющие, организующие или дополняющие; наоборот, все это имеет место, причем с необходимостью, в силу трансцендентально открытого характера всякого постижения. Трансцендентальность как соответственная открытость постижения образует радикальный фундамент любой «логики» постижения.

Следовательно, категории реальности и категории актуализации обладают внутренним единством сообразно двум характеристикам: системному единству и единству трансцендентальной общности.

IV. *Особое рассмотрение категории «об»*. — «Об» имеет формально категориальный характер. Быть объектом — это категориальный модус актуальности. Поразмислим немного над этой идеей объекта, которая сущностно важна для проблемы познания.

Прежде всего, нужно избегать смешения объекта и объектности. Категориальное свойство актуализации — быть актуализированным «в качестве объекта»; это не то свойство, согласно которому то, что предъявлено в качестве объекта, могло бы образовать один или несколько объектов. Объект и объектность — не одно и то же.

Знаменитые кантовские категории суть модусы бытия объектов, суть различные моменты, конституирующие то, что мы называем «объектом». Поэтому они, будучи аристотелевскими категориями, категориями содержательными, весьма отличаются от категорий актуальности. Восприняв от Аристотеля ориентацию на предикативный логос, Кант усвоил представление о категориях как о модусах единства предиката с его субъектом. Новизна Канта — в том, что это единство формально не следует в утверждении за объектом; наоборот, единство предиката и субъекта есть то, благодаря чему постигаемое обладает собственным единством, в силу которого и является объектом. Объект конституируется, как именно такой объект, той же функцией, которой конституируется и само утверждение: функцией, которая и будет фундаментом объектного единства. Именно в этом для Канта и заключаются категории: они суть модусы, какими разнообразие интуиции оказывается унифицированным в качестве объекта постижения. Категории мыслятся как трансцендентальные моменты репрезентации. Но это неприемлемо по нескольким причинам. Во-первых, потому, что постижение, и особенно рациональное постижение, не есть репрезентация. Радикальная функция разума — не в том, чтобы быть репрезентативным, а в том, чтобы быть фундаментирующим. Разумеется, рациональное постижение подразумевает или, во всяком случае, в большинстве случаев может подразумевать наличие репрезентаций; но формальная функция разума — не в том, чтобы репрезентировать, а в том, чтобы презентировать, предъявлять. Категории — не модусы репрезента-

ции, а модусы предъявления. А во-вторых, ясно, что кантовская идея репрезентированного вошла бы в различные категории «ре». А этого недостаточно, чтобы конституировать «об».

Кант поставил перед собой проблему конституирования объектов, но прошел мимо проблемы объектности как таковой, мимо «бытия-об». Дело в том, что Кант понимает под объектом содержание объектов. Для этой проблемы неважно, что это содержание чисто формально; речь всегда идет о содержании. Так вот, объектность — это не содержание, а модус актуализации содержания. Речь идет не об «объекте», а об «объектности».

И в этом пункте Кант совпадает с Аристотелем: он рассматривает проблему категорий по линии содержательных категорий реальности. Оба философа придают разный смысл категориям реальности, но совпадают в признании некоторых общих свойств, которые, на взгляд обоих, образуют систему категорий реальности: это свойства априорности, замкнутости и всеобщности. Для Аристотеля и для Канта, прежде всего для Канта, категории реальности образуют априорную канву того, что подлежит категоризации. Здесь не место подробно обсуждать эту трудную проблему. Но я сразу хочу расставить все по своим местам: во-первых, содержательные категории — не система *a priori*, а модусы того, что я обычно называю трансцендентальной функцией «такого», функцией реальности, рассматриваемой в ее такости. Поэтому они зависят от реального, а вовсе не составляют априорных условий реального. Во-вторых, категории реальности — не замкнутые системы, потому что трансцендентальная функция в самой себе есть функция сущностно открытая. Реальное способно мало-помалу конституировать не только другие реальные вещи, не только различные такости, но и другие модусы реальности как таковой. Поэтому трансцендентальный порядок есть порядок динамично открытый. И, наконец, в-третьих, система содержательных категорий не универсальна. Аристотель определил категории как модусы субстанций, но прежде всего и в первую очередь чувственных субстанций. Кант сформировал свои категории на основе тех вещей, которые служат объектами в физике Ньютона. И в этом — явная односторонность как Аристотеля, так и Канта. Со-

держательные категории физических вещей, будь то субстанции или чувственные объекты, не могут распространяться на другой тип реальности. Поэтому всеобщий характер содержательных категорий нельзя обеспечить, изменив понятие реальности, — например, сказав, что реальность наличных вещей образует порядок космического движения. Дело в том, что в любом случае, сколь бы ни был богатый перечень наших понятий, система содержательных категорий, на мой взгляд, не будет всеобщей: каждый тип познания имеет свои собственные содержательные категории. Невозможно свести категории исторического и личностного к природному, и т. д.

II. Трансформация полевой вещи в реальный объект

После всего сказанного этот пункт будет рассмотрен коротко. Объект, то есть объектная реальность, — это не интерпретация или нечто подобное, а термин схватывания. Реальная вещь есть *positum*, но на фоне глубинной реальности; поэтому реальная вещь принимает характер «об». Стало быть, эта трансформация — категориального порядка, порядка категорий актуализации. Речь идет не о том, чтобы выработать репрезентацию, а о том, чтобы актуализировать иной тип презентации, предъявленности. Поэтому, повторяю, трансформация реальной вещи в объект категориальна. Реальная полевая вещь, уже актуализированная в качестве реальной «в» первичном схватывании и «ре»-актуализированная в форме утверждения в поле «среди» других вещей и «потому», что они другие, отныне проецируется на фон глубинной реальности, на область, которая, в свою очередь, актуализирована как «потому», то есть на область фундаментальности. «Поле» реальной вещи открывается навстречу «миру», в котором оно фундаментировано. Тогда, и только тогда реальная полевая вещь принимает характер реального объекта. «Об» — это *актуализация полевой вещи как вещи мирской*. «Объект» имеется только в такой актуализации, то есть в рациональном постижении, в познании. Ни постигнутое в первичном схватывании, ни постигнутое в утверждении формально не является объектом. Объектом будет лишь постигнутое рационально. Эта открытость поля миру есть открытость, которая ведет

не к тому, что представляет собою полевая вещь, уже постигнутая в обращенности «к» другим вещам в поле, а к тому, что такое эта полевая вещь, постигаемая теперь в обращенности «к» миру, «к» фундаментальной реальности.

В силу этого трансформация реальной вещи в объектную реальность обладает конкретными характеристиками:

a) Это трансформация не в модусе репрезентации реального, а в модусе ее предъявленности. Объектность — это термин трансформации категориальной актуальности, и только ее.

b) Это трансформация по линии обращенности «к»: полевое «к» трансформируется в глубинное «к».

c) Трансформация определяется самим реальным, ибо обращенность «к» есть модус реальности. Полевое реальное в обращенности «к» есть то, что предъявляет нам это реальное в глубинном «к».

Каков характер этой трансформации? Она затрагивает «заодно» постижение и реальную вещь. Что *касается постижения*, трансформация заключается не в преобразовании акта постижения как именно акта. Это трансформация, которой определяется в постижении нечто меньшее, чем акт, но большее, чем простая способность. Такая модификация есть не что иное, как то, чем конституируется *установка* [actitud]. Объект — не термин репрезентации, а термин интеллектуальной установки. Стало быть, трансформация заключается в преобразовании акта в установку. «Об» умно конституируется как термин установки.

Такая трансформация также *затрагивает реальное*. «Об» имеет отсылающий характер. «Об» — это модус актуальности, а любая актуальность — это всегда и непременно актуальность реального. Категориальное «об» предъявляет нам не «какой-то» объект, но *res obiecta*, *res* в «об». В силу этого актуализируемое в этой новой установке, то есть то, чему предстоит быть рационально постигнутым, — это не *res obiecta*, поскольку она — *obiecta*, но *res obiecta*, поскольку она — *res*. «Об» имеет непременно отсылающий характер, и отсылает он к реальности того, чему принадлежит актуальность. В умной установке актуализовано само реальное в «об»; но это всегда есть актуализация реального. Стало быть, трансфор-

мация формально затрагивает только актуализацию в установке. Познание, повторяю, — это не репрезентация вещей, но актуализация вещей в этой новой установке: обращенности «к».

В такой установке реальное оказывается объектно спроецированным на фон глубины; другими словами, оно оказывается актуализированным как мирская реальность. Такая проекция, а значит, и само познание, могут иметь самый разный характер. Я уже говорил об этом. Познание — это не только наука; более того, это не главным образом наука. Есть другие модусы познания: например, поэтическое познание, религиозное познание, и т. д., как есть не только вещи, но и другие познаваемые реальности: например, реальность собственной или чужой личности. Так вот, познание не является главным образом теоретическим, потому что оно не является радикально теоретическим. Радикальное в познании заключается в установке «к», определяемой самим реальным: установке, в которой реальное пребывает актуализированным в «об». Все прочее — не более чем модализации этой радикальной структуры.

Итак, вот что такое объектность и та установка, которой определяется трансформация реальной вещи в реальный объект.

Эта объектность — всего лишь категориальный коррелят установки, в которой реальное пребывает актуализированным в «об», проецируя его — и только проецируя — на мир как на область фундаментальности. Это реальное уже предварительно актуализировано как «в» и как «ре». Поэтому его проекция на область фундаментальности оставляет открытым постижение фундамента этой объектной реальности как момента мира. Другими словами, познание всегда представляет собой внутренне и формально открытую проблему. Мало того, что полевое реальное актуализируется для нас как объект; оно актуализируется для нас как объект именно для того, чтобы мы умно искали его глубинный характер. Для этого необходимо, чтобы этот характер был доступен постижению. Каким образом? Это второй пункт формальной структуры познания: за конституированием объектности следует доступ к фундаменту реального.

§ 2. Метод

Мы ищем рационального постижения полевого, то есть его познания, проецируя полевое реальное на фон глубинной реальности, на мир. Познание есть поиск. Я вновь повторяю, что речь идет не о поиске постижения, а о постижении, которое, как постижение, является ищущим, есть само искание как модус постижения. Так как быть постижением означает быть чистой актуализацией реального, оказывается, что поиск — это актуализация, осуществляемая в особом модусе актуализации: в модусе искания. Хотя я уже говорил об этом, теперь я это повторю, потому что это существенно важно для темы, которую нам предстоит рассмотреть.

Где искать эту актуализацию? Мы это уже видели: в мире. Мир — это ответственность реального как реального. Именно в этом смысле он потусторонен полю: поле есть ответственность, но ответственность почувствованная, почувствованный мир. Идти по ту сторону поля означает идти от «поля» к «миру». Этот мир формально представляет собой не искомое, а данное. Мир не дан как нечто, что находится «напротив» меня, но дан в том модусе реальности, каковым является обращенность «к». Именно поэтому мир формально «потусторонен» полю. Именно в мире, который таким образом актуализирован, мы ищем то, что хотим постигнуть посредством разума: то, что хотим познать.

Что мы ищем в мире? Мы ищем реальное, взятое в мире. Мирская реальность актуализирована именно как «пребывать, фундаментирова». Таким образом, мир есть область фундаментальности. Именно поэтому мир, то есть потустороннее полю, представляет собой глубинную реальность. Глубинность заключается не в каком-то таинственном корне, а в том, чтобы быть для самой полевой реальности, как реальности мирской, ее «потому». Вот почему в этом ходе полевого к мирскому искомым будет фундамент полевого. Как уже было сказано не единожды, фундамент — это не обязательно причина: это модус, согласно которому пребывающее фундаментом фундирует нечто из самого себя и формально перетекает в фундированное. Причина — лишь один из модусов фундаментирования. Поэтому фундамент, в конечном счете, оказывается не чем иным, как миром в реальной вещи. Стало быть,

искомое есть этот фундамент. *Мы ищем не мир, а фундамент реального в мире, трансформируя полевую реальность в реальность объектную.* Мы не ищем объект. Мир и объект не проблематичны; проблематична, всегда и непременно, только объектная реальность как реальность в мире. Это проблематичное и есть то, что мы ищем: фундамент вот этой определенной полевой вещи.

Отсюда возникает вопрос: *как* мы ищем искомое, то есть фундамент в мире? Это «как» представляет собой, строго и формально, модус постижения. Так вот, «как» поиска фундамента в мире есть то, чем конституируется *метод*. Метод — это прокладывание пути в мире, прокладывание пути к фундаменту. Поэтому метод есть *путь* познания как такового. Необходимый характер пути — не просто разновидность человеческой необходимости. Конечно, он будет и ею тоже. Но эта необходимость фундирована в сущностном моменте реальности: в конститутивной открытости реального, то есть в его ответственности. Как область ответственности, мир открыт; поэтому, как момент ответственности каждой реальной вещи, реальность открыта в каждой вещи. Именно эта открытость и будет тем, во что вписывается «как» поиска фундамента. Она и будет тем, что трансформирует умное движение в ход, совершаемый в реальности. Метод — это путь. Ни мир, ни реальный объект не составляют проблемы; проблему составляет путь от реального объекта к его фундаменту.

Тогда нужно спросить: что такое, в более конкретном смысле, метод? Какова его внутренняя и формальная структура? Вот два пункта, которые мы должны рассмотреть.

Здесь мы спрашиваем себя, в чем состоит этот метод. Мы пока не задаемся вопросом о том, что такое некий определенный метод; мы увидим это позже. Теперь же мы спрашиваем о том, что значит быть методом как моментом рационального постижения; другим словами, что значит быть методическим моментом разума.

I. Что такое метод

Метод — не синоним того, что обычно называют научным методом. Быть научным — лишь одна из возможных модализаций метода. Метод есть нечто более радикальное: это путь доступа.

Понятие пути, ὁδός, было, вероятно, введено в философию Парменидом. Но для метода недостаточно быть путем. Нужно еще, чтобы это был путь «среди, посредством» форм реальности: нужно, чтобы это был путь в μέτα-. Только тогда мы будем иметь то, чем конституируется метод. Метод проблематичен, потому что не определен однозначно. Именно поэтому он есть некое μέτα-, иначе говоря, прокладывание пути.

Что такое метод как путь постижения? Вот главный вопрос. Мало сказать, что метод есть путь доступа. Нужно прояснить, в чем состоит умный характер самого метода.

Для этого вспомним еще раз, что означает прокладывать путь, что такое путь, который прокладывает постижение, чтобы от реальной полевой вещи прийти к ее мирскому фундаменту. Путь пролегает между двумя пунктами: реальной полевой вещью и ее мирским фундаментом. Очевидно, что речь идет о реальной вещи и ее реальном фундаменте, взятых как постигаемые, актуализированные в постижении. Поэтому метод есть путь доступа от одной актуализации реального к другой. Как было сказано, познание — это постижение в поисках самого себя. И то, что мы ищем, есть новая умная актуализация самой реальной полевой вещи. Весьма возможно, что содержание фундамента будет другой вещью, некоторым образом численно отличной от полевой вещи; но она всегда и непременно постигается как фундамент полевой вещи. Так что речь идет, строго говоря, о новой актуализации полевой вещи: она пребывает актуализированной не как полевая, но как мирская. Быть актуализированной в качестве мирской — не то же самое, что быть актуализированной в качестве пребывающей в мире. Это последнее будет не чем иным, как «бытием». Здесь же речь идет лишь о реальности, поскольку она ответственна той ответственностью, которой конституируется мир. А так как любая актуализация представляет собой актуализацию реальности, оказывается, что в последней инстанции здесь имеет место не что иное, как более глубокое постижение реального. Другими словами, метод есть путь в реальности. Момент реальности оказывается решающим. Конечно, речь идет об актуализированной реальности, но актуализированной в качестве реальности. Метод — это

прокладывание пути в самой реальности к ее более глубокой реальности. Таким образом, постижение берется в его самом радикальном смысле, в первичном смысле: как чистая актуализация реального. Следовательно, речь идет не о какой-то особой актуализации, какова, например, актуализация суждения, а о чистой актуализации, каков бы ни был ее модус. Чистая актуализация не исключает ни одного из них, но и не отождествляется ни с одним из них. Метод есть путь от одной актуализации реального (полевой актуализации) к другой, к мирской, и формально состоит в том, чтобы идти, актуализируя реальное, от его первой актуализации ко второй. Это «идти, актуализируя» и есть ищущее постижение как постижение: идти, постигая. Опережая идею, которую я изложу вскоре в этом самом разделе, скажу, что познание отправляется от актуализации реального в первичном чувствующем схватывании, а завершается в актуализации в физическом, то есть тоже чувствующем, подтверждении. Путь, ведущий от первого ко второму, есть не что иное, как ищущий разум, ибо разум как путь и будет методом. Метод, повторяю, — это ищущая актуализация реальности.

Даже рискуя показаться излишне настойчивым, было крайне важно повторить это, потому что идея метода подчас подвергается грубым искажениям. Обычно под методом понимают путь, ведущий от одной истины к другой, а под истиной — истинное суждение; поэтому метод, в таком понимании, — это рассуждение, ведущее от одного истинного суждения к другому. Но мне это представляется неприемлемым по трем причинам.

a) Во-первых, метод — не путь от одной истины к другой, а путь от одной постигнутой и актуализированной реальности к другой актуализации той же реальности. Метод — не путь истины, а путь реальности. Разумеется, речь идет об актуализированной реальности, но это всегда реальность. Поэтому метод как путь — это путь не в истине познания, а путь в реальности.

b) Во-вторых, постижение, которое здесь вступает в игру, не есть суждение. Разумеется, актуализированная реальность — это истина; но это не истина суждения. Постигание, в котором конституируется метод, есть постижение реального как *реальной ис-*

тины, а не как истины логической. В методе, конечно, имеются суждения; но методический характер постижения определяется не суждением, а реальной истиной.

с) В-третьих, сам путь, сам метод, отнюдь не состоит в том, чтобы быть рассуждением. Это не доступ от одного истинного суждения к другому истинному суждению, потому что искомое — это не другое суждение, а другая актуализация. Отождествление метода с рассуждением, проходящее через все учебники логики на протяжении столетий, на мой взгляд, неприемлемо. Оно совершается в силу именно того, что я уже неоднократно назвал в этом исследовании «логизацией постижения». Но это невозможно. Разумеется, метод есть путь, и, будучи таковым, он есть путь, который должен быть пройден: это и будет рассудочным прохождением. Но это — рассудочное прохождение в этимологическом смысле: про-хождение [dis-currir], а не логический «дискурс». Логический дискурс, дискурс рассуждения, — лишь один из типов «прохождения». Более того, рассуждение как таковое — это не метод. Рассуждение имеет свои собственные законы, как имеет их структура суждения. Но эти структурные законы не образуют метода. Метод, конечно, должен соотносываться со структурными законами логического постижения. Но это соотношение не является и не может быть методом, ведущим к познанию, то есть к новой актуализации реального. Логические законы, логика в целом — это *органон* познания, но не *метод*. И чтобы это понять, достаточно привести два случая, в которых традиционная логика обычно отождествляет метод и рассуждение: дедукцию и индукцию.

Дедукция, говорят нам, — это метод некоторых наук, например, математики. Так вот, на мой взгляд, это неприемлемо. Не только потому, что имеется особый тип математической дедукции, но и потому, что дедукция, затрагивая логическую структуру *математического мышления*, не затрагивает *актуализацию математического реального*. Для этого недостаточно строгих дедукций, но необходимо «заниматься» дедукцией, действуя, преобразуя, строя и т. д. «в математической реальности». Только это, а не логическая дедукция, и будет математическим методом. Так что дедукция

сама по себе — не метод, а логическая структура; и тем более это не математический метод. Не существует никакого дедуктивного метода; есть только дедуктивные структуры суждений — в нашем случае, математических суждений. Это математическое рассуждение, дедукция, представляет собой логическую структуру, а не математический метод.

Другой типичный случай смешения метода и рассуждения имеет противоположный знак: это превращение индукции в индуктивное суждение. Но это невозможно, причем не только в принципе, но и фактически. Никогда еще не удавалось выстроить индуктивное рассуждение. Для этого, как минимум, потребовалось бы сформулировать то, что обычно называют принципом индукции. Но этого в действительности никогда не удавалось сделать удовлетворительным образом; не удавалось даже использовать исчисление вероятностей для того, чтобы исключить случайные погрешности экспериментирования. Поэтому фактически не существует никакого индуктивного суждения. Напротив, индукция существует как метод в строгом и точном смысле. Он отправляется от реального, актуализированного в фактах, и продвигается через повторение (сообразно закону больших чисел) от экспериментальных результатов к общему высказыванию. Это высказывание высказывает актуализацию фундамента. Я оставляю в стороне вопрос о том, будет ли такое высказывание истинным или нет. Этим мы займемся позже. Единственное, что для меня важно сейчас, — это подчеркнуть, что индуктивный метод в самом деле существует, но это не рассуждение.

В математике мы имеем дедуктивное рассуждение, которое само по себе не является методом; в индукции мы имеем метод, который сам по себе не является рассуждением.

Это не значит, что в рациональном постижении нет рассуждений. Они есть и необходимо должны быть, точно так же, как есть суждения. Утверждать противоположное было бы не только невозможно, но и глупо. Но ни суждения, ни рассуждения не образуют того, чем формально конституируется метод. Рассуждение — это логическая структура, которую метод должен уважать. Но это вопрос логики, а логика сама по себе никогда не была и не

претендует быть источником истины. Напротив, метод по самой своей сути по меньшей мере претендует на то, чтобы быть источником истины, — при условии, что он движется в реальности. Вот почему философия интеллекта — это не трактат по логике. Только логика занимается рассуждениями. Философия интеллекта не занимается рассуждениями, но по самой своей сути занимается методом.

Метод как путь есть внутренний и формальный момент рационального постижения. Будучи таковым, он всегда и непременно есть путь в реальности, будь то данная реальность или реальность постулированная.

Итак, мы отчасти прояснили наш первый пункт: быть методом означает быть ищущей актуализацией как ищущей: это путевая актуализация фундамента полевого реального. Это умный ход в реальности, а не логический ход в истине. Какова структура этого метода? Вот второй сформулированный мною пункт.

II. Структура метода

Речь пойдет не об обсуждении метода, а об исследовании структуры методического момента рационального постижения. Этот методический момент составляют три главных шага.

1. Система референции

Прежде всего, для познания недостаточно, чтобы имелись реальный познаваемый объект и тот, кто его будет познавать в постижении. Никакое познание не было бы возможным только при этих условиях. Абсолютно необходимо, чтобы постижение осуществлялось как постижение реального объекта в его зависимости от других реальных вещей, предварительно постигнутых в поле, то есть в референции этого объекта другим реальным вещам. Это необходимо, и нужно подчеркнуть это, потому что здесь перед нами тот пункт, который обычно оставляют без внимания. Нет никакого познания, если предварительно не постигнута система референции. Вот первый шаг всякого метода: утверждение *системы референции*. Оно необходимо не только фактически, но и как формальный момент конституирования метода.

Мы уже встречались с похожим требованием, когда исследовали полевое постижение. Постигать то, чем некоторая реальная вещь является в реальности, возможно только при условии, что эта реальная вещь постигается «из» других вещей поля. Но полевое «из» не тождественно тому, что я назвал здесь системой референции. В обоих случаях речь идет, несомненно, о некоей обращенности «к»; в этом и заключается сходство обоих «из». Но характер этих двух «из» радикально различен. В полевом постижении обращенность «к» есть некое «к» среди вещей поля, и поэтому мы постигаем то, чем одна из реальных вещей является в реальности, исходя из других вещей, которые имеются в поле. В полевом постижении постигается то, чем нечто является «в реальности как таковой», поэтому по своей сути это — конституирующее постижение. Здесь «из» будет перечнем констатаций того, чем «была бы» реальная вещь. Но если есть конструирование, то всегда есть и конструирование того, что было бы подлежащим констатации. Напротив, в рациональном постижении мы постигаем не то, чем нечто «является в реальности как таковой», но то, «почему» нечто реально пребывает в реальности, в мире. В таком случае вещи, из которых мы постигаем это «потому», будут не перечнем конституируемых «было бы», а лишь системой референции, исходя из которой мы идем к тому, что «могло бы быть». Двойственный смысл обращенности «к» утверждает здесь два смысла постижения: постижение того, чем нечто является в полевой реальности, и постижение того, в силу чего нечто реально в мире: того, чем нечто является в реальности мира. Первое мы постигаем «из» перечня конституируемых вещей; второе — «из чистой системы референции».

Что представляет собой эта система референции? Каков ее характер?

Прежде всего: что такое система референции? Мы видели, что рациональное постижение опирается на предварительно постигнутое, и что эта опора есть не что иное, как каноническое начало постижения. Так вот, это каноническое начало есть то, чем конституируется система референции.

Естественно, это каноническое начало само по себе не детерминировано однозначно. Однако всегда должно иметься какое-то

из таких начал, и это начало детерминируется полем. В данный момент это сущностно важно. Начало может быть и бывает самым разным; мы это тотчас увидим. Но сама его начальность имеет совершенно определенный формальный характер: быть детерминированной полем. Поэтому в конечном счете само поле, в его полевой тотальности, оказывается тем, чем конституируется система референции для мирского постижения. Так вот, поле служит началом постольку, поскольку обладает моментом реальности. Полевая реальность — это система референции для мирской реальности постольку, поскольку эта полевая реальность является реальностью. И это очевидно, потому что поле и мир — не два численно различных и независимых друг от друга уровня: поле, как я говорил, есть почувствованный мир. Итак, поле, этот почувствованный момент мира, представляет собой систему референции для деятельного постижения мира. Поэтому любые «наивности» разума всегда сводятся к одному и тому же: к представлению о том, что мир формально идентичен почувствованному в нем, то есть полю. Поле мыслится тогда как формальная структура мира. Именно в этом и заключается наивность. Поле само по себе — это не структура мира, а чистая система референции. Оно является таковой, потому что поле реально. Все дело, однако, в том, что оно реально исключительно в качестве поля; и в силу этого момента реальности оно есть то «потому», благодаря которому эта полевая реальность образует начало рационального постижения. Стало быть, поле как система референции обладает моментом, который я хотел бы подчеркнуть вновь и вновь. В самом деле, речь идет не о том, что полевое реальное дает нам всего лишь «идею» реальности. Оно, конечно, дает нам ее, но это — нечто вторичное (ибо производное) для нашей проблемы. Потому что поле, как система референции, формально представляет собой не понятие реальности, а саму полевую «реальность» в ее собственном и формальном физическом характере реальности. Именно физическая реальность поля, как таковая, образует систему референции для постижения этой самой реальности, постигнутой мирским способом. Такое постижение, стало быть, будет деятельностью, которая умно движется в самой реальности.

Если исходить из этих допущений, каков характер этой системы референции? Безусловно, она не имеет репрезентативного характера. Она заключает в себе, конечно, систему репрезентаций, потому что полевые вещи уже «предъявлены», и мы пытаемся именно из них предъявить фундамент. В этом, и только в этом отношении они представляют собой «ре-презентацию» этого фундамента. Но их формальная функция, как система референции, нерепрезентативна. Ибо эти репрезентации не потому предъявляют фундамент, что являются репрезентацией, но предъявляют его лишь «потому», что фундируют почувствованную вещь, пусть даже отменяя для этого всецелое содержание репрезентации. Таким образом, репрезентация выполняет здесь две функции: репрезентативную и направляющую. Только эта вторая функция делает ее системой референции. Система референции предоставляет репрезентации, но сама референция не есть репрезентативность. Эта направляющая функция имеет совершенно определенный характер: она есть то, что я раньше называл фундаментирующей функцией. Фундаментирующая функция, функция «потому», обладает направляющим характером, и только направляющим характером. В самом деле, репрезентации могут приводить к некоему «потому», которое отменяет репрезентацию или даже упраздняет любое возможное репрезентативное содержание фундамента. *Познание никогда не является репрезентацией.*

Что такое эта направленность? Каков ее когнитивный статус?

а) Рациональное постижение представляет собой, как мы видели, некую деятельность: активированную реальностью, но деятельность. Поэтому обращенность «к», присущая рациональному постижению, есть деятельное «к», активно идущее в глубину. Система референции состоит исключительно в том, чтобы прочерчивать конкретное направление этого «к», свойственного деятельности. Раньше я называл предварительно постигнутое «опорой»; теперь мы видим, что быть опорой означает быть направляющей референцией. Направленность — это конкретизация мирского «к», свойственного деятельности.

И это сущностно важно. Познание — это прежде всего конкретность и точность, но по линии направленности. Формально

речь идет о конкретности и точности не по линии понятий и высказываний. Посредством понятий и высказываний, неоднозначно реализуемых с точки зрения репрезентации, мы вполне можем, тем не менее, в высшей степени точно размечать направление. В таком случае эти понятия и высказывания будут всего лишь частичными указателями глубинной реальности, но взятыми согласно совершенно конкретной направленности на нее саму. Так случается, например, в квантовой физике. Понятия частицы и волны — всего лишь частичные репрезентации некоторого аспекта глубинного реального. Их функция состоит в том, что эта частичность вписывается в совершенно конкретную направленность, *которая ее преодолевает*. Это не только «дополнительность», как утверждал Бор: это — «превозможение». То же самое следует сказать о других видах познания — например, о познании личностных реальностей и живых реальностей вообще. Понятия и высказывания, которыми мы пользуемся, суть всего лишь аспекты внутри совершенно конкретной и определенной направленности — не только на то, что мы хотим постигнуть, но и на то, что мы уже постигаем.

b) Отсюда — когнитивный статус, если можно так выразиться, рационального постижения. Познание — не система понятий, пропозиций и высказываний. Это было бы абсурдным концептизмом, или, вернее, логицизмом, по своей сути чисто формальным. Кроме того, это было бы полевым постижением, но не познанием. Познание — это не только то, что мы мыслим и что говорим, но также, в первую очередь, то, что мы хотим сказать. Для следствий постижения язык, как таковой, не есть нечто чисто репрезентативное. Я сейчас говорю не о том, что язык имеет и другое измерение, отличное от выражения постигаемого. Это очевидно, и это банально. Я только хочу сказать, что именно как выражение рационального постижения, и внутри этого постижения, язык обладает не только возможной репрезентативной функцией, но и другой функцией, отличной от чисто репрезентативной. Поэтому когнитивный статус системы референции — не в том, чтобы служить констатирующему постижению, а в другом. Предваряя идеи, которые будут изложены следом, скажу, что в рациональном

постижении, а также в его выражении речь идет не о том, чтобы *констатировать* совершение репрезентаций, а о том, чтобы *пережить опыт* направленности, дабы узнать, обладает ли выбранное направление подобающей точностью. Системой референции определяется не констатация, а опыт. Если бы это было не так, познание никогда не имело бы наиболее ценимой в нем характеристики: возможности открывать новое, творить.

Отсюда — то заблуждение, которое, на мой взгляд, гнездится в самом основании логического позитивизма.

Во-первых, познание, то есть рациональное постижение, — это не система логически определенных пропозиций. Это было бы в лучшем случае — и то не всегда — структурой полевого постижения, но никоим образом не структурой постижения рационального. Рациональное постижение, то есть познание, формально представляет собой не полевое постижение, а постижение мирское. Позитивизм — это всего лишь концептуализация — и то не полная — полевого постижения; но он слеп к мирскому постижению, чей структурный и сущностный характер составляет направленность. Познание — это постижение, направленное к миру от системы референции. Формальная структура познания не сводится к формальной структуре λόγος, но включает в себе сущностный момент направленной референции. Здесь одними однозначными высказываниями не обойтись. Я пока оставляю в стороне вопрос о том, что именно понимает логический позитивизм под верифицируемым смыслом.

Во-вторых, эта направленность есть направленность хода. Сущности познания подобает искание. Речь идет не о ходе к познанию, а о том, что само познание есть умный ход. Ход — это и есть его собственный модус постижения. Позитивизм ограничивается логическими высказываниями этого постижения. Но эти высказывания — всего лишь его логическое выражение; они не образуют формальной структуры познания, состоящей в том, чтобы быть умным ходом.

В-третьих, этот ход имеет творческий характер. Логический позитивизм слеп к этому творческому измерению познания. В самом деле, творить означает не высказывать новые пропозиции,

а открывать новые направления умного хода. Именно поэтому когнитивный статус рационального постижения — быть не «однозначной» констатацией, а «плодотворной» направленностью к мирскому реальному. Плодотворность — не следствие рационального постижения, а его формальный и структурный момент.

Разумеется, я убежден в том, что сегодня философия — быть может, как никогда прежде — нуждается в концептуальной точности и формальной строгости. В этом смысле философия Нового времени оказывается источником бесчисленных заблуждений, дающих повод к ложным толкованиям. Я всегда решительно подчеркивал: необходимо отвоевать строгость и точность понятий и выражений. Но это даже в отдаленной мере не означает, будто аналитика логической функции, при всей ее точности и строгости, образует структуру познания. Потому что мир обладает не логической структурой, а реальной ответственностью. И только поэтому познание есть то, что оно есть: ход к системе реальности.

Именно внутри этой системы ищущая деятельность рационального мышления совершает свой второй существенный шаг.

2. Формальный термин ищущей деятельности

Каков формальный термин этой методической деятельности? Мы уже видели: он есть то, чем полевая вещь «могла бы быть» в мире. Формальный термин познавательной деятельности есть фундамент реального как возможность. Для следствий рационального постижения область фундаментальности, то есть мир, оказывается ближайшим образом областью возможностей фундамента. Мир, несомненно, есть реальность, есть сама ответственность реального как реального. Но эта реальность, с точки зрения следствий познания, будет всего лишь областью постижения фундамента. А поскольку постижение представляет собой актуализацию, оказывается, что актуализация мира в постижении есть актуализация всех возможностей фундамента. Но это утверждение нуждается в дополнительном уточнении.

Речь идет о возможностях. Это реальные возможности, то есть возможности, которые, актуализируясь, конституируются,

как таковые, в постижении реального мира (позволим себе этот плеоназм). Что представляют собой эти реальные возможности? Прежде всего, это возможности в том смысле, что они суть то, чем реальное, возможно, «могло бы быть» в мире. Мы это уже видели. Речь идет не о чистом «было бы», а о «могло бы быть», то есть о позитивном модусе возможности реального. Реальное — это не только то, что есть, но и нечто модально конституированное из своего собственного фундамента, из своих собственных внутренних и формальных реальных возможностей. Как возможности, они сами по себе суть нечто ирреальное; но ирреальное, реализованное как фундамент реальности, будет самой возможностью реального: тем, что внутренне и формально делает его возможным. Реальное — это нечто такое, что по своей сути сделано возможным. Нельзя сказать, что возможность предшествует реальности; но модус реальности мирского состоит в том, чтобы быть возможным реальным: возможность — лишь один из модусов реальности. Почему? Потому, что он укоренен в мире. В этом смысле возможность не предшествует реальному, но составляет модальный момент его мирской ответственности. Именно поэтому я говорю не столько о возможности, сколько о делании возможным.

Но это делание возможным заключает в себе и другой существенный аспект. Любая умная актуализация будет актуализацией реальности, однако в то же время она будет умной. Так вот, если говорить о рациональном постижении, то само постижение представляет собой деятельность. Отсюда следует, что возможность «могло бы быть» есть «заодно» как возможность «могло бы быть», принадлежащая реальной вещи, так и возможность «могло бы быть», принадлежащая постижению. Это постижение будет ищущей деятельностью. Поэтому, в этом втором аспекте, возможности принимают характер того, что мы называем возможностями моей деятельности, а это есть нечто совсем иное, чем мои потенции и способности. Система референции, как было сказано, представляет собой конкретный набросок обращенности «к». Деятельность временно завладевает возможностями как возможностями того, чем могла бы быть вещь; а завладев ими, она принимает конкретный набросок ищущего хода как момента своей

собственной деятельности. На протяжении истории человек не только открывает то, чем вещи бывают и могли бы быть в мире, но и те возможности, согласно которым мое постижение способно приобрести новую форму — рационального постижения. Мы обладаем возможностями постижения, которых не было у греков. Они не просто не знали многих вещей, которые знаем мы, но и не могли их знать, как можем знать и знаем их мы. Это два разных момента. Посредством одних и тех же постижений мы постигаем разные возможные фундаменты реальной вещи. И наоборот, есть возможные фундаменты, которые могут быть постигнуты лишь в свете новых возможностей постижения. Возможное как формальный момент рационального постижения, познания, «заодно» есть как то, чем могла бы быть реальная вещь (ее собственный фундамент), так и моя возможность познания: возможность не в смысле термина деятельности, а в смысле возможностей, которые это действие формально заключает в себе как действие. Возможное представляет собой единство «возможного» и «возможностей».

Каким образом актуализируется это возможное? Единство обоих аспектов актуализируется в том структурном моменте умной деятельности, каковым является набросок. Рациональное постижение постигает возможное (в его двух аспектах), соотносясь с системой референции. И эта референция создает набросок. Выразимся более радикально: набросок есть превращение поля в систему референции для постижения возможности фундамента. Почувствованная возможность, поскольку она почувствована, представляет собой, как мы видели, подсказку. Почувствованная возможность как система референции будет наброском. Естественно, любой набросок опирается на подсказку. Тем не менее, подсказка и набросок не тождественны друг другу. Чувствующее постижение как таковое подсказывает; но набросок в подсказке возникает лишь при условии, что чувствующее постижение пребывает в деятельности. Именно момент деятельности отличает набросок подсказки. Только чувствующий интеллект познает в наброске; набросок является наброском только для познания. И наоборот, чувствующий интеллект может познавать, только делая набросок. В нашей проблеме набрасывание есть чисто и

формально умный акт. В самом деле, набрасывать свойственно умной деятельности, а эта деятельность есть способ постижения: постижение, активированное самим реальным. Следовательно, здесь нет речи о человеческой деятельности, «приложенной» к постижению, или о чем-либо подобном. Деятельность — это постижение, активированное реальным, а набросок, то есть акт этой деятельности, есть нечто формально постигательное. Это само постижение возможного фундамента. Фундамент познаваем для нас только в набрасывании, потому что набросок есть конкретная форма высвечивания возможностей (как реальных, так и возможностей постижения). Там, где может актуализироваться реальность — либо как реальная, либо как постигательная возможность, — она может актуализироваться только в набрасывающей деятельности. Набрасывание есть форма постижения.

Каким образом актуальность реального набрасывается в его возможности? Возможности набрасываются только в столкновении с полевым реальным в деятельности постижения, то есть в постижении полевого как реального мирского объекта. Это столкновение есть то, что, с одной стороны, делает реальное фундаментальным, то есть утверждает реальное на фоне его возможности. Но это еще не все. Высвеченная таким образом возможность обладает собственным содержанием. Это содержание, как возможность, всегда представляет собой нечто сконструированное: оно есть *конструкция*. (Я говорю не о конструкции в смысле теории множеств). Набросок возможностей всегда и непременно есть сконструированный набросок. Никакая умная возможность, как таковая, не является просто и чисто данной. Она могла бы быть получена, если бы нам ее вручали: это — проблема истории как традиции, передачи. Но это другой вопрос. Здесь же для нас важно то, что само врученное есть конструкция. Конструкция могла бы состоять и в том, чтобы принять встреченное реальное как возможность. Но даже в этом случае встреченное, очевидно, превращается в возможность, то есть представляет собой нечто сконструированное: если угодно, оно есть непосредственная конструкция, но конструкция. В этой конструкции каждый из ее моментов будет возможностью; поэтому конструкция — это, в собственном

смысле, сконструированная система возможностей. Система референции будет таковой для сконструированной системы возможностей. Любая возможность овозможнивает, только будучи включена в систему вместе с другими возможностями. Мы уже видели это, когда говорили о возможности как формальном термине рационального постижения. Возможности не складываются, но «со-возможниваются». И это «со-» есть система. Поэтому любое нарушение возможности подразумевает если не нарушение, то пересмотр всех остальных возможностей. Кризис одной возможности ставит в критическое положение всю систему.

Эта система возможностей не определена однозначно; поэтому ее конституирование будет *свободным конструированием*. Отсюда — ее внутренние ограничения в том, что касается ее способности приводить к искомому фундаменту. Эта способность есть «плодотворность». Система возможностей, будучи свободно сконструированной, обладает ограниченной плодотворностью. Но, кроме того, ей присуще и другое ограничение: это система, выбранная среди других систем. В силу этого она является системой с ограниченной «амплитудой». Когда фундамент познается через систему возможностей, это познание ограничено в своей плодотворности и амплитуде. Отсюда — его конститутивная открытость. Любое познание, будучи постижением посредством системы возможностей, свободно сконструированной исходя из системы референции, есть открытое познание: открытое не только фактически и в силу человеческой ограниченности, исторической и социальной, но и как познание, в силу внутренней необходимости, а именно, в силу того, что оно есть познание в наброске. В этом — формально конститутивный момент рационального постижения как такового.

Набросок этой системы возможностей, исходя из системы, выбранной в качестве референции, есть второй шаг метода. Но метод, будучи путем, притязает на то, чтобы привести к конечной цели: к постижению фундамента реального. Таков третий шаг метода: заключительный шаг. Первый шаг — утверждение системы референции; второй шаг — набросок возможностей. Третий шаг — постижение овозможнивающего фундамента реального.

3. Метод как опыт

*Каким образом постигается овозможнивающий фундамент реального как мирской реальности? Когда постигается фундамент, тогда познание достигает конечной цели. Это проблема доступа к тому, что мы хотим познать. Метод — ничто, если он не приводит к реальному и действительному доступу. Я вскоре скажу об этом более подробно, теперь же отмечу, что доступ формально есть *опыт*. Познание начинается с системы референции; исходя из нее, набрасывается система возможностей, которая позволяет испытать на опыте, что есть вещь как мирская реальность. Чтобы пояснить это, мы должны помыслить, что такое опыт, что такое встреченное в опыте (испытанное в опыте) и каков способ его встречания. Другими словами, каковы понятие опыта, объект опыта и модус опыта.*

А) *Что такое опыт.* Опыт — не однозначное понятие. Говоря об опыте, мы обычно думаем о том, что называется чувственным опытом. А это в высшей степени неверно, потому что слово «опыт» имеет разные значения, в равной мере употребительные, но, как мы увидим, не тождественные по своему смысловому наполнению ни в том, что касается «чувственного», ни в том, что касается «опыта». Что понимается под «чувственным»? Но прежде всего: что понимается под «опытом»?

В первом смысле под опытом обычно понимают, в самом широком смысле, восприятие, αἴσθησις, то есть чувствование, а значит, почувствованные качества. В этом смысле опыт противопоставляется умному схватыванию. Таким образом, так называемый сенсуализм философски понимает опыт как восприятие (неважно, внешнее или внутреннее). Иметь опыт чего-либо означает, в таком понимании, воспринимать. Если мне будет позволено высказать свое мнение, «испытывать в опыте» не означает чувствовать. Это радикально важно. Во-первых, чувствование чувствует не только качества, но и то, что эти качества реальны. Мы обладаем впечатлением не просто зеленого цвета (строго говоря, невозможно иметь исключительно впечатление зеленого цвета), но впечатлением реального зеленого. Сенсуализм прошел мимо этого важного пункта. Почувствованное в опыте есть не только

качество, но и его формальность реальности. Поэтому человеческое чувствование имеет умный характер, ибо схватывать нечто как реальное — формально конститутивное свойство постижения. Во-вторых, даже если понимать чувствование как умное чувствование, отождествление опыта с чувствованием неприемлемо. Разумеется, без чувствования нет опыта, однако чувствование не является опытом в формальном смысле. В чувствовании почувствованное есть нечто формально данное. Но испытанное в опыте есть не данное, а достигнутое. Достигнутое, несомненно, в чувствовании, однако достигнутое. Чувствуемое непременно испытывается в опыте, однако формально не тождественно испытанному в опыте. Момент достижения сущностно важен для опыта. Что означает этот момент?

Можно подумать, что опыт есть опыт «некоторой вещи», а не просто некоторого качества. Эта вещь может быть и качеством, однако чем бы она ни была, она будет термином опыта лишь в той мере, в какой это качество рассматривается как вещь. Так вот, любая реальность, рассматриваемая как вещь, будет даже в самом надежном случае чем-то изменчивым и мгновенным. Опыт, в таком понимании, будет не чистым чувствованием, а тем навыком чувствования, согласно которому мы чувствуем ту-же-самость вещи через посредство ее бесчисленных вариаций, то есть навык чувствования чего-либо как прочного и устойчивого. Чувствование чувствует качество (добавим, реальное качество), опыт же есть модус чувствования «самой» вещи. Таково понятие опыта, которое сформулировал Аристотель и которое он назвал *эмпирией*, ἐμπειρία. Аристотель думал, что конститутивным моментом опыта является μνῆσις, удерживающая способность: воспроизведение восприятия, удерживающее восприятие и есть опыт. Но этого недостаточно. Опыт — это не обязательно то, что Аристотель называл *эмпирией*: ведь воспринимаемое и удерживаемое — это не просто качество, но, как я не устаю монотонно повторять, формальность реальности. Поэтому Аристотель так и не выразил в понятии то умное чувствование, формальный момент которого я называл впечатлением реальности. Опыт — это не только эмпирическая та-же-самость. *Эмпирия* — всего лишь одна из разновидностей

опыта. Это доказывается тем, что мы говорим о людях, обладающих большим или малым опытом некоторой вещи или ситуации. Та-же-самость, о которой идет речь, будет здесь не просто эмпирическим удержанием качества, и не просто реальным качеством: удержанное должно быть именно реальной вещью, постигаемой (если угодно, удерживающе постигаемой) в качестве реальной не в каждой из ее перцептивных фаз, а как реальной в мире. Стало быть, момент опыта заключается не в эмпирическом удержании, а в чем-то другом. В чем? Так мы приходим к третьему пониманию опыта.

Когда мы говорим, что не имеем опыта либо имеем большой или малый опыт чего-либо, мы имеем в виду не разнообразие актов восприятия одной и той же вещи, пусть даже она воспринимается как реальная, а тот модус ее схватывания (в том числе перцептивного), который заключается в ее глубинном постижении. Достижение, в котором состоит опыт, есть достижение углубления, а не момент удерживающей то-же-самости. В этом углублении вещь оказывается актуализированной как мирская реальность. Поэтому чтобы узнать, что такое опыт, мы должны сказать, в чем состоит углубление как модус умной актуализации.

Разумеется, речь идет об актуализации, но не как о чистой актуализации. Это было бы просто чувствующим постижением, но не опытом. Требуется нечто большее, чем голая реальность: требуется реальное, актуализирующее то, чем нечто «реально» является. Мы актуализируем его реальность в соотнесенности с другими вещами, открывающими область, внутри которой вещь обретает возможное отношение к другим вещам. Эти другие вещи тоже реальны в самих себе. И чтобы мы могли постигнуть то, что мы хотим постигнуть, эти вещи очерчивают в постижении черты постигаемой реальной вещи. Как таковое, это очертание будет, стало быть, само по себе ирреальным. Так вот, это ирреальное ближайшим образом должно постигаться как встроенное в реальную вещь: только так оно сможет быть ее очертанием. И такая встроенность может иметь две разные модальности.

а) Ирреальное может встраиваться в реальное, актуализируясь в реальном как реализация. Это реализация ирреального в реаль-

ном. Тогда постижение будет постижением того, чем реальная вещь является в реальности. Реализовывать означает постигать реальность «было бы». Именно в такой реализации состоит бытие *констатацией*. Это значит постигать реальное в поле.

b) Но ирреальное может встраиваться в реальное и актуализироваться в нем и другим способом: пробуя, встроилось ли оно. Это не констатация, то есть не чистая реализация, а *испытание*. Под испытанием здесь понимается то, чем реальная вещь является в своей глубине. Что такое это испытание? Разумеется, формально это не просто попытка. Это нечто другое.

Во-первых, это испытание *реальности*. Такая реальность — не голая реальность и не реализация, а реальность вещи как момента мира. Здесь речь идет не о полевой, а о мирской реальности. Это не реализация некоего «было бы», а реализация некоего «могло бы быть». Поэтому, как мы увидим, такая реализация есть *испытание*. Испытание обращено на «потустороннее», а это — нечто существенно отличное от констатации. Констатируется то, что есть в реальности; испытанию подвергается то, что могло бы быть.

Во-вторых, это *физическое* испытание. Речь идет не о мышлении либо чем-то подобном. Речь идет о «физическом» испытании. Это нечто такое, что не мыслится, но выполняется. Это «делание» испытания. И такое выполнение имеет сущностный характер. Оно есть нечто выполненное, но само выполнение представляет собой модус постижения реального в его мирском характере. Как выполненное, испытание физично, а как постигательное, оно есть постижение в прокладывании пути посредством выполнения. Это прокладывание пути и есть тот умный момент, который мы назвали *распознаванием*. Стало быть, физическое испытание есть распознающее выполнение.

В-третьих, будучи физическим и относящимся к реальности, испытание есть именно это: испытание. Реальная вещь превратилась в реальный объект, актуализировалась в «об». Другими словами, она есть нечто, что пребывает как бы воздвигнутым на пути к миру. Метод заключается именно в прохождении этого пути, в пересечении «об». Это и будет испытанием: пересечь «об», чтобы достигнуть самого мира в мирской реальности реального объек-

та. «Об» подобно перевалу, который однажды нужно пересечь; и, будучи пересеченным, он выводит нас на склон собственно мирского. «Пересечь» по-гречески — *περῶω*, по-латыни — *perior* (существующее только в составных словах). Отсюда происходит само слово «перевал», *puerto*. Поэтому то преодоление перевала, в котором состоит испытание, есть *ex-perior*, *ex-perienciar* — «испытывать в опыте». Поскольку пересекаемое есть «об», свойственное полевой реальности, то есть «об» чего-то изначально почувствованного, оказывается, что само испытание, как таковое, есть радикально *чувствующее распознающее выполнение*. Только чувствующий разум может выполнять испытание.

Этот момент опыта собирает воедино те два момента, которые мы описали ранее: момент обращенности к глубинному реальному и момент бытия чем-то физическим. Поэтому я скажу, что опыт есть *физическое испытание реальности*. Опыт означает не просто чувствование реального, но чувствование реального в глубине. Опыт — не просто *эмпирия*, не просто удерживающая фиксация то-же-самости, но набрасывающая и физическая фиксация глубинной реальности. Опыт как испытание есть встраивание наброска в глубинную реальность.

Такова суть методической встречи с реальным: опыт. Это парадоксальный результат. В самом деле, мы взяли за исходную точку поле, которое есть почувствованный мир, почувствованная ответственность; а теперь заканчиваем физическим испытанием реальности, то есть актом чувствующего разума. Что такое это почувствованное — мир или поле? В этом вопросе выражается названный парадокс. Так вот, поскольку речь идет о распознающем постижении, вопрос нельзя ставить таким образом. Поле — не формальная структура мира: это было бы «наивностью». В рациональном постижении мир принимает характер фундамента формальной структуры поля. А это есть нечто противоположное наивности. Поле — это мир, взятый в качестве почувствованного. Так что достигнутое нами к настоящему моменту есть почувствованное как мир. В изначальном ходе мы шли от поля к миру. В конечной направленности мы от мира вновь пришли к полю. Для этого мы прошли обходным путем, через ирреальное как на-

бросок. Постигать почувствованное, как момент мира, через набросок того, что «могло бы быть»: вот сущность опыта.

Что же, с формальной точки зрения, представляет собой испытываемое в опыте?

В) *Испытываемое в опыте как таковое.* Опыт обращается на реальную вещь согласно ее «могло бы быть». В таком случае испытываемое в опыте есть то, что я предварительно назвал встраиванием, или реализацией «могло бы быть», то есть чего-то ирреального, в полевого реального. Это встраивание имеет точный познавательный характер, ибо речь идет не только об опыте как о моей деятельности, моей попытке, но прежде всего — и в первую очередь — о том, что это встраивание актуализируется в реальном. Так вот, то, что актуализируется в реальном, есть именно «могло бы быть» как его фундамент. Это «могло бы быть», как фундамент реального, есть всего лишь форма того, что мы назвали «потому». Это «потому», в форме «потому что», составляет формальный объект познания. Мы уже сказали, что этим формальным термином служит «могло бы быть». Теперь же скажем точнее: формальный объект познания есть «могло бы быть», встроенное в реальное, или реализованное в реальном, то есть «могло бы быть» как встроенное в «потому». Другими словами, то, что, в формально строгом смысле, представляет собой термин опыта, есть испытываемое в опыте как таковое. Чтобы помыслить его с этой строгостью, мы должны прояснить два пункта: что такое это «потому», взятое само по себе; и каким образом «потому» испытывается в опыте. Я уже говорил об этом в начале второй части этого исследования. Вспомним кое-что из сказанного.

а) *Что такое «потому».* Чтобы правильно помыслить «потому», вспомним еще раз о том, что рациональное постижение референциально опирается на реальное, постигнутое в поле. Полевое реальное есть то, что бросает нас по ту сторону самого себя. Это бросание есть то, что мы, несомненно, точно, однако без большой строгости назвали «дать о чем поразмыслить». Мы уже видели, что реальное не только «дает» себя, как реальное, в чувствующем постижении, но и что это «данное-чего», то есть реального, также нам дано как «данное-для» мышления. Внутреннее единство этих

двух «даваний» есть не что иное, как «дать о чем поразмыслить». Реальное, поскольку оно реально, есть то, что дает нам о чем поразмыслить. Оно дает нам о чем поразмыслить потому, что, как мы сказали, реальность внутренне открыта: она дает нам о чем поразмыслить, бросает нас, потому что открыта. Поэтому прежде всего мы должны помыслить, в чем заключается этот момент открытости реального, постигнутого в поле: момент, согласно которому оно непременно дает нам о чем поразмыслить. Что именно в этом реальном, постигнутом в поле, формально дает нам о чем поразмыслить?

Когда реальное чувствующе схвачено в поле, оно пребывает среди других реальных вещей этого поля. И в этом схватывании мы схватываем то, чем каждая из них является в реальности, исходя из других вещей. Мы говорили, что «быть в реальности» — это внутреннее и формальное единство индивидуального и полевого моментов формальности реального. Так вот, это единство составляет то, что я назвал *функциональностью реального*. Выражение функциональности есть «потому». Полевой момент — не довесок к полевым вещам; само поле формально является скорее функциональным, нежели добавочным. Вещь, несомненно, реальна в самой себе, как таковой, но «в реальности» она есть только то, чем является в зависимости от других вещей. Естественно, я имею в виду не меты, присущие реальному, а их реальность. Будучи полевой реальностью, реальное, говорю я, будет реальным только в зависимости от других полевых вещей. Здесь термин «функциональность» взято в самом широком смысле, и, стало быть, без всякого намека на самые разные типы функциональности, какие только могут быть.

Я говорю, что любая реальная вещь актуализирует свою реальность в поле в зависимости от других реальных вещей. Ничто в поле не актуализируется, если можно так выразиться, монолитно: все актуализируется лишь наряду с другими вещами, после других вещей, вне других вещей, на периферии поля, и т. д. Всеми этими определениями конституируются соответствующие модулы функциональности. Стало быть, тот факт, что вещь пребывает в поле, образует радикальный характер ее функциональности.

И наоборот, функциональность формально представляет собой способ включенности в полевую реальность. Так вот, эта функциональность затрагивает в первую очередь не содержание мет реального, а его собственную актуализацию, как реального. Это функциональность полевого реального как реального. Функциональность есть сам полевой характер как момент, детерминирующий индивидуальность каждой реальности. Выражением полевого характера служит «среди». Этот полевой характер, будучи избыточным, *охватывает*, конечно, различные реальные вещи; но прежде того и для этого поле *включает* каждую из них. В силу этого каждой из реальных вещей присущ аспект конститутивной функциональности. Чтобы определить поле, сама определяющая реальная вещь, определяя его, включается в него. Стало быть, функциональность есть сам полевой характер, но не как охватывающий, а как включающий.

Поэтому функциональность состоит не в том, что одна вещь зависит от других. Функциональность — это структура всецелого поля, в точном и формальном смысле, потому что это структурный момент каждой из вещей. В силу этого функциональность состоит не в том, что А зависит от В, а в том, что функциональным является само полевое единство А и В, как реальность. Сама полевая реальность, поскольку она есть А, представляет собой функциональную реальность.

Эта полевая функциональная актуализация дана в единстве всех модусов почувствованной реальности. Но указанная функциональность постигаема в самой себе, как таковой, только в полевом моменте обращенности «к». Функциональность сама по себе актуализирована как некое «к», то есть актуализирована в каждой вещи, в ее реальности «к». Полевое является функциональным в обращенности «к». Актуализация этого функционального аспекта и есть то, что я называю «потому».

b) «Потому» имеет строго опытный характер. Чтобы убедиться в этом, будет достаточно суммировать некоторые пункты уже сказанного.

aa) Человеческое чувствование есть умное чувствование; поэтому то, что мы, люди, чувствуем, есть всевозможные чувственные

качества, но взятые в их формальности реальности. Для философии интеллекта чувствование — это прежде всего *впечатление реальности*. Стало быть, реальность — это не что-то помысленное, выведенное и т. д., но нечто данное — посредством впечатления — в строгой формальности: оно есть некое «само по себе», некое данное. Оно «физически» дано. Любое физически данное позднейшее постижение физически движется в этой физической реальности.

bb) Итак, когда эта реальность актуализируется в поле, тогда реальное являет в себе момент функциональности. Функциональность, повторяю, состоит не в том, что одна реальная вещь отсылает к другой, а в том, что это — внутренний момент самого впечатления реальности. В самом деле, функциональность — это включенность реального в поле, детерминированное впечатление. И это поле — «его» поле, то есть принадлежит реальному «самому по себе», в его собственной формальности. Таким образом, функциональность есть полевой момент, данный во впечатлении реальности. Эта данность дана именно как его формальный момент. Следовательно, речь идет не о выводе или чем-то подобном (я уже предупреждал об этом), а о непосредственной данности, которая формально дана в самом впечатлении реальности.

cc) Этому впечатлению реальности соответствует определенный модус предьявленности реального: модус обращенности «к». Обращенность «к» — не отношение, а модус предьявления реального как реального. Впечатление реальности является таковым во всех его модусах, включая модус «к». Поэтому постижение чего-либо в обращенности «к» не будет суждением — ни аналитическим (Лейбниц), ни синтетическим (Юм, Кант), ибо «к» есть не концептуальный момент, а почувствованное «к». Это структурный момент самого впечатления реальности. Так вот, это «потому» представляет собой саму формальную структуру полевой реальности и подобает полю (как уже было сказано) не благодаря содержанию вещей, которые им охватываются, а в точном и формальном смысле благодаря формальности реальности: оно подобает структуре поля реальности как реальности. Поэтому «потому» отсылает не только к другим полевым вещам, но и к самой

реальности как реальности, то есть к миру. Его отсылка к миру оказывается, стало быть, чем-то данным во впечатлении реальности, в его модусе обращенности «к».

Во избежание возможного непонимания следует добавить два слова. Я говорил, что обращенность «к» есть прежде всего модус внутрислового реального, но в то же время, «заодно», она есть модус всецелого поля как поля. Можно было бы подумать, что в этом втором смысле модус «к» заключается в том, что впечатление, как целое, отсылает к чему-то, что его производит. Но это неизмеримо далеко от того, о чем я говорю. Ибо такая (предполагаемая) отсылка будет не отсылкой к чему-то, чем производится впечатление, а *формальным моментом инаковости*, внутренне конститутивным для самого впечатления как такового. Именно эта инаковость внутренне и формально является также внутрисловой и мирской инаковостью. Мир чувствуем не как причина моих впечатлений, а как мирской характер инаковости реального как реального, данной во впечатлении.

dd) Итак, было сказано, что функциональность в обращенности «к» в точном и формальном смысле представляет собой «потому». Как таковое, «потому» есть нечто формально почувствованное. Как я уже говорил и вскоре вернусь к этому, «потому» — не суждение, но нечто предваряющее любое суждение. Более того, любое суждение о реальном в обращенности «к» возможно лишь потому, что оно вписано в само «к».

Это схватывание «к» — не рассуждение: ни формальное, ни трансцендентальное, — но просто анализ самого чувствующего постижения. В силу этого, как было сказано, «потому» доступно опыту, ибо оно формально представляет собой сам путь обращенности «к» — путь впечатления.

ee) Дело в том, что чувствование как таковое не есть опыт. По своему собственному характеру почувствованное доступно опыту. В чем заключается доступность опыту этого уже почувствованного «потому»? «Потому» почувствовано; другими словами, оно не просто доступно, но уже физически стало объектом доступа в постижении. Но это «потому» имеет сложную структуру. Тот факт, что «потому» формально почувствовано, не означает, что его раз-

личные структурные моменты почувствованы одинаково. В самом деле, «потому» есть детерминация реального в поле. Полевое реальное есть почувствованное «что», которое бросает нас по ту сторону поля, то есть по ту сторону собственного полевого «что» — к мирскому «что». Стало быть, имеются два «что»: одно «что» есть «что» реальной полевой вещи, а другое — мирское «что» как такое. Первое «что» почувствовано в поле; но второе «что» ближайшим образом не почувствовано, а создано в свободном конструировании. А значит, оно есть не что иное, как «что», искомое в том, что «могло бы быть». Эти два «что» обладают внутренним единством: единством «потому». Второе «что» есть то, в силу чего первое «что» есть то, что оно есть, — другими словами, представляет собой его «потому что». Выражение «потому что» включает в себе внутреннюю двусмысленность. С одной стороны, это нечто такое, к чему мы брошены полевым «что»; с другой стороны, это нечто такое, в силу чего полевое «что» есть то, что оно есть. Только этот второй момент должен называться «потому что». Таким образом, «потому» есть нечто неизбежно данное в форме обращенности «к». С другой стороны, это «потому» неизбежно движется в мирской реальности. Будучи рождено реальностью как полевое, навязывая нам свою реальность как мирское, это рациональное «потому что» определяется, в качестве «потому», силой принуждения со стороны глубинной реальности. Реальность принудительно утверждает наличие некоего «потому», мирской, или глубинный, термин которого, то есть мирское «что», постигается свободно. Актуализация этой силы воздействия в свободе есть именно то, что я столько раз называл встраиванием ирреального, «могло бы быть», в реальное. «Потому» приводит от полевой реальности к реальности мирской и поворачивает нас к полевой реальности в свободном «что». Это и есть «опыт». «Потому» чувствуемо, но само «что» не делается от этого доступным в опыте. Мирское «что» не чувствуемо, но, принудительно отсылая нас к почувствованному, испытывается в опыте. Такая отсылка представляет собой испытание мирского «потому что» в полевом «что». Испытание заключается в попытке превратить мир в нечто формально почувствованное, то есть постигнуть мир как почувствованный. Необходимость «пото-

му что» есть нечто почувствованное: есть «потому». Но «что», стоящее в этом «потому что», есть нечто созданное. Принудительное обращение от глубинной реальности к реальности полевой и есть опыт, испытание.

Отсюда — сугубо опытный характер «потому что». Мирское «что» возникает из почувствованного «потому» и вписывается в это почувствованное по линии самого «потому». Что нам не дано, так это характер этого «потому что». В том, что имеется некое «потому что», нет логической необходимости, а есть данность чего-то реального по способу чувствования. И в этой данности «потому» вступает в игру свободное творение, осуществляемое рациональным постижением в форме опыта, физического испытания реальности. Это, как я уже говорил, опыт встраивания мирского «что» в «потому». Испытание означает испытывать, каким образом мир встраивается в поле. Это испытание есть испытание полевой реальности, исходя из глубинной, или мирской реальности.

Таким образом, опыт «потому что» имеет сложную структуру в силу различия двух его моментов: момента «потому» и момента «что». Поэтому когда утверждают, что объектом познания является «потому что», это утверждение неоднозначно, двусмысленно. Это послужило поводом к возникновению философских концепций, которые, на мой взгляд, недостаточны или даже ложны. Коротко поясню это.

с) *«Потому что», испытанное в опыте как объект познания.* Мы говорили о том, что познавать нечто означает постигать, почему это нечто есть то, что оно есть, и каково оно есть. Что такое это «почему»? Я уже изложил это на предыдущих страницах. Мы вновь возвращаемся к этому вопросу потому, что философия, на мой взгляд, неточно концептуализировала «потому что», объект познания, и эта концептуализация имела глубокие последствия. Чтобы уточнить свои соображения по этому вопросу, достаточно будет коротко суммировать здесь все сказанное, противопоставляя его этим другим концепциям.

Для Аристотеля «потому что» чего-либо есть его причина. Познавать что-либо, говорит Аристотель, означает поэтому познавать его причину или причины. Следовательно, формально

«потому что» есть причинность. Причина — это все то, что оказывает воздействие, которым продуцируется или порождается так называемое следствие: воздействие не только производящее, но также материальное, формальное и целевое. Или, если рассматривать вопрос со стороны следствия, это характер, согласно которому следствие есть нечто, реально произведенное причиной. Стало быть, причинность — это порождающее продуцирование. Такой причинный порядок представляется Аристотелю чем-то данным в наших чувственных схватываниях. Объект познания заключается для него в восхождении, посредством рассуждения, от данных причин к высшим причинам.

Новоевропейская философия выступила, в лице Юма, с глубокой критикой этой концепции. Причинность, говорит Юм, никогда не дана; никогда не дано то воздействие, согласно которому рыбок за канат производит звучание колокола. Дана не причинность, а чистая последовательность. Поэтому любая попытка строгого познания осуществляется в пустоте. Это, как скажет Кант, скептицизм. Кант принимает эту критику, но противопоставляет ей *Faktum* науки, которая живет причинами. А поскольку причинность не дана, оказывается, что для Канта причинность — это всего лишь наш способ конституировать объект как термин общих и необходимых суждений. Причинность есть не данное, а продуцированное рассудком в порядке познания, чтобы обеспечить возможность познания. Причинность — это не способ производства вещей, а способ объективного суждения о вещах. Таково было начало всего трансцендентального идеализма.

На мой взгляд, вся эта дискуссия базируется на двух фундаментальных идеях, а именно: «потому что» есть причинность, и причинность не дана в наших чувственных схватываниях. Так вот, обе идеи, строго говоря, ложны.

Прежде всего, «потому что» — не причинность, а функциональность. А функциональность, как мы уже видели, есть не зависимость одной вещи от другой, а структура самого поля реальности. «Потому что» — не порождающее или продуцирующее воздействие. Это всего лишь способ, каким нечто реально есть то, что оно есть. Причинность в крайнем случае представляет со-

бой модус функциональности; это не наша проблема. Но это не единственный и не обязательно главный модус, так как функциональность не есть причинная зависимость. Если я говорю, что в некотором газе его конечный объем, определяемый давлением, равен температуре, умноженной на определенную константу, это не означает, что объем, давление и температура связаны между собой как причины. В самом деле, что это были бы за причины? Это бессмысленно. Единственное, что здесь утверждается, есть функциональность этих трех терминов; и эта функциональность «заодно» включает в себя все три термина. Речь идет не только о том, что один термин зависит от другого; речь идет о функциональности как полевой структуре. И физические законы суть не что иное — во всяком случае, главным образом, — как законы функциональности. В приведенном примере мы говорим о законе Гей-Люссака. Наука имеет своим объектом не причины, а функциональные «потому что». Стало быть, «потому что» не обязательно является причинностью. Формально это мирская функциональность, то есть функциональность реального как реального. На мой взгляд, в этой проблеме понятие причины нужно заменить более широким понятием функциональности реального как реального.

Это тем более так, что аристотелевское понятие причины односторонне. Поясним это. Аристотель понимал под причиной то, чем производится другая сущность. Когда он хочет объяснить причинность причины, он вводит ставшее классическим различие четырех причин: производящей, целевой, материальной и формальной. Но если с этой точки зрения взглянуть, например, на совет, который один человек дает другому, то не удастся отчетливо усмотреть, к какому из четырех типов причин относится этот факт. Нам представляется ясным, что толчок, сколь бы слабым он ни был, подпадает под действие производящей причины. Напротив, если мы пытаемся применить идею четырех причин к акту развлечения с другом, нас одолевают большие сомнения относительно типа причинности, к которому относится развлечение. Это уже предупреждает нас о том, что знаменитая аристотелевская теория причинности отчеканена строго по матрице «природных» реальностей. Аристотелевская теория причинности

есть теория *природной причинности*. На мой взгляд, наряду с ней надо бы ввести теорию *личностной причинности* в строгом смысле. В последний раз я настаивал на этом пункте в курсе, прочитанном в Григорианском университете в 1973 г. Личностная причинность весьма отличается от причинности природной. В результате оказывается, что эти два типа причинности не унивокальны, а в лучшем случае аналогичны. В силу этого необходимо поместить теорию как природной, так и личностной причинности в более широкую концепцию — в функциональность реального как реального. Поэтому я еще во второй части книги говорил о том, что нельзя метафизически опровергнуть окказионализм, но оставил в стороне человеческие действия. Дело в том, что тип личностной причинности, даже будучи чрезвычайно глубоким, не входит в причинность природную. Различие между деятелем, исполнителем и автором человеческих действий не входит в аристотелевскую теорию причинности. Быть автором некоторого действия означает не просто произвести его. Это больше, гораздо больше, чем окказиональная функциональность; но от этого бытие деятелем не становится строгой причиной в аристотелевском смысле. Строго говоря, это нечто такое, что намного превосходит любую аристотелевскую причинность.

А кроме того, верно ли, что «потому что» не дано в чувственном схватывании? Это вторая из двух фундаментальных идей, которые необходимо рассмотреть в этой проблеме. Со времен Аристотеля философия считала, что чувствование, как модус схватывания вещей, конституируется впечатлениями, в которых схваченное представляет собой всего лишь так называемые чувственные качества. Но на мой взгляд, это неверно. Чувства чувствуют качества, однако чувствуют их во впечатлении реальности как реальные, а значит, как функциональные.

Если исходить из этого, то концепции Юма и Канта окажутся ложными изначально.

Юм полагает, что «потому что» есть причинность, и что причинность никогда не дана в чувственном схватывании. Но это в высшей степени двусмысленно. Ибо чувственное схватывание — это не только схватывание качества, но и схватывание его

модуса реальности, его формальности, то есть акт чувствующего постижения. И одним из этих модусов, данных во впечатлении, будет модус реальности в обращенности «к». В этом модусе для нас важна, как мы видели, функциональность. В силу этого функциональность полевого реального дана в умном чувствовании. «Последовательность», о которой говорит Юм, — это не последовательность двух впечатлений, а впечатление последовательной реальности. Стало быть, последовательность уже есть модус функциональности. Так вот, функциональность в ее мирском «к» есть не что иное, как «потому». Другими словами, «потому» есть нечто данное. Что никогда дано, и что приходится искать, почти всегда с невеликим успехом, так это «чтойность» того, в силу чего полевое есть, как оно есть. Но «потому», как таковое, дано в человеческом чувствовании, во впечатлении реальности. Вся критика Юма, повторяю, базируется на идее чувствования как простого схватывания качества. А это ложно: ведь чувствование «к тому же» есть впечатление реальности. В силу этого имеется не чувствование «и» интеллект, а чувствующий интеллект. Поэтому юмовская критика радикально ложна: так же ложна, как и сама концепция Аристотеля. Аристотелевская причинность не дана: порождающее воздействие никогда не дано. Зато функциональность реального как реального дана, причем дана формально. Одним словом: 1) объект познания — не причины, а «потому что»; 2) эти «потому что» взяты как «потому»; 3) это «потому» относится не к познанию, а к почувствованной реальности, поскольку она актуализирована в чувствующем постижении.

Та же самая идея служит исходным пунктом «Критики чистого разума» Канта. Причинность, говорится в ней, не дана ни в одном из чувственных восприятий; поэтому она прежде всего представляет собой синтез впечатлений. Но это синтез, функция которого — делать возможным объективное познание, общее и необходимое суждение; и в этом смысле причинность образует *a priori* познания: она представляет собой, как говорит Кант, априорное синтетическое суждение. Так вот, это неприемлемо по тем же соображениям, по каким неприемлема критика Юма: из-за глубинного отсутствия идеи чувствующего постижения. Почувс-

тованное никогда не является просто чувственным качеством: оно является чувственным качеством, взятым в его реальности во впечатлении; к этому впечатлению реальности внутренне и формально принадлежит его функциональность. Один из этих модусов впечатления реальности — модус обращенности «к». Обращенность «к» есть почувствованный модус; поэтому он не будет синтезом, но принадлежит самой структуре формальности реальности во впечатлении. Это момент самого чувствования, в каждом качестве. В силу этого функциональность составляет почувствованный момент, данный в каждом впечатлении. Каждое почувствованное качество почувствовано в себе самом, как таковом, как нечто функциональное. Почувствованная функциональность — не синтез, а структурная ответственность каждого качества, в силу того, что оно реально. Следовательно, функциональность не относится первично к объективному суждению, но принадлежит к самому чувствованию, к впечатлению реальности. Как таковая, она не есть некое *a priori* логического схватывания объектов, но составляет момент, данный в чувствующем впечатлении реальности. Причинность — не формальный объект познания: таковым будет только функциональность. Как таковая, причинность — не синтетическое априорное суждение, потому что она — не суждение (а почувствованное «к»), не синтетическое суждение («к» есть не синтез, а «модус» реальности) и не априорное суждение (а нечто «данное» во впечатлении реальности). Это функциональность реального как реального, данная во впечатлении реальности.

Резюмируем: объект познания — это «потому что», испытанное в опыте как «потому», то есть как мирская функциональность. И это «потому» есть нечто чувствующе данное во впечатлении реальности как «потому». Искомым же будет, каково то «что», которое соединяется с этим «потому». Именно в этом — проблема науки. Наука представляет собой не систему суждений, а опыт мирского «что», как таковой.

Итак, мы рассмотрели, что такое опыт и каков объект, испытываемый в опыте. Теперь приступим к третьему из объявленных вопросов: каковы модусы опыта.

С) *Модусы опыта.* Мы видели, что опыт — это не голое чувст-

вание: ни как чувственное восприятие, ни как *эмпирия*, — но чувствование постольку, поскольку в нем осуществляется испытание свободно сконструированного «могло бы быть». В конечном счете, это испытание «могло бы быть» в «потому». И в таком понимании опыт может иметь разные модусы — модусы испытания. Речь теперь не о том, чтобы выяснить, каковы эти модусы, а о том, чтобы помыслить, в чем состоит модализация опыта как таковая.

Так вот, опыт — это завершающий момент метода. Как мы видели, метод имеет три фазы: утверждение системы референции, набросок возможностей и опыт. Опыт имеет разные модусы; другими словами, есть разные модусы физического испытания реальности. А так как испытание — это всегда функция системы референции и набрасываемых нами возможностей «могло бы быть», оказывается, что модусы опыта, как модусы испытания, создают разнообразие методов как таковое. Следовательно, я буду говорить о *модусах опыта* как о *модализациях* метода, то есть как о модализациях пути доступа от полевой реальности как реальности к глубинной реальности.

Первый момент опыта — утверждение системы референции. Эта система референции есть само поле реальности. И это поле, как мы уже видели, представляет собой поле не просто воспринятых реальных качеств, но поле реальностей, воспринятых во всей их амплитуде, будь то элементарные качества или нет. Эти реальности имеют разный категориальный характер, как в том, что касается категорий реальности, так и в том, что касается категорий их умной актуализации. Полевое постижение постигает не только реальность, актуализированную «в» чувствующем постижении, но и «ре» -актуализацию в форме суждения. Со своей стороны, реальное, актуализированное в этих двух формах, обладает собственными категориями реальности. Как я сказал, они не тождественны категориям вещи, личности, жизни, сосуществования, исторического дискурса, и т. д. Категориальность поля реальности очень богата. Она образована не одной-единственной категорией, но великим разнообразием категорий, как внутри своей актуализации, так и внутри своей реальности. И согласно каждой из категорий вещи предьявлены во всем их безмерном разнообразии.

Реальность, категориально актуализированная согласно некоторому «в» и некоторому «ре», спроецирована на фон мирского фундамента и принимает тогда характер некоего «об». Это «об» представляет собой не отъединение, а, наоборот, отсылку к фундаменту. А поскольку категории реальности поля весьма разнообразны, оказывается, что столь же разнообразен и формальный характер «об». Объектность вещи — не то же самое, что объектность личности, жизни, и т. д. Есть множество способов быть объектом, потому что есть множество модусов актуализации реального в «об». Поэтому, куда бы мы ни взглянули, поле реальности многообразно. И поскольку это поле есть не что иное, как система референции актуализированного в «об», оказывается, что система референции по своему собственному характеру не однозначна, но конститутивно множественна. В конечном счете, система референции детерминирована характером «об», то есть модуса, согласно которому полевое реальное является объектом. Этот модус и есть то, что превращает полевою реальность в каноническое начало. Детерминация канонического начала конститутивно модальна; поэтому утверждение системы референции неизбежно модализировано. Каждый тип реальности и актуализации образует возможный модус референциальной системы. Стало быть, метод в самом своем корне формально модализирован. И эти различные модализации образуют область свободного выбора. В зависимости от того, принимается ли та или иная система референции, предпринятый путь, или μέτα, которое свойственно μέθοδος, хотя и будет всегда «путем», прокладыванием пути, но прокладыванием всегда разным «способом». И это сущностно важно. Вовсе не одно и то же — иметь ли в качестве системы референции «вещи», или «личности», или другие типы полевой реальности. Познание всего полевого как момента мира будет абсолютно разным. По сути дела, каждый тип познания, как мы уже сказали, обладает собственными категориями и собственными путями. Это разнообразие модусов актуализации, говорю я, служит термином свободного выбора. Только в силу свободного выбора некоторые полевые вещи принимают характер канонического начала. Модализация объектности фундирует в свободном выборе модали-

зацию канонического начала, которым конституируется система референции.

Но модализация затрагивает также и другие два момента метода: набросок возможностей и физическое испытание реальности.

В самом деле, второй момент метода есть набросок возможностей. Набросок, как мы видели, — это превращение поля реального в систему референции, позволяющую чувствующе и активно постигать «могло бы быть», присущее фундаменту полевой реальности. Очевидно, что любой набросок опирается на чувствующее постижение возможности, то есть на некоторую подсказку. Но подсказка будет наброском лишь тогда, когда будет подсказкой для деятельности чувствующего постижения. И эта набросочная деятельность означает свободное конструирование реальных возможностей, конструирование «могло бы быть». Мы можем постигать полевое реальное как момент мира только при условии, что постигаем его как систему возможностей, набросанных исходя из системы референции. Но система референции есть не что иное, как именно это: система референции. Сконструированный в этой референции набросок, будучи свободным конструированием, может поэтому иметь самые разные модальные возможности. Прежде всего, это может быть набросок возможностей *сообразно* тому, что по своему собственному репрезентативному содержанию уже определено в полевом постижении: например, это система частиц, связанных законами ньютоновской механики; или система жизненных сил; или система личных деятелей, и т. д. Но вовсе не обязательно, чтобы характер наброска был всегда именно таким. В самом деле, я могу набросать систему возможностей, не сообразных полевой реальности, а скорее противоречащих ей: например, могу набросать систему механически неопределенных частиц или «фатально» детерминированную систему личностей. И тогда набросок будет иметь не характер сообразности, а характер *противоречия* в отношении к системе референции. Между этими двумя модусами пролегает богатейшая гамма набросков, не противоречащих полевой реальности, а просто *отличных* от нее. В свою очередь, это разнообразие может иметь характер *чистого различия* внутри плана возможностей, предложенных в системе

референции. Например, так обстояло дело, когда считалось, что в волновой механике речь идет о классическом волновом уравнении. Но это разнообразие может иметь и характер *преодоления* возможностей референциальной системы. Например, Эйнштейн определил свой закон посредством пропорциональности тензора Риччи и массы-энергии, что преодолевает различие между классической гравитацией и инерцией. По сути дела, именно это происходило в квантовой механике, уравнения которой преодолевают различия между частицей и волной. Идет ли речь о сообразности, противоречии или отличии (различительном или преодолевающем), набросок принимает здесь сущностно модальный характер. Модализация объектности неизбежно предполагает модализацию наброска возможностей. Каждый модус объектности открывает различные модальности наброска. А поскольку объектность в самой себе есть нечто модальное, оказывается, что в своей второй фазе метод приобретает, если можно так выразиться, модализацию второй степени.

Отсюда следует, что третий момент метода — физическое испытание реальности, то есть опыт «потому» — сущностно модален. Это модализация третьей степени. Речь идет не о различных манерах проводить испытания внутри категориального, а о разных модусах опытного постижения реального в его наброске. Эти модусы зависят от двух уже рассмотренных модальностей: от модализации объектности (различных модусов «об») и от модализации самого наброска (различных модусов «могло бы»).

Физическое испытание реальности, то есть опыт, обладает прежде всего великим модальным разнообразием. Есть наброски возможностей, которые некоторым образом подворачиваются под руку. И тогда физическое испытание реальности принимает совершенно конкретный модальный характер. Любой метод есть «путь» [*vía*] от полевого в «об» к тому, что «могло бы быть» в мире. Так вот, когда мы говорим, что нам подворачивается под руку это «могло бы быть», и объективируем поле в «об», оно как бы выходит нам навстречу: будет *ob-vio* [«выходящим навстречу», самоочевидным]. Многие важные рациональные постижения были достигнуты благодаря своему модальному характеру «выхо-

дящих навстречу». Так, было самоочевидным, что полевая реальность является мирской и подчиняется законам Ньютона. «Самоочевидное» означает нечто выходящее нам навстречу; поэтому нет нужды в том, чтобы предчувствовать его характер как самоочевидного. Было настолько самоочевидно, что атомы подчиняются механике Ньютона, что невозможно было даже подумать о том, что это самоочевидно. Это могло предстать как самоочевидное лишь при условии, что кто-то поставил бы это под сомнение. И вплоть до третьего десятилетия XX в. никто не думал об этом. Только тогда стало явным, что это самоочевидно — но не более того.

Самоочевидность есть модус испытания в опыте. Но есть и другие, весьма отличные от нее модальности. Все они имеют то общее свойство, что не являются самоочевидными. «Об» приводит нас к конечному пункту пути не всегда и не сразу; обычно оно лишь открывает нам трудную дорогу к нему. Такое «об» предъясняется как все более трудное для преодоления; оно уже не самоочевидно, а затруднительно. Затруднительное — это не «выходящее навстречу», но просто проходимое. Именно для того, чтобы испытать эту проходимость, прибегают к опыту, к физическому испытанию богатейшей и сложнейшей реальности. В сопоставлении с самоочевидностью *проходимость* образует второе крупное модальное различие в опыте.

В свою очередь, опыт проходимого может принимать разные модусы.

а) Прежде всего, полевое реальное может физически испытываться путем принуждения к тому, чтобы явить наблюдателю свой глубинный характер. Тогда физическое испытание реальности будет заключаться в том, что мы называем *экспериментом*. Не всякий опыт является экспериментом, но эксперимент — это всегда первый (первый в моем изложении) модус опыта. Что такое эксперимент? В принципе эксперимент обращен на все полевое реальное. Эта полевая реальность включает в себя не только «вещи» (в смысле неодушевленных вещей), но и живые существа (какова бы ни была их реальная природа), и даже человека. Я могу экспериментировать со всеми полевыми реальностями, то есть могу принудить все полевое к тому, чтобы оно явило мне свою реаль-

ность. Эксперимент заключает в себе три существенных момента. Во-первых, это провокация реальности. Во-вторых, это провокация исходя из наброска возможностей. В-третьих, это набросанная провокация как модус постижения. Сколь бы естественным ни казался этот третий пункт, его необходимо подчеркнуть. В самом деле, первые два момента способны навести на мысль, что эксперимент заключается в манипуляции реальностью. Такая манипуляция имеет место, но эксперимент заключается не в ней. Эксперимент заключается в манипулятивном постижении реального. Это постижение не присоединяется к манипуляции, но есть сама манипуляция как модус постижения. В силу этого понятия, которые разрабатываются в таком постижении, представляют собой, как я однажды уже говорил, формально экспериментальные понятия, или формально концептуальные эксперименты. Поэтому экспериментирование в собственном смысле состоит не в манипуляции, а в модусе манипулятивного постижения реального. Это постижение в манипуляции, а не постижение манипулируемого. На мой взгляд, здесь исчезает столь часто подчеркиваемое различие между наблюдением и экспериментированием. Разумеется, я не могу манипулировать небесными телами; но я могу экспериментально исследовать их, исходя из наброска возможностей постижения. И в этом формально постигательном смысле любое наблюдение будет экспериментом. Наблюдение — не пассивный реестр событий; поэтому — в этом чисто постигательном смысле — исследуемое в эксперименте есть некий «умопостигаемый факт». Это «факт» в двойном смысле слова: в главном смысле (быть чем-то, что является термином фактической деятельности) и в номинальном смысле (быть фактом в смысле актуации реального). Формальный объект такого эксперимента⁴ будет поэтому «фактом». Нет такого экспериментального факта (если мне будет позволено употребить этот плеоназм), который не подвергался бы вмешательству со стороны экспериментатора: любой экспери-

⁴ В оригинале стоит *elemento*, что бессмысленно. Видимо, это опечатка или описка автора, и подразумевался все-таки «эксперимент» (*experimento*). — *Прим. пер.*

мент является провокацией реального. Проблема в том, что такое вмешательство способно, в свою очередь, принимать разные модальные характеристики. Это может быть вмешательство, вынуждающее реальность явить себя такой, какова она есть, в ее полной независимости от нашего вмешательства: это «факт» классической физики. Но возможна и такая ситуация, при которой само вмешательство экспериментатора принадлежит к содержанию факта. В таком случае факт реален, в этом нет ни малейшего сомнения, но не вполне независим от самого эксперимента. Именно так обстоит дело, например, в экспериментах по квантовой механике. Речь идет не о вмешательстве *познающего* субъекта (как познающего) в познаваемую реальность, как думал сам Гейзенберг, а о вмешательстве экспериментальной «манипуляции» в содержание экспериментируемого: о манипулирующем вмешательстве. Факт актуализирован в чувствующем постижении, хотя и не является независимым от манипуляции. В любом случае эксперимент представляет собой опыт реальности как факта, в объясненном выше смысле. И эти факты могут быть не только физическими, но и биологическими или человеческими: я могу экспериментировать с людьми или с живыми существами.

b) Есть другой модус опыта, который состоит не в том, чтобы путем провокации заставить вещь явить свою собственную природу, а в попытке присутствовать, если можно так выразиться, при зрелище реального, достигнутом *исходя из его собственной интериорности*. Разумеется, этот модус не применим к чисто материальной реальности атома или молекулы, но возможен и реален, когда речь идет о живых реальностях, и особенно о человеческих реальностях. Такое присутствие основывается на том, что экспериментатор утверждает в предмете экспериментирования. Я называю это *взаимопроникновением*. Жизнь вообще, и человеческая жизнь в частности, подвергается физическому испытанию не только как экспериментальный факт, но и как реальность во взаимопроникновении. Естественно, речь идет не о физическом взаимопроникновении, а о пребывании во взаимопроникновении с тем, относительно чего производится опыт. Именно это имеется в виду, когда, например, говорят, что один человек рассматрива-

ется глазами другого. Это своего рода *περὶχώρησις*, взаимопроникновение — не реальностей, но модусов действия и поведения. Это трудная операция: всегда рискуешь спроецировать на испытываемое характер самого испытателя. Но, как бы то ни было, это подлинный модус рационального постижения, подлинный модус физического испытания реальности. Взаимопроникновение есть в строгом смысле модус опыта. Это, конечно, не эксперимент; но, не исключая эксперимента, взаимопроникновение актуализирует в постижении испытателя мирское реальное. Нет лучшего знания личности, чем знание, обретенное во взаимопроникновении с нею. И это приложимо ко всем измерениям человеческой жизни. Более того, это приложимо к чисто животной жизни, а до некоторой степени и к растительной жизни: в конце концов, мы описываем жизнь животного, с трудом реализуя опыт взаимопроникновения с ним в границах его биологической конституции. Я сказал, что это приложимо ко всем измерениям человеческой жизни. Например, если оставить в стороне проблему истины, исторический опыт в строгом смысле представляет собой модус физического испытания реальности. Для израильянина I в. до н. э. все происходящее с его народом было лишь последовательностью эпизодов в историческом опыте союза, заключенного Яхве с Израилем. Это верно до такой степени, что, как известно, то был единственный путь, приведший Израиль в Пятикнижии к представлению о Яхве как о Творце мира. Взаимопроникновение принимает здесь форму масштабного исторического опыта. Разумеется, в нем подвергается испытанию не сам Яхве, но познается то, чем является Яхве в Своем народе, в его взаимопроникновении с Ним. Израиль — не просто народ, в истории которого случались чудеса, творимые Яхве; это народ, чья всецелая история, взятая даже в ее самом обыкновенном и рядовом течении, формально представляет собой исторический опыт Яхве. То же самое можно сказать о познании социального.

с) Есть и еще один вид физического испытания реальности. В самом деле, имеются постулированные реальности. Эти реальности были постулированы не просто по случаю, но по подсказке полевой реальности. Математическая реальность — не часть

или момент полевой реальности: содержательно она не имеет с ней ничего общего. Но эта новая реальность, как реальность, не была бы постулирована, если бы разум уже не двигался в полевой реальности как реальности. Именно эта физическая реальность, как реальность, конституирует то, относительно чего постулируется содержание. Поэтому постулат будет не постулатом истины, а постулатом содержания реальности в постулировании. Полевая реальность, как реальность, представляет собой систему референции, согласно которой сама реальность обладает содержанием, формально независимым от любого своего полевого содержания. И эта независимость есть не что иное, как референциальный модус, то есть способ, каким я «независимо» соотношусь с полевой реальностью. Эта независимость вынуждает нас набрасывать свободную систему постулатов или аксиом (сейчас нет необходимости входить в это различие). Таким образом, эти постулаты суть реальность, численно тождественная полевой реальности как реальности. Путем постулирования они образуют набросок содержания новой реальности. Речь идет не о свободно возвещаемых истинах, а о свободно набрасываемых реальных характеристиках. Постулирование есть модус реализации содержания, а не модус утверждения. Потому, когда я логически вывожу из этих постулатов необходимые следствия (или даже делаю необходимые и достаточные выводы), вывод содержит в себе два сущностно различных момента. Они, конечно, до определенного пункта нераздельны (я сейчас скажу, что это за пункт), но никогда не являются формально тождественными. Первый момент — единственный, на который обычно ясно указывают, потому что он ярче бросается в глаза: это момент, согласно которому утверждения представляют собой необходимый вывод из аксиом, из постулированного. Но это не единственный момент; есть и другой. И этот другой момент нужно самым решительным образом подчеркнуть. Когда я, делая вывод, говорю, что A есть B , я возвещаю не просто истину моего утверждения, но реальное свойство математического объекта. Если угодно говорить о «видении», то в выводе я вижу не только необходимость утверждать, что A есть B , но и то, что A с необходимостью «реально есть» B . Это не просто момент ис-

тинного постижения, но момент схватывающего постижения математической реальности как таковой. Дело в том, что я вижу эту реальность как нечто такое, что с необходимостью должно быть видимо именно так. Физическая необходимость есть то, что заставляет меня видеть реальность в ее логической необходимости; но логическая необходимость в самой себе, как таковой, не есть реальность. Если бы интеллект исчерпывающим образом постигал закон тяготения, он не ограничивался бы тем, что видел бы в движении тела нечто поистине должное происходить. Помимо этой необходимости — и в силу этой необходимости — он видел бы само реальное движение тела. То же самое происходит с математической реальностью. Я не только достигаю дедуктивного определения того факта, что нечто, понятое как А, должно быть В; я также достигаю видения того, что сама *реальность* А с необходимостью пребывает как В. Если бы это было не так, математика была бы чистой логикой истин. Но это невозможно, потому что математика есть наука о реальности. Это настолько верно, что Гёдель доказал (как я напоминал неоднократно): постулированное обладает свойствами, которые не выводимы из постулатов и не могут быть логически опровергнуты ими. Дело в том, что, на мой взгляд, эти реальные свойства математической реальности и схватывание этих свойств, независимое от постулатов, есть тот пункт, в котором схватывание реальности не совпадает с логическим постижением. В любом математическом методе имеются, стало быть, два момента: момент необходимой истины утверждения и момент схватывания реальности. Тот факт, что я с необходимостью должен утверждать, что реальность именно такова, не противоречит тому факту, что момент реальности формально отличен от логической необходимости моего утверждения. Разумеется, это два момента одного и того же акта, единственного акта; но, как моменты, они различны. И момент логической необходимости не является из них главным, потому что постулаты, в свою очередь, состоят не в логических утверждениях, а в постулировании содержания реальности. Следовательно, именно реальности принадлежит первое и последнее слово в любом математическом постижении.

Тем не менее, эти два момента — момент истины и момент

схватывания реальности — обладают внутренним единством. Я называю это *со-испытанием*, *удостоверением*. На мой взгляд, удостоверение состоит не в том, чтобы удостовериться в верифицируемости моего утверждения: в математике нет нужды в таком удостоверении. Удостоверяется не истинность моего утверждения, а само присутствие реальности, схватываемой в перспективе выводимой истины. Это — удостоверение реальности по линии «сип», свойственной истине. Удостоверяется не истина, а реальность в ее истине: мы схватываем «реальность в истине». Отсюда могло бы показаться, что суть метода — в рассуждении. Но это не так, потому что любые рассуждения зависят от чего-то предшествующего самому рассуждению: от постулирования содержания реальности. Метод есть путь в постулированной реальности; путь, направляемый логической строгостью. Но если бы эта строгость доказательств — предположим невозможное — не приводила нас к схватыванию реальности А как «пребывающей» В, у нас не было бы математики. Единство двух моментов постижения постулированной реальности и будет тем, что мы назвали удостоверением, со-испытанием. Физическое испытание реальности становится здесь со-испытанием, удостоверением. Именно это — парадоксально, но строго — должно называться опытом математического. Математическое есть термин физического испытания реальности, термин опыта.

Разумеется, есть постулированные реальности, которые не являются математическими. Они образуют область вымышленной реальности. Но долго говорить о них нет нужды. Вполне очевидно, что они заключают в себе два момента: внутренней связности вымыслов и схватывания их вымышленной реальности. В этом смысле они будут терминами со-испытания, удостоверения в указанной форме.

Итак, любая постулированная реальность обладает собственным модусом опыта: удостоверением.

d) Но есть и еще один модус опыта: тот модус, который представляет собой испытание моей собственной реальности. Это опыт себя.

Прежде всего: что означает здесь опыт себя? Речь идет, разу-

меется, не просто о схватывании моей реальности: это происходит, как мы видели, уже в чувствующем постижении синестетического характера. Не идет речь и просто об утверждении того, что я есть или не есть в реальности, то есть о чистом суждении полевого постижения. Сказать, что в поле моих эмоциональных реакций я, вероятно, реально являюсь робким, не значит иметь рациональное постижение того, что я есть как мирская реальность. Стало быть, речь идет не просто о схватывании моей реальности и не просто о суждении о том, что я представляю собой в реальности. Речь идет о постижении того, что представляет собой моя реальность как форма реальности, то есть о рациональном постижении, о познании. Эта форма реальности включает в себе два момента. Во-первых, она есть особый модус реальности как реальности: согласно этому моменту я постигаю, что я есмь личность. Но есть и другой момент, образующий не столько модус реальности, сколько модуляцию, или модус модуса реальности: то, что я называю личностностью [*personalidad*], в отличие от простого бытия личностью, персоной, которое я называю персонностью [*personeidad*]. Например, я могу сказать, что некоторая личность хороша или дурна, потому что реально обладает теми или иными качествами, модализирующими ее личностность. Чтобы понять это, недостаточно констатировать, что сегодня эта личность поступала хорошо или что сегодня она не уступила испытанному позыву. Нужно подняться над порядком поступков и даже порядком испытываемых позывов, чтобы достигнуть того модуса, согласно которому эта личность реально пребывает в своей глубине.

Это нечто такое, что необходимо выznать. Как говорил св. Августин, *quaestio mihi factus sum* — «я сделался вопросом для самого себя». Для такого познания мне нужен метод, путь, который в той реальности, в какой я уже нахожусь, приведет меня — через физическое испытание мой собственной реальности — к моей собственной и формальной глубинной реальности. Речь идет о пути, на котором я прихожу к отличению в себе самом одних модальностей реальности от других. Такое различие достигается в физическом испытании моей собственной реальности, в опыте себя самого. Будучи испытанием, такой опыт есть встраивание наброска

(то есть чего-то ирреального) возможностей того, чем я являюсь, в мою собственную реальность. Опыт себя есть познание себя.

Идея, согласно которой опыт себя, как модус реальности, есть просто некое повествование о себе или рассмотрение себя, химерична. Любое рассмотрение самого себя в силу внутренней необходимости ориентировано на систему референции и вписано в нее. Когда мы говорим о самоисповедании, понятие исповеди не обязательно однозначно. Вовсе не одно и то же — исповедь в понимании св. Августина и исповедь в понимании Руссо. Для св. Августина исповедоваться самому себе означает познавать, приобретать опыт того, что я, будучи взят в моей глубинной реальности, представляю собой в отношении к совершенно конкретной системе референции: к тому, что Бог реализовал во мне, и я — в Боге. Напротив, для Руссо исповедь есть познание того, чем я являюсь «по природе». Здесь системой референции служит природа. Бог и природа — две системы референции среди множества других, без которых не было бы никакой исповеди.

Эта система референции приводит к наброску того, чем я являюсь в глубине. Например, к наброску определенного призвания: имею я вот такое призвание или нет?

Для этого я должен попробовать встроить это набросок (в приведенном примере — набросок этого призвания) в мою собственную реальность. В конечном счете имеется лишь одна возможность физически испытать это встраивание: попытаться внутренне вести себя в соответствии с набросанным. Такое встраивание может быть позитивным или негативным. Стало быть, встраивание — это попытка сообразования меня самого с наброском возможностей, который я осуществляю. *Сообразование*: вот радикальный модус опыта себя самого, радикальное физическое испытание моей собственной реальности. Познавать себя самого означает испытывать себя в сообразовании. Нет никакого абстрактного «познай самого себя». Я могу познать себя только сообразно тому или другому наброску моих собственных возможностей. Только набросок того, чем я «мог бы быть», встроенный в меня как сообразование, конституирует форму познания себя. Очевидно, существует сообразование в порядке актуализации моей собственной реальности.

Это различие самого себя — трудное дело. Такое различие осуществляется в испытании и в сообразовании.

Подведем итоги. Имеются четыре фундаментальных модуля опыта: эксперимент, взаимопроникновение, удостоверение, сообразование. Это методы не в том смысле, в каком говорят о физических, психологических, социологических, исторических и прочих «методах». Это метод в смысле модусов методического постижения, то есть модусов, согласно которым мы постигаем реальное «в пути», каковы бы ни были наши «методы» в расхожем смысле слова. Любой «метод» может включать в себя те или иные из этих «модусов». Единство этих модусов не составляет, стало быть, единства «одного» метода, но есть нечто более радикальное и фундаментальное: единство опыта. В силу этого мы говорим, что люди обладают большим или малым опытом, то есть что они в разной степени осуществили физическое испытание того, чем реальность является в глубине.

Итак, мы рассмотрели два первых момента в структуре познания: объективацию и метод. Теперь мы должны приступить к самой трудной теме в нашем проблемном поле: к истине познания глубинных основ реальности.

§ 3. Рациональная истина

Рациональное постижение, то есть познание, — это поиск по ту сторону полевого, обращенный на его фундамент, то есть к тому, чем «могла бы быть» мирская реальность. В этом поиске полевое принимает характер объекта, а сам поиск — характер пути, прокладывания дороги с целью обнаружить фундамент. Это и есть метод. Он опирается на полевую реальность как на систему референции, в отношении к которой интеллект набрасывает систему возможностей. В конечном счете эта система пытается подвергнуть физическому испытанию реальность в том умном моменте, который образует опыт. В опыте рациональное постижение встречается с тем, что реальность совпадает или не совпадает с этим наброском возможностей. Такая *встреча* и есть истина рационального постижения. Ей противоположно заблуждение. В даль-

нейшем, если не будет особых указаний, я буду говорить только об истине; заблуждение может быть понято лишь исходя из истины. Истина как *встреча*: вот главная мета рационального постижения. Что такое эта встреча, что такое истина разума? Итак, мы должны определить, какова сущность встречи; а это приведет нас к открытию главного свойства внутренней структуры познания. Таким образом, проблема истины разума разворачивается в три последовательных шага:

- 1) Что такое истина разума как встреча?
- 2) Какова ее формальная сущность?
- 3) Каков ее внутренний структурный момент?

I. Истина разума

Отступим на несколько шагов назад, к самому началу нашего исследования. Мы сказали, что постижение — это чистая актуализация реального в интеллекте. Эта реальность может рассматриваться в двух аспектах. Я могу рассматривать реальность как собственную формальность самой вещи: это проблема реальности. Но я могу рассматривать реальность и постольку, поскольку она актуализирована в постижении. Тогда актуализированное реальное будет не чем иным, как истиной. Стало быть, истина — это само реальное, поскольку оно актуализировано в постижении. Само реальное оказывается тем, что сообщает свою истину постижению. Это наделение истиной есть то, что я назвал *истинствованием*. Как мы видели, истинствование обладает различными модальностями. Прежде всего, реальность (если нет специальных оговорок, я буду употреблять термины «реальное» и «реальность» как синонимы, с точки зрения нашей проблемы) может быть актуализирована в самой себе, как таковой: в своей голой реальности. Реальное истинствует согласно своей собственной инаковости реальности. Этот модус актуализации я называю на протяжении всей этой книги *реальной истиной*. Это радикальная, первичная и сущностная форма истины как таковой: чистое *пребывание* реального предьявленным в постижении.

Но есть и другие формы истинствования. В самом деле, реальное актуализируется не только в самом себе, как таковом, но и в

отношении к другим реальным вещам. Тогда реальное истинствует, сообщая истину не только постижению самого реального, но и тому постижению, в котором реальная вещь постигается среди других вещей полевой реальности. Реальная истина есть простая истина — не в смысле несоставной или элементарной, а в том смысле, что имеется просто «одна» реальность: сколь бы сложной она ни была, она постигается в себе самой, как таковой, *pro indiviso* [нераздельно]. Другую форму истинствования составляет *двойственная истина*: в ней имеется реальная вещь и то другое, в отношении к чему постигается эта реальная вещь. Сама умная актуализация реальной вещи оказывается отныне двойственной. В ней два момента постижения реального должны унитарно совпасть в единстве актуализации вещи. Таким образом, реальная вещь истинствует в форме совпадения. Любая двойственная истина по своей сути является *совпадающей истиной*: совпадением между реальной истиной вещи и постижением этой вещи «исходя из других вещей».

Эта совпадающая истина может иметь, в свою очередь, три существенных характеристики. Во-первых, она может быть совпадением реальности и простого схватывания. Тогда мы говорим, что реальное подлинно является тем или другим — например, что это подлинное вино, потому что имеется совпадение между жидкостью, которую я реально схватываю, и простым схватыванием вина. Здесь реальное истинствует в той форме надления двойственной истиной, которая называется *достоверностью*.

Но речь может идти, во-вторых, о совпадении между реальным и тем модусом, каким реальное должно быть постигнуто в поле, то есть о совпадении между полевым реальным и утвердительным постижением. Тогда реальное будет истинствовать как нечто такое, что диктует свою истину. Его истинствование будет *вердикствующим*, то есть *диктующим истину*. Тогда постижение будет более или менее адекватной сообразностью между утверждаемым и полевой реальностью.

Но есть еще и третья форма совпадающей истины, которую обычно не отличают от предыдущих. В ней полевое реальное формально актуализируется не в *акте* (ни в схватывающем, ни в

утвердительном), а в *деятельности* мирского поиска. Тогда совпадение будет *встречей* в полевом реальном того, что мы ищем в мире, то есть его фундамента. Тогда совпадающая истина будет истиной во встрече. Эта истина охватывает, несомненно, достоверность и вердиктование, — точно так же, как вердиктование охватывает достоверность. Но постижение во встрече — не просто достоверность и не просто вердиктование: формально оно состоит в том, что является достоверностью и вердиктованием *во встрече*. И эта встреча есть нередуцируемый модус истины, потому что составляет не внешний для постижения момент, но момент, внутренне и формально принадлежащий к постижению. В самом деле, любая истина постижения, как мы видели, обладает внутренне и формально динамичным характером. Но третий тип истины, который мы исследуем, — это не просто динамизм, но динамизм, формально обладающий собственным характером: динамизм доискивающийся, то есть ход. Стало быть, поиск, а значит, и встреча внутренне и формально принадлежат к истине во встрече. Св. Августин говорил нам (*О Троице*, IX, 1): «Будем искать, как ищут те, кто еще не встретил, и встретим так, как встречают те, кто еще должен искать; ибо когда человек нечто завершил, он тем самым только начал». Здесь выражена не только ограниченность, фактически присущая человеческому познанию. На мой взгляд, здесь выражено нечто гораздо более серьезное: сам формальный характер познания. Ограниченность познания, несомненно, реальна, однако эта ограниченность есть нечто производное от внутреннего и формального характера рационального постижения, от познания как такового: от ищущего постижения. Только потому, что рациональное постижение имеет формально ищущий характер, — только поэтому всегда нужно искать большего и находить искомое как начало дальнейших поисков. Познание ограничено потому, что оно есть познание. Исчерпывающее познание не было бы познанием. Оно было бы постижением реального помимо необходимости познавать. Познание есть не что иное, как постижение в поиске. Пренебрежение внутренним и формальным характером рационального постижения как поиска привело к тому, что на эту третью форму истины не обращали

внимания, и вся истина была сосредоточена в истине утверждения. Но это неверно: поиск есть модус постижения, модус рационального постижения, и тогда истины суть не только сообразность, но и встреча. Не одно и то же — утверждать нечто о том, что пребывает в поле, и встречаться с тем, чем это пребывающее в поле является в мире. Не одно и то же — постигать, что нечто представляет собой «в реальности», и постигать, что это нечто представляет собой «в самой реальности». В этом — вся разница между сообразностью и встречей. А поскольку встречаемое есть или не есть то, что мы искали, оказывается, что реальное обладает отныне особым модусом истинствования, особым модусом актуализации: *верификацией*. Верификация — это собственная и исключительная форма истины в рациональном постижении.

Достоверность, вердиктование, верификация: вот три формы двойственной истины, совпадающей истины. Истина разума, и только она, является верификацией.

Итак, мы сделали первый шаг в нашем исследовании: определили, в чем состоит истина разума, истина встречи. Истина разума есть верификация. Но это ведет нас ко второму шагу, то есть к более скрупулезному вопросу о том, какова формальная сущность встречи, какова формальная сущность верификации. Поскольку встреча совершается в опыте, проблема формальной сущности верификации есть не что иное, как проблема истины опыта.

II. Сущность истины во встрече

Итак, истина разума заключается в том, что реальное истинствует в форме верификации. Истина разума есть встреча, но это не случайная встреча, которая была бы чем-то вроде столкновения с реальным или спотыкания о реальное. Это встреча с искомым. Такой поиск — не хватание руками в пустоте, если можно так выразиться: это поиск чего-то, что уже выковано в интеллекте. Встреча, как таковая, есть верификация. Чтобы определить, в чем сущностно заключается истина встречи, мы должны задать три вопроса: что такое верификация, какова формальная структура верификации, и в чем состоит порядок рациональной истины.

1) *Первый вопрос: что такое верификация.* Верификация — это,

очевидно, встреча с чем-то, что мы уже искали. Чтобы узнать, что такое верификация, мы, как и в других случаях, рассмотрим эту проблему в несколько шагов.

Прежде всего вспомним, что представляет собой искомое. Искомое — это фундамент полевого реального как момента мира, то есть фундамент ответственности реального как реального. Этот фундамент мыслится в *наброске возможностей* того, чем реальное «могло бы быть» в мире. Стало быть, искомое формально представляет собой набросанное как реальное.

Эта встреча совершается в реальном и подвергает его физическому испытанию реальности, подвергает опыту. Так как искомое есть набросок, ясно, что встреча состоит не в голой констатации, а в *осуществлении* набросанного. Встреча есть осуществление наброска. Речь идет уже не о чистой сообразности — более или менее адекватной — с реальностью, а о постижении реального как реализации наброска: об осуществлении того, что «могло бы быть», в том, что «реально есть». Осуществление: вот собственный модус ищущего постижения.

Осуществление есть способ, каким реальное истинствует в постижении: осуществляет набросанное. Именно поэтому осуществление имеет своей собственной сущностью *верификацию*. Верификация означает *verum facere* [делать истинным]. Это требует особого осмысления.

Во-первых, что такое это *facere*, это делание? *Facere* здесь — не ποιήσις [сотворение] и не πράξις, *agere* [действие], потому что *facere* означает здесь не актуацию, но актуализацию. В самом деле, речь идет о *facere*, присущем фундаменту. Но фундамент, как мы видели, есть то, что фундирует реальное из себя самого, формально перетекая в фундаментированное. Речь идет не о временном протекании, а об актуальном метафизическом перетекании. Оно есть конституирование самой реальной вещи в актуальности, то есть внутреннее и формальное конституирование актуальности самой вещи. Это формально фундаментальное перетекание. Здесь присутствует момент умной *актуальности* реального. Само постижение оказывается отныне деятельностью, и эта умная деятельность в конечном счете есть актуальность того момента, ко-

торым реальное конституируется как актуализированное из своей собственной глубины.

Во-вторых, то, что делается в этом делании, представляет собой *verum* в осуществлении. То, что здесь делается, есть умная актуальность самого осуществления. Это, повторяю, не делание в смысле произведения или чего-то подобного, но *делание актуальности*. И эта актуальность обладает собственным характером: она представляет собой — скажем это еще раз — актуальность в осуществлении. Если бы это было не так, мы имели бы простую сообразность. Но сообразность формально не есть нечто искомое, тогда как осуществление по своей собственной сущности искомо. Реальное не только «пребывает» актуализированным, но и пребывает актуализированным как нечто «фундаментальное».

В-третьих, это *facere*, свойственное *verum*, затрагивает не только постигаемое, но также — формально — само постижение как постижение рациональное. *Verum facere*, то есть верифицировать, означает «со-перетекать» в актуальность, конститутивное «со-перетекание» между фундаментированным реальным и фундаментальным постижением. И это «со-» есть не что иное, как модальность совпадения в рациональном постижении. Отныне совпадаемость становится «со-перетеканием», или «со-конституированием». Само постижение оказывается фундированным как постижение, которое не только сообразно реальному, но и представляет собой фундированную сообразность как постижение. Рациональное постижение обладает фундированной истиной.

В-четвертых, это совпадение определяется самим реальным. Совпадение есть модус актуальности, а значит, актуальность реального. Стало быть, умный аспект фундирован в реальной формальности самой вещи. И это единство актуальности, фундированное в реальном, конституирует тот факт, что вещи нас вразумляют. Форма, согласно которой истинствует реальное, есть это *facere*, состоящее во вразумлении. Осуществление, верификация, формально состоит во вразумлении. Следовательно, познание заключается в том, что оно есть постижение вещей, поскольку они нас вразумляют. Эта формулировка уже возникала в начале нашего исследования разума. Но теперь мы видим, в чем радикально

состоит это вразумление. Познание, и особенно научное познание — не система пропозиций, а умная деятельность, в которой реальное истинствует в своем фундаменте. Эта деятельность заключается в том, что вещи нас вразумляют. И сама наука как система есть более или менее необходимая система «вразумлений» со стороны исследуемых ею вещей. В опыте реальное наделяет нас разумом (или лишает нас разума, что одно и то же). Опыт обладает, как своим внутренним формальным моментом, верифицирующей силой; причем верификация есть не то иное, как вразумление, то есть умное конституирование фундамента как такового.

Каким образом реальное верифицирует разум? Трудная проблема. Это второй вопрос, который мы задали себе в отношении верификации: какова структура верификации?

2) *Второй вопрос: формальная структура верификации.* Верификация имеет сложный характер. Чтобы его проанализировать, подведем итоги уже сказанного.

Прежде всего, верификация всегда обладает *характером необходимости*. Необходимо, чтобы реальное было или не было фундаментировано в чем-то, что «могло бы быть». Необходимость есть характер верификации, потому что она образует характеристику самого рождения. Тогда можно было бы подумать, что эта необходимость независима от опыта, поскольку опыт лишь являет нам факты. Но это, как мы уже видели, ложно. Опыт вписывается во впечатление реальности, а впечатление реальности обладает, как своим структурным моментом, обращенностью «к». Постигать в обращенности «к» означает, стало быть, умную необходимость: ту необходимость, согласно которой реальное *само* ведет нас от поля к миру. Это данность самого реального как такового. Следовательно, необходимость фундаментирования случается в самой необходимости постигаемого реального: это не просто факт. А это, несомненно, возвращает нас к вопросу о том, что такая необходимость приводит к позитивному конечному пункту; мы очень скоро это увидим. Но эта необходимость не является и чисто логической необходимостью. Речь идет не о высказывании пропозиций — например, высказывании принципа причинности или принципа достаточного основания; и не о том, будут ли эти про-

позиции очевидными, а значит, «приложимыми» к полевому реальному. На мой взгляд, это неверно, и прежде всего потому, что никогда еще не удавалось сформулировать эти предполагаемые принципы в однозначных формулировках. Ничего удивительного: ведь невозможно привести однозначных и строгих доказательств их очевидности. Следовательно, речь идет не о приложении этих принципов к полевой реальности. Необходимость идти к мирскому — не очевидность, а нечто данное в постижении самого полевого реального. Это сама функциональность полевого реального как реального. И эта функциональность, спроецированная на то, что нас толкает в «к», есть сама актуальность «потому»: это данность, а не необходимое суждение. Это момент чувствующего разума.

Но верификация обладает не только этим моментом радикальной необходимости. В силу своей собственной природы верификация должна быть чем-то в принципе возможным: обладать *характером возможности*. Это могло бы показаться чем-то вполне ясным. Однако это не столь ясно, причем даже в отношении тех конципирований, которые фундаментированы логической необходимостью: ведь необходимость идти к фундаменту не означает автоматически, что его возможно найти, будь то позитивно или негативно. Стало быть, нужно определить точный и формальный пункт, в котором этот принцип осуществляется в реальном. В этом и заключается вопрос. На мой взгляд, такой пункт есть не что иное, как тот самый пункт, в котором полевое реальное бросает нас от поля к миру: это реальная и физическая тождественность момента реальности в поле и в мире. В силу этого, если я постигаю полевую реальность не как почувствованную в поле, но согласно формальности реальности, свойственной полевой вещи, тогда я уже пребываю в моменте реальности, которым конституируется сам мир. Необходимость, с какой полевое реальное бросает нас «к» миру, есть именно то, что дает возможность найти в мире почувствованное. Это и будет самой возможностью верификации. Верифицировать означает вовлекать мир в поле. И возможно это благодаря тому, что момент реальности численно и физически тождествен как в поле, так и в мире. Стало быть, необходимость хода от поля к миру определяется тем же, чем определяется воз-

возможность поворота от мира к полю. В этом и состоит верификация. Мир не обязательно представляет собой зону реальных вещей по ту сторону зоны реальных вещей в поле; он всего лишь заключает в себе полноту формальности реальности как соответственности. Следовательно, верификация заключает в себе не только момент изначальной необходимости, но и внутреннюю формальную характеристику возможности.

Будучи необходимой и возможной, в чем состоит верификация сама по себе, то есть в чем состоит постижение мирского в полевом? «Потому» есть открытая область. Как она заполняется? Такова третья характеристика, или, вернее, третья группа характеристик верификации.

Прежде всего, нужно провести одно существенное различие. Мы его уже проводили, но теперь необходимо напомнить о нем, потому что именно здесь оно обретает всю свою важность. «Потому» есть «потому что»; и это «потому что» содержит в себе два момента. Один — момент самого «потому»: он дан во впечатлении реальности. Другой — момент «что»: он выковывается как мирское «что» в полевом. Первый момент не нуждается в верификации; в ней нуждается только второй момент. Каким образом он верифицируется? Каким образом набросанное нами мирское «что» встречается в опыте реального? Вот наш конкретный вопрос.

Сразу скажем, что этот вопрос не имеет и не может иметь однозначного ответа. Верификация составляет динамичный момент рационального постижения. Таким образом, она представляет собой не качество, которым *обладает* или *не обладает* набросок, а качество хода, который *приводит* нас к верификации. Верификация — это по своей сути динамичное качество: верифицировать всегда и непременно означает *продвигаться, верифицируя*. И это продвижение в верифицировании есть именно то, чем конституируется опыт. Это не констатация факта. *Динамичный характер*, наряду с необходимостью и возможностью, составляет третью главную характеристику верификации.

Эта характеристика имеет множество собственных модусов.

Во-первых, набросок должен быть достаточным для того, что-

бы постепенно фундаментировать поле. Это *момент достаточности*, то, что, с чисто логической точки зрения, выражается в идее достаточного основания: вещь, как мы видели, невозможная.

Такая достаточность обладает, в свою очередь, сложными характеристиками.

a) Верификация заключается в том, что набросанное обладает по меньшей мере *следствиями*, подтверждаемыми в поле. Набросанное «что» верифицируется в самом себе, как таковом, только в своих следствиях. Непосредственная верификация, если она и существует, представляет собой относительно исключительное явление. Если бы следствия не верифицировались в поле, то набросанное «что» не было бы истиной. И наоборот, если качества полевой реальности оказываются теми же самыми, что и следствия набросанного, мы скажем, что набросанное верифицировано. Я сейчас укажу точку приложения для только что сказанного.

b) Бывают случаи, когда набросанное оказывается не тем, чьи следствия строго необходимы в поле. Но может быть и так, что имеется, по крайней мере, *согласование* между наброском и полевой реальностью. Это верификация, но иного порядка, нежели верификация через следствия.

c) Может быть и так, что верифицирующее продвижение, «могло бы быть», являет в себе разные аспекты, каждый из которых, будучи взят сам по себе, не достаточен ни в одном из двух разъясненных смыслов; но если взять всю совокупность различных аспектов, они сходятся в некое единство результатов. Тогда мы имеем верификацию через *конвергенцию*. Сколь бы странным это ни казалось, почти все наши рациональные постижения, даже наиболее прочно утвержденные, обладают этим характером верифицированности через конвергенцию. Чем больше конвергенция, тем надежнее верификация. Это главная форма верификации. Конвергенция — не своего рода суррогат верификации, а ее собственный и подлинный модус: верификация через конвергенцию.

Следствие, согласование, конвергенция: вот три модальности того, что я назвал достаточностью. Без какой-либо достаточности нет верификации.

Но, во-вторых, верификация осуществляется и по другой ли-

нии, которая не отождествляется безоговорочно с линией достаточности. В самом деле, мир есть ответственность реального как реального; поле же — это всего лишь смысл мира. Отсюда следует, что реальность как мирская реальность гораздо богаче, нежели реальность полевая: это в буквальном смысле *избыточность* мира по отношению к полю, а не только избыточность поля по отношению к почувствованным в нем реальным вещам. Так вот, избыточность представляет собой возможную линию верификации: это *момент избыточности* верификации. Ибо набросок мирского «что» — именно потому, что он имеет мирской характер — выбухает из поля. А это означает, что в принципе набросок содержит в себе больше свойств самого полевого реального, нежели свойства, в строгом смысле почувствованные в голом полевом постижении. Отсюда следует, что набросок содержит «новые» свойства реального. Вообще говоря, только рациональное постижение, приводящее к обнаружению новых верифицируемых свойств, обладает научной ценностью в собственном смысле. Так, электромагнитная теория света привела к открытию новых свойств света; теория относительности и волновая теория электрона привели к открытию первой формы антиматерии — позитрона, и т. д. Рациональное постижение фундаментализирует полевою реальность не иначе, как избыточествуя по отношению к ней. Это линия избыточности, свойственная рациональной верификации.

Конечно, ни линия достаточности, ни линия избыточности не являются абсолютными верификациями: это лишь путь к отдаленной верификации. Поэтому каждый ее момент сам по себе не имеет абсолютного значения, но значит лишь как временная верификация. Здесь «временная» означает не то, что ей предстоит быть отмененной или поглощенной, потому что ни отмена, ни поглощение не являются формальными характеристиками верифицирующего хода. Строго формальный характер верификации заключается не в противопоставлении заблуждению. Занимающий нас формальный характер есть нечто в высшей степени конкретное: *адекватность*. Временность заключается не в чем ином, как в частичной неадекватности. Возможная отмена, или преодоление, или расщепление в верификации формально вписывается

в адекватность. Адекватность — то свойство, которое внутренне и необходимо присуще верификации, как в отношении достаточности, так и в отношении избыточности. Верификация — это «продвигаться, верифицируя». Это не качество, которым просто обладают или не обладают, а такое качество, которое заключается в продвижении, приспособляющемся к реальности. Это диалектика адекватности. Адекватность как предел динамизма дала о себе знать уже в проблеме истины суждения. Но здесь речь идет не о чистом динамизме, а о том особом динамизме, который заключается в ходе. И тогда динамичное постижение принимает в ходе, которым конституируется разум, свой особый характер — верификации *наощупь*. Это не должно нас удивлять. Человеческий разум — это чувствующий разум. Он чувствует, что его ход протекает в реальности. И в этом — надежность этого умного хода. Но разум чувствует различные стадии этого хода как очередные нащупывания. Нашупывание, как мы видели, представляет собой модус постижения реального: нащупывание реальности дает нам саму реальность как «тактильную реальность», то есть реальность в модусе тактильного. Чувствующий разум в конечном счете есть разум, который движется наощупь, и то, что он нащупывает, формально есть адекватность верификации. Диалектика адекватности представляет собой прогрессирующее нащупывание верификации.

Дойдя до этого пункта (достаточность, избыточность, нащупывание), мы должны задержаться мыслью на трех аспектах понятой таким образом верификации.

а) Во-первых, верификация разума имеет два аспекта, которые нужно очень тщательно различать. Именно этот пункт я имел в виду, когда сказал, что здесь нужно поразмыслить. В самом деле, что представляет собой верифицируемое? Верифицируемое — это набросок: нечто такое, что ведет нас от мира к полю. Именно в этом состоит верификация. Верификация представляет собою опыт: нечто, как мы сказали, весьма отличное и от чувственного восприятия, и от эксперимента. Но тогда бросается в глаза, что само набросанное выполняет двойную функцию. С одной стороны, разум приводит к утверждению о полевом реальном: утверж-

дению, которое может верифицироваться как по разным линиям достаточности, так и по линии избыточности. Так, я могу верифицировать, что волновая *ratio* света приводит к интерференции, что, несомненно, верифицировано в опыте; могу верифицировать, что гравитационная *ratio* масс приводит к определенным качествам движения небесных тел, что тоже верифицировано посредством наблюдения. Но что представляет собой верифицируемое? Верифицируемое есть реальность интерференций и реальность движений, регистрируемых небесной механикой. Но вопрос этим не исчерпывается. Ведь эти самые феномены, вероятно, могли бы быть фундированы и на иных началах волновой теории света или на иных законах тяготения, чем законы Ньютона. И это в самом деле так. Фотонная теория света дает законченный «резон» интерференций, а закон тяготения в теории относительности дает законченный «резон» движения небесных тел. Тогда оказывается, что одно дело — верифицировать в опыте осуществление набросанного, и совсем другое дело — верифицировать, что приведенный резон является единственным и истинным резонансом. Одно дело — верификация предмета разума, и другое дело — верификация самого разума, резонанса. Так вот, это последнее неверифицируемо. Можно верифицировать истину того, о чем дается резон, но нельзя верифицировать истину самого приводимого резонанса. Если бы можно было верифицировать то и другое в едином эксперименте, мы имели бы кардинальный эксперимент, *experimentum crucis*. Но на практике таких экспериментов не существует. Можно доказать, что квантовая механика не содержит в себе и не допускает скрытых параметров, но нельзя доказать, что только квантовая механика способна обосновать физику элементарных частиц. Одно дело — верифицировать истину, к которой приводит разум; и другое дело — верифицировать сам разум, сам резон, приводящий к этим истинам. Это последнее неверифицируемо. Есть только два возможных исключения, о которых я только что сказал. Первое исключение имело бы место в том случае, если бы выбранный резон был таков, что по своему собственному характеру являлся бы единственно возможным. Тогда верификация истины разума была бы «заодно» верификацией резонанса истины. Есть

и другое исключение, в некотором смысле более доступное: если бы набросок, подлежащий верификации, заключался только в утверждении реальности некоторой неведомой вещи. Именно это происходит, когда разум набрасывает, например, существование нервной клетки. Верификация (микроскопический образ) реальности этой клетки верифицирует обе направленности разума. Но, вообще говоря, верифицировать наброски разума не означает верифицировать сам резон их истины.

b) Во-вторых, огромное большинство рациональных постижений не являются абсолютно верифицируемыми даже в первом из двух только что указанных смыслов. В силу того, что верификация имеет прогрессирующий характер, она всегда допускает различные степени. Каково положение этих разных степеней верификации? Другими словами, в чем состоит физическое испытание реальности в безмерном большинстве наших рациональных постижений, если не сказать — почти во всех? Чтобы это понять, мы должны определить конкретный характер верификации. Я говорил, что верификация не обязательно адекватна. Теперь же добавлю, что верификация никогда не бывает полностью исключена, — именно потому, что она не есть качество, которым обладают или не обладают, но есть «продвижение в верифицировании». Отсюда следует, что неадекватность не требует полной отмены верификации. Набросанное — именно потому, что оно более или менее адекватно — может быть более или менее верифицированным. Это выражается в совершенно конкретном различии. Адекватная верификация есть такая верификация, которая некоторым образом *тотальна*. Тогда, несомненно, ищущее постижение встречается с реальным как с полным осуществлением наброска: реальное тогда будет — в том, что касается набросанного — чем-то строго *рациональным* [racional]. Путь, приведший нас к реальному, — это путь рационального. Здесь опыт будет опытом реального как рационального. Но когда верификация неадекватна, набросок осуществляется не полностью. Тогда опыт будет осуществлением лишь некоторых аспектов или моментов набросанного. Не то чтобы набросанное содержало в себе части, но тотальность набросанного оказывается более или менее прочной в физическом испытании

реального. И в этом смысле набросанное, не будучи составленным из *частей*, будет составлено из *частичностей*. Из них одни осуществляются, а другие нет. Эта частичность есть модус верификации; это не полная верификация, но частично все-таки верификация. И эта частичность показывает, что набросанное — не «путь» реального, но некоторым образом «проходимо». Так вот, рациональное постижение проходимого, неадекватное осуществление набросанного в физическом испытании реальности есть не что иное, как то, чем конституируется *резонное* [gazonable]. Резонное — модус рационального; это не рациональное в его строгом смысле, но возможное, проходимое рациональное. Резонное в строгом и формальном смысле есть проходимое. Имеются более или менее проходимые верификации, более или менее резонные верификации. Умный ход в *мирской реальности*, который в своих динамичных фазах нащупывает реальное, представляет собой, вообще говоря, ход или опыт резонного. Чем более резонным оказалось нечто в верификации, тем сильнее оно конститутивно стремится к строгой рациональности. В пределе этого конститутивного стремления разум истины и истина разума совпали бы. Но когда имеется лишь приближение к этому пределу, разум истины и истина разума совпадают лишь резонно.

с) Наконец, нужно подчеркнуть одну существенную возможность: не всякий набросок верифицируем. Конечно, ход разума всегда совершается в физической реальности, будь то полевая реальность или реальность мирская. Но набросанное может и не быть верифицируемым. Тогда «что» этого «потому что» оказывается как бы пустым местом. Неверифицируемое являет реальность как пустую. Неверифицируемое может иметь два существенно различных аспекта. Набросок может быть неверифицируемым в том смысле, что в физическом испытании реальности реальное прямо исключает набросанное. Тогда неверифицируемое имеет смысл *опровержимого*. Речь идет не о логическом опровержении, а о *негативном опыте*. Но имеется, если можно так выразиться, и вторая степень неверифицируемости: то, что не является ни верифицируемым, ни неверифицируемым. Это *подвешенный опыт*. Чем тогда будет, говоря конкретно, неверифицируемость? Разу-

меется, негативный опыт вполне входит в линию верификации: это строгая верификация не-истины. Негативный опыт есть решающий опыт ложности. Именно поэтому, строго говоря, нет строго негативного опыта. Стало быть, проблема сосредоточивается на подвешенном опыте. Что представляет собой его неверифицируемость? Можно было бы подумать, что эта подвешенность происходит от отсутствия верификации. Но это не так. Здесь требуется не отсутствие, а невозможность верификации. Простое отсутствие дало бы нам набросок как неверифицированный, но не как неверифицируемый. Неверифицируемое есть то, что по своей собственной природе изъято из верификации, то есть из физического испытания реальности. Для этого необходим опыт самой неверифицируемости; другими словами, мы нуждаемся в верификации неверифицируемости. Ибо опыт, о котором идет речь, — это не подвешенность опыта, а подвешенный опыт. Так вот, набросок, который мы пытаемся проверить на опыте, возникает не случайно: он артикулируется в подсказке. Набросок рождается из чистой подсказки. Он не отождествляется с чистой подсказкой, но всегда позитивно или негативно артикулирован в некоторой подсказке. Поэтому подвешенный опыт наброска означает редукцию наброска к подсказанному: редукцию наброска к подсказке. Но тогда, очевидно, подвешенный опыт может заключаться не в отсутствии наброска подсказанного, а в том, что сама подсказка берется как источник нового наброска. Тогда неверифицируемое будет не закрывать для нас возможность постижения, а открывать нас навстречу другим возможным типам верификации, другому постижению, ходу нового типа. Это наиболее радикальная форма *диалектики разума*: диалектика верификации как таковая.

Верификация является диалектикой не только благодаря моменту прогрессирующей адекватности, но также — и в более радикальном смысле — в силу своего внутреннего характера: это ход от верифицируемого и неверифицируемого к новым наброскам. Это диалектика «подсказки-наброска». Рациональное постижение представляет собой набрасывающее продвижение в подсказке и исходя из подсказки, а также обратное приведение наброска к подсказке для того, чтобы сделать новые наброски. Это *диалек-*

тика чувствующего разума. Это не психологический процесс, а внутренний и формальный момент рационального постижения как такового. Это сам модус постижения — постижения в диалектическом ходе «подсказки-наброска».

Итак, мы коротко проанализировали формальную структуру верификации. Верификация имеет характер необходимости, возможности и динамизма. В самой себе она включает момент достаточности (следование, согласование, конвергенция) и момент избыточности. В обоих моментах совершается продвижение в более или менее адекватном верифицировании. При этом нужно иметь в виду, что верифицирование истины разума — не то же самое, что резон истины, и что верификация может принимать форму как строго рационального, так и резонного или даже неверифицируемого, как диалектического момента постижения. Рациональное постижение имеет диалектическую структуру чувствующего разума. Для этой диалектики естественно, что уже верифицированное образует сущностно важный момент — момент *прогресса*.

Вернемся к исходному пункту нашего анализа. Верификация есть модус, согласно которому реальное истинствует в мыслящем постижении. Истина этого постижения есть рациональная истина. Эта истина является истиной полевой реальности как реальности мирской; рациональная истина является формально мирской истиной. Поэтому рациональная истина не только истинна: она также образует истину мира, представляет собой — да простят мне это слово — порядок. Здесь порядок означает не упорядочение, а зону или регион. Каков порядок рациональной истины? Вот последний из трех вопросов, которые мы задавали себе, приступая к исследованию сущности истины во встрече. Первый вопрос был о том, что такое верификация. Второй вопрос был о том, какова формальная структура верификации. Теперь мы задаем себе третий вопрос: в чем состоит сам порядок рациональной истины?

3) *Третий вопрос: «порядок» рациональной истины.* Рациональные истины образуют порядок — порядок разума, ибо разум есть постижение, которое в своем ходе постигает полевое реальное как момент мира. Но мир есть реальное как реальное, а значит, его единство сущностно и формально имеет соответственный харак-

тер: мир есть ответственность реального как реального. Поэтому любая рациональная истина, будучи мирской, формально является соответственной. Это и есть порядок разума. Если мы хотим сколько-нибудь строго помыслить, что такое этот порядок, мы неизбежно приходим к столкновению с по меньшей мере двумя трудными проблемами: во-первых, каков характер этого порядка как «рационального»; во-вторых, в чем состоит этот порядок как «порядок».

1. *Характер истины как «рациональной» истины.* Истина рационального постижения отличается, как мы видели, от истины полевого постижения. Истина поля относится к реальным вещам в поле реальности, тогда как рациональная истина относится к самому миру реального, если позволено употребить этот плеоназм. И мы должны четко определить характер этого различия. Это тем более важно, что его простое провозглашение, видимо, перекрывает ставшее классическим со времен Лейбница различие между истинами разума и истинами факта.

Для Лейбница истина разума формально и конститутивно необходима: она не может быть иной, мыслить противоположное невозможно. Потому истина разума есть вечная истина. Напротив, истина факта есть истина относительно чего-то такого, что может быть и иначе: противоположное ей возможно. Поэтому такая истина контингентна.

Но такое понимание, на мой взгляд, неприемлемо, даже если оставить в стороне то обстоятельство, что вечная истина требует вечного постижения, а человеческое постижение, несомненно, не является таковым. Но даже если, повторяю, оставить в стороне этот пункт, радикальное различие пролегает не между фактом и необходимостью, а между полевой реальностью и реальностью мирской. А это — совсем иное дело. Для Лейбница истина всегда есть вопрос объективного бытия, то есть вопрос объективных понятий, и ее бытие постигается к той форме утверждения, какой является тождество. Истина всегда есть опосредованное или непосредственное тождество понятий. Так вот, это неверно. Истина — не вопрос объективных понятий, а вопрос реальности. Реальное же всегда есть нечто первично и радикально данное, не-

что чисто актуализированное в постижении. Отсюда следует, что различие, проводимое Лейбницем между истинами факта и истинами разума, между необходимыми и контингентными истинами, ложно.

Во-первых, рассмотрим так называемые истины факта. Прежде всего, Лейбниц (и вся предшествующая философская традиция) не различает два типа истин в том, что он смутно именуется истиной факта. Ибо есть просто истины факта — например, та истина, что эта книга занимает это место на моем столе; а есть истины факта, которые затрагивают саму структуру космической реальности, — как, например, истина тяготения. Первые суть *фактические истины*, вторые я называю *фактуальными истинами*. Космос — не факт, а скорее театр, факт фактов, то, в чем существует любой факт. Разумеется, он не является чем-то абсолютно необходимым, но не является и в собственном смысле контингентным. Более того, если не углубляться в эту проблему, то решающий момент состоит в том, что как фактическое, так и фактуальное представляют собой, с точки зрения моего постижения, нечто чувствующе постигаемое в поле реальности. Главное не в том, что они контингентны (это было бы проблемой реальности), а в том, что их постижение имеет полевой характер. Так вот, полевая реальность, сколь бы полевой и чувствуемой она ни была, есть «реальность». Поэтому так называемая истина факта есть истина полевой «реальности». Будучи таковой, реальность чувствуема в постижении, а само почувствованное чувствуемо в формальности реальности. Стало быть, речь идет не об истинах *факта*, а об истинах *полевой реальности*. В поле реальность дана. Это вопрос не понятий, а реальности. Реальность, пусть даже фактическая, — не синоним контингентности, а формальность схваченного. В силу этого реальность — не «голый» факт, а конститутивно необходимая формальность. В свою очередь, самая необходимая истина на свете есть некоторым образом и в некоторой форме истина чего-то почувствованного в поле. Поэтому почувствованное не перестает быть постигаемым с необходимостью оттого, что оно почувствовано.

Во-вторых, будут ли предполагаемые истины разума вечными

истинами в лейбницеvском смысле? Разумеется, нет. Лейбниц называет истинами разума высшие логические принципы (принципы тождества, непротиворечия и исключенного третьего), а также математические истины. Но будут ли эти истины действительно основанными исключительно на понятиях нашего ума? Нет, они внутренне основываются на «данной» реальности. Математические истины, несомненно, необходимы, но их необходимость зависит от постулатов, а значит, от реальности, данной в постулатах и посредством постулатов. В конечном счете, математические истины укоренены в чем-то данном, и поэтому они прекрасно могли бы быть и другими. В самом деле, постулаты выбираются свободно. Мне достаточно изменить постулаты, чтобы математическая истина стала другой.

То же самое происходит с высшими принципами логики. Действительно, эти принципы суть структурные принципы утверждения. Что делает логика? Она постигает их, как таковые. Но здесь вкрадывается опасная двусмысленность: не только у Лейбница, но и почти во всей общепринятой философии, достигая кульминации у Гегеля. Ибо как я постигаю принципы любого утверждения? Обычно говорят, что, например, принцип непротиворечия регулирует само постижение любого утверждения; другими словами, что он является принципом не только утверждения как чего-то утверждаемого, но и принципом самого постижения как акта утверждения. А это, на мой взгляд, ложно. Когда я постигаю утверждения как именно такие утверждения, эти утверждения суть постигаемые вещи; и эти вещи, несомненно, имеют своей структурной характеристикой непротиворечивость. Но этим вопрос не исчерпывается. Потому что эти утверждения, со всеми их структурами, включая непротиворечивость, должны постигаться мною в отдельном акте. В противном случае мы будем иметь логос, но не логику. Логика фундирована в постижении логоса как чего-то постигаемого. Так вот, легко подумать, что это постижение утверждения есть, в свою очередь, утвердительное постижение. Если бы это было так, имелся бы уход в бесконечность. Принцип непротиворечия постигаемых утверждений был бы также структурным принципом их постижения, и так до бесконечности. И здесь,

на мой взгляд, кроется ошибка. Постигание моего утверждения не будет, в свою очередь, утвердительным постижением: оно будет первичным схватыванием, предшествующим, следовательно, любому утверждению. Говоря в более общих терминах, умный доступ к логосу не является, в свою очередь, логическим доступом. Отсюда следует, что, с точки зрения постижения, необходимость принципов утверждений заключается не в понятиях, а в умной реальности моих утверждений. Стало быть, эта реальность есть нечто данное, а не помысленное. Логические истины суть не понятийные необходимости, а свойства данной *реальности*. Если противоположное им помыслить невозможно, это происходит не потому, что их истинность вечна, а потому, что сама постигаемая реальность как таковая, то есть утверждение как утверждаемое, не может пребывать иначе.

При таком допущении собственное свойство так называемой истины разума состоит не в том, что она есть истина «разума», а в том, что она есть «рациональная» истина. А это — совсем другое дело. Она является рациональной истиной потому, что относится к миру реальности (включая в него сами утвердительные постижения, взятые в качестве актов). Любая рациональная истина будет истиной реальности, потому что она есть истина мирской реальности. В мирскую реальность я включаю и само космическое. Конечно, мир и космос сами по себе не тождественны: мир есть соответственное единство реального как реального; космос есть «такая» ответственность мирского реального. Но с точки зрения постижения космос и мир совпадают: они суть то, «к» чему нас отсылает полевая реальность. В этом «потустороннем» совпадают космос и мир. Поэтому я говорил здесь просто о «мирской реальности». Могут сказать, что космос как таковой не является необходимым. Но это именно то, что я говорю: рациональная истина состоит не в том, чтобы быть истиной разума, а в том, чтобы быть мирской и космической истиной полевого реального. Мирское не безоговорочно тождественно космическому, но космическое формально является мирским: это мирская такость. И полевое реальное, как просто мирской момент или как момент космический (то есть как нечто фактуальное) всегда является термином рации-

ональной истины. Необходимость и контингентность — свойства не истины, а реальности.

Поэтому не существует двух типов истины — истины факта и истины разума. Любая истина всегда и непременно есть «истина реальности». Дело в том, что эта реальность может быть либо реальностью, почувствованной в качестве полевой, либо реальностью мирской и космической. Но в обоих случаях речь идет об одной и той же реальности как реальности. Полевая реальность толкает нас из самой себя, в своем модусе обращенности «к», к мирскому; мирское же постигается в полевой реальности — но как встреча и осуществление наброска. Эта встреча и есть рациональная истина. Это не имеет ничего общего с той идеей, что порядок рациональных истин является порядком абсолютной необходимости. Мой набросок всегда остается наброском, сконструированным свободно. При попытке его верифицировать может случиться так, что мы обнаружим его неверифицируемость; причем это возможно не только из-за ложности наброска, но и потому, что рациональная верифицируемость всего реального вовсе не есть необходимая истина. Реальное могло бы опираться и само на себя. Тогда реальное входило бы в область разума, но входило бы для того, чтобы утвердиться в ней как реальное. Но это не упраздняет сказанного, ибо полевое реальное действительно приводит нас к мирскому. И этого достаточно. Речь не о том, что *все* реальное, как реальное, необходимо обладает рациональной структурой; достаточно того, что *некоторое* реальное, а именно, реальное полевое, обладает такой структурой. Думать, что все реальное необходимо имеет свой «резон», не просто сомнительно, но и ложно. Полагать, подобно Лейбницу, что о божественной реальности необходимо утверждать сверхразумность Бога; утверждать, как это обычно делают, что Бог есть резон самого себя, — не что иное, как пустая логизация божественной реальности. Бог есть абсолютная реальность. Но даже и в отношении мирской реальности нет уверенности в том, что любая реальность обладает рациональным резонансом. Свободный акт не имеет резонансов. То, чем влагается резон в имеющее совершиться, есть свобода; но сама свобода превышает резонанс. Если угодно, свобода — это резон отсутствия резонанса. Стало быть, ис-

тина рационального постижения сущностно превосходит двойственность факта и разума.

Могут сказать, что метафизические истины необходимы. Не будем сейчас углубляться в дефиниции того, что такое метафизическое. Достаточно сказать, что метафизическое образует порядок реального как реального, а именно, порядок трансцендентального. Так вот, трансцендентальное — это не что-то замкнутое и априорное; трансцендентальное — это нечто *данное во впечатлении* (впечатлении реальности) и *открытое*, причем *динамично* открытое. Метафизические истины суть всего лишь этапы умного хода к истинам реальности.

Итак, в конечном счете не существует двойственности истин факта и истин разума, зато существует двойственность полевых истин и мирских, или рациональных, истин. Те и другие представляют собою не понятийные, а реальные истины, то есть истины формальности, чисто актуализированной в постижении. Рациональная истина — это просто мирская истина.

Но эти рациональные истины образуют «порядок». Это, разумеется, не порядок в лейбницеvском смысле, не порядок абсолютной необходимости конципированных сущностей, а порядок в строгом смысле. В чем он состоит?

2. *Порядок рациональных истин как «порядок».* Я сказал, что рациональные истины образуют порядок. На это я указывал и раньше. В самом деле, рациональная истина есть истина реального как форма реальности. Любая вещь не только реальна, но и образует «одну из» форм бытия реальной, то есть форму среди других форм. Ибо реальность конститутивно соответственна, и эта соответственность и есть мир. Поэтому реальная вещь как момент мира будет «одной из» форм реальности, «своей» формой реальности. Для этой проблемы неважно, будет ли соответственность, о которой идет речь, космической или только мирской. Космическое, как мы уже сказали, есть такость мира, такость мирской соответственности; поэтому, в конечном счете, решающей оказывается мирская соответственность. В силу этого любая мирская реальность, будучи множественной, отсылает в своем собственном характере реальности к другим формам реальности, так как ни одна форма

не является «своей» формой реальности, но находится в соответствии с другими формами. И поэтому любая рациональная истина отсылает, как рациональная истина, к другим рациональным истинам. Таким образом, рациональные истины образуют порядок: порядок рационального. Этот порядок обладает двумя сущностно важными чертами.

Во-первых, рациональное — это не только разум полевого. Разум, несомненно, первично и радикально есть разум полевой реальности. Если бы ее не было, и если бы он не был ее разумом, не было бы и разума, не было бы рациональной истины. Никогда не лишне повторить это. Рациональное конституируется как термин хода, в котором мы движемся, побуждаемые полевым реальным, в поисках обращенности «к» миру, то есть к форме реальности, в реальности присущей вот этой полевой вещи как моменту мира. Итак, разум первично и радикально является разумом полевого. Разум имеет определенное место рождения, он не опирается на самого себя; и это место рождения находится, как мы видели, в полевой реальности. Но это означает, что рациональное имеет как бы две стороны. Одна сторона — та, что выходит на полевую вещь, резонотом которой оно является. Но так как этот разум есть мирская ответственность, оказывается, что разум имеет и другую сторону — ту, что выходит на другие формы реальности, то есть на другие разумы, другие резоноты. Будучи резонотом полевой вещи, разум некоторым образом избыточествует по отношению к самому себе. Поэтому порядок разума обладает характером *избыточности* по отношению к полевой реальности, резонотом которой он является.

Мы уже сталкивались с этой характеристикой при рассмотрении верификации, и даже гораздо раньше, при рассмотрении поля реального. Поэтому для того, чтобы закрепить эти идеи, коротко скажем еще раз, что такое избыточность. Избыточность не означает, что на избыточествующее налагается *ограничение*. Наоборот, избыточность есть *расширение* характера реальности. Мы имеем дело не с ограничивающейся, а с расширяющейся конституцией характера реальности. Это расширение включает в себе два фундаментальных момента. Прежде всего, это расширение характера реальности любой предварительно схваченной реальной вещи.

Этот характер свойствен всему схваченному таким образом реальному: это избыточность, в силу которой любая реальная вещь детерминирует поле реального. *Полевая* избыточность. Но есть и другой момент: тот момент, согласно которому всецелое поле реального приводит нас к миру. Полевое реальное постигается тогда как форма реальности в мире. Это *мирская избыточность*. В свою очередь, эта мирская избыточность, это расширение поля в мир, тоже обладает двумя аспектами. Первый аспект — тот, согласно которому постижение как форма реальности, то есть рациональное постижение, будучи разумом полевой вещи, открывает (или способно открыть) в полевом реальном больше свойств, чем свойства, постигнутые в поле. Это избыточность по линии свойств. Но мирская избыточность, наряду с первым аспектом, заключает в себе и другой аспект: расширение каждого резона на другие резоны. Нас сейчас интересует этот второй аспект мирского расширения. В силу первого аспекта мирская избыточность есть избыточность разума в отношении к полевому; эта избыточность целиком вписывается в ту сторону разума, которая входит в полевое. Но избыточность, о которой мы теперь говорим, есть избыточность внутри самого рационального, внутри самого мира реальности. Невозможно обнаружить резон одной-единственной реальной вещи, потому что этот резон оказывается резонном более чем этой вещи: он оказывается резонном внутри мирского единства других резонов. По своей собственной сущности разум реального избыточен в мире.

И здесь уже высвечивается вторая сущностная характеристика порядка рациональной истины. Ибо эта избыточность представляет собой не просто численное прибавление, но существенную избыточность, конститутивную для всякого разума. Дело обстоит не так, что «один» резон ведет нас к «другим», но так, что любой резон является резонном «только потому и постольку», поскольку он ведет нас к другим резонам. Иначе говоря, разум в силу своей избыточности образует не присоединительный, а формальный и конститутивный порядок: *систему*. Разум формально и конститутивно системен. Рациональные истины, как таковые, образуют систему. Прежде всего это означает, что любой резон набрасыва-

ется, исходя из других резонансов. В полевом постижении мы видели, что каждая вещь постигается, исходя из других вещей. Так вот, в рациональном постижении каждый резонанс постигается, исходя из других резонансов. И наоборот, любой резонанс приводит в самом себе, как таковом, к другим резонансам и является резонансом только в единстве с ними. Поэтому любое рациональное постижение внутренне и формально ведет к своему собственному преодолению в других постижениях. И это делает для нас явным нечто решающе важное. Как мы видели, разум есть умный набросок того, чем реальная вещь «могла бы быть» как форма или момент мира. Любой разум — это некое «могло бы быть»; если мне будет позволено употребить это опасное выражение (которое я ранее устранил во избежание смешений), я бы сказал, что любой разум есть некое «возможное». Так вот, системное единство резонансов будет тогда единством «со-возможных». Весь мир рационально постигаемого есть единый и истинный разум полевой реальности. Как мы сказали, набросок прочерчивается исходя из системы референции. Эта система референции — поле реального. Так вот, набросок, адекватный резонанс полевой реальности представляет собой единство мира. Поле — это система почувствованного реального, а мир — система реального как формы реальности. «Могло бы быть» служит фундаментом реального. Поэтому система мира есть не что иное, как фундамент единства поля.

И здесь мы должны избегать четырех двусмысленностей, которые бросаются в глаза.

Первая двусмысленность касается «могло бы быть». «Могло бы быть» есть нечто возможное. Но я только что сказал, что это опасное выражение, поскольку оно двусмысленно. Порядок возможных может быть понят как порядок сущностей, которые вечно опираются сами на себя. Реальность предстает тогда как дериват от этих возможных. Именно такова была идея Лейбница. Но это не так. Возможность «могло бы быть» — это не сущность реального, предшествующая самому реальному, а сама полевая реальность, которая, как физически реальная, является «реальностью», но в обращенности «к» миру. Чем бы ни был мир, он всегда и непременно будет структурой реальности, данной в поле. Поэтому

рациональное — это не возможное, а реальное в его внутреннем и физическом всплывании из самого себя, то есть момент *внутри* самого реального. Это означает не то, что возможное реально, а то, что само реальное представляет собой как бы реализацию своей формы реальности. Это не что-то предшествующее реальному, а его внутренний конститутивный момент. Это его внутренняя возможность. В конечном счете, возможное составляет редуцированный момент самого реального. Только реальное служит фундаментом возможного. Переворачивание этих терминов образует ту первую двусмысленность, которой необходимо избегать.

Вторая двусмысленность касается того момента единства рационального, согласно которому любой резон является таковым, исходя из других резонов. Здесь всего отчетливее выявляется системный характер рационального. Но это «из», а значит, и сама система представляет собой не то «из», которое с незапамятных времен называется рассуждением. Система рационального формально не является рассуждением. Лейбниц говорил, что чистый разум — это «сцепление истин», сцепление рассуждений. И Вольф говорит то же самое: разум «как таковой» есть способность воспринимать связь универсальных истин. Универсальность выражает здесь характер рассуждения. Но, на мой взгляд, речь идет не об этом. Система есть единство мирской ответственности. Поэтому тот факт, что любой резон понимается исходя из других, формально не означает, что он выводится из тех других. Он означает, что любой резон отсылает к другим, каков бы ни был модус этой отсылки. Сама отсылка есть системный характер мира, а не наоборот. Рассуждение основывается на соответственном характере мира, на соответственном характере рационально постигаемой реальности. Только потому, что мир есть системное единство, — только поэтому *в некоторых случаях* может иметься рассуждение. Сущностное единство мира, стало быть, не есть рассуждение: оно есть реальное единство ответственности.

И это приводит нас к третьей двусмысленности. Так как всякая рациональная истина внутренне и формально отсылает к другой истине, можно было бы подумать, что порядок рациональной истины образуется тотальностью рациональных истин. Такова была

кантовская Идея. Разум для Канта — это организация опыта, но в самом себе, как таковом, он есть логическая тотальность истин рассудка: то, что Кант называет Идеей. Объект разума у Канта составляют не вещи, а истины, уразумеваемые мною относительно вещей. Но это неприемлемо. Рассуждение основывается на уже известных истинах, а это возможно благодаря тому, что истины обладают единством, которое делает их истинами мира. Единство мира, как я только что сказал, служит фундаментом рассуждения. И это единство является поэтому не *тотальной системой* истин, а *принципиальным единством* соответственности. Порядок рациональных истин имеет характер не тотальности, а соответственности. А соответственность не обязательно тотальна: конститутивно открытая соответственность не может быть тотальностью. Единство соответственности есть внутренний и формальный принцип всего рационального порядка. Стало быть, этот порядок не будет тотальностью, даже если понимать ее как Идею.

Это ставит нас перед последней, четвертой двусмысленностью, которую сущностно важно развеять. В самом деле, можно было бы подумать, что порядок рациональной истины есть единство истинной реальности как таковой. Тогда порядок рациональной истины был бы не «тотальностью», как считал Кант, а порядком первичного единства реального как такового: порядком «абсолютного». Этот порядок был бы не чем иным, как развертыванием самого абсолюта. Абсолют был бы реальностью, которая развертывается над самой собой, то есть реальностью, которая имеется не только в себе, но имеется в себе и для себя. Абсолют был бы духом. Так считал Гегель. Но это неверно. Даже если оставить в стороне тему тождества разума и реальности у Гегеля — мы сейчас заняты другим, — следует утверждать, что единство рационального порядка не есть единство абсолюта. Рационально помысленная реальная вещь есть вещь как форма реальности. Так вот, не подлежит сомнению, что трансцендентальный порядок есть динамично открытый порядок. Но это не означает ни того, что сама конституция каждой реальной вещи в мире является движением, ни того, что трансцендентальный динамизм является развертыванием. Движение — не синоним развертывания; развертывание имеется

только тогда, когда движение заключается в актуализации чего-либо предварительно и виртуально пребывающего в движимом. Но в конституции форм реальности речь идет не о том, что *нечто* постепенно конфигурируется, а о том, что *каждая вещь* постепенно конфигурируется как форма реальности. Конфигурируется или самоконфигурируется не абсолютное, а каждая реальная вещь. Стало быть, нет никакого развертывания. Дело в том, что нет никакого единства абсолютного. Наибольшее единство, каким обладают различные формы реальности, есть единство ответственности. Поэтому порядок рационального есть порядок не абсолюта, но мира. Реальность как реальность — не то же самое, что абсолютная реальность. Любая реальная вещь представляет собой всего лишь момент, соответствующий другим реальностям. Порядок рационального не есть ни кантовская тотальность, ни гегелевский абсолют: это просто мир.

Тем самым мы завершили наш второй шаг в осмыслении истины как встречи. Первый шаг состоял в анализе того, что такое истина как встреча: она есть «верификация». Второй шаг состоял в определении формальной сущности этого модуса истины. Мы установили это, задав себе три вопроса: что такое верификация, какова формальная структура верификации, в чем состоит порядок разума. Теперь мы должны сделать третий и последний шаг: определить то, что можно было бы назвать внутренним характером истины как встречи, то есть внутренним характером рациональной истины, истины познания.

III. Внутренний характер рациональной истины

Прежде всего, нужно точно определить смысл вопроса. Мы видели, что рациональная истина есть *верификация*. Это особый модус истинствования, модус, согласно которому реальное, уже схваченное как реальное, наделяет своей истиной мыслящую деятельность. Другими словами, это модус, согласно которому реальное нас вразумляет. Мы видели, какова формальная сущность верификации. Верификация — это истинствование реального в ищущем постижении, то есть в наброске. Верифицировать означает встречать реальное: это осуществление нашего наброска того,

чем могло бы быть реальное. В этой встрече и в этом осуществлении делается (*facere*) актуальным реальное в постижении (*verum*). Это и есть «верификация». Именно в таком истинствовании состоит рациональная истина. Так вот, эта верификация в наброске внутренне включает в себе два аспекта: встречу и осуществление. До сих пор мы рассматривали характер рациональной истины как истины, которая обладает этими двумя моментами: встречей и осуществлением. Но эти два момента различны, и каждый из них запечатлевает в истине свой собственный характер. Таким образом, единство этих двух моментов есть то, чем образуется внутренняя природа рациональной истины. Каков, в конечном счете, этот внутренний характер рациональной истины, то есть внутреннее единство встречи и осуществления? Вот наша нынешняя проблема.

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно прежде всего остановиться на каждом из двух моментов верификации: на моменте встречи и моменте осуществления. Для этого повторим сказанное, но систематическим образом. Только после этого мы сможем взяться за вопрос об их внутреннем единстве, то есть о внутреннем характере рациональной истины.

Чтобы внести сюда ясность, нужно повторить то, что уже было изложено более подробно.

1. *Верификация как встреча.* Истина формально заключается в чистой актуализации реального в постижении. Актуализация и есть истина. Стало быть, актуализированное реальное истинствует. Мы видели, что есть две сущностные формы истины: реальная, или простая истина, она же — элементарная истина; и двойственная истина, состоящая в совпадении аспектов двойственной актуализации. Двойственная истина имеется тогда, когда эти два момента совпадают; я неоднократно называл это совпадающей истиной. И эта совпадающая истина принимает, в свою очередь, три формы: достоверности, вердикствования, верификации. Так вот, речь идет не просто о классификации истин, а об унитарной структуре, то есть о том, что каждая форма истины предполагает предыдущую и основывается на ней. Любая совпадающая истина достоверности основывается на реальной истине и достоверно

заключает в себе собственную реальную истину. Любая вердикствующая истина основывается на истине достоверности и вердикствующе включает в себя истину достоверности, а значит, и реальную истину. Любая истина верификации основывается на истине вердикствования и формально содержит в себе эту вердикствующую истину, а значит, верифицирующе заключает в себе вердикствование, достоверность и реальную истину. Позже я вернусь к этой теме и остановлюсь на ней подробнее. Но необходимо было указать на это уже сейчас, в связи с рациональной истиной: любая рациональная истина основывается на истине вердикствования, то есть формально содержит в себе одно или несколько утверждений, и тем самым — реальную истину. Так вот, именно здесь обнаруживается нередуцируемая новизна рациональной истины в сравнении с истиной вердикствования. Поскольку рациональная истина формально заключает в себе утверждения, можно было бы подумать, что рациональная истина состоит в том, что при встрече с реальным мои утверждения об этом реальном оказываются сообразными реальному. В таком случае рациональная истина была бы просто истиной вердикствования. Таково было представление всей классической философии. Но рациональная истина состоит не в этом. Несомненно, рациональная истина формально заключает в себе утверждения, но она не состоит в «пребывании» сообразной реальному. Несомненно, без такой сообразности не было бы рациональной истины, но рациональная истина не сводится к голой сообразности. Рациональная истина есть сообразная «встреча», но встреча в самой себе есть не *сообразность*, а нечто такое, что по-новому включает в себя сообразность [conformidad]: это *подтверждение* [confirmación]. Рациональная истина утверждения состоит не в сообразности утверждаемого с реальным, а в подтверждении утверждаемого реальным. Любая рациональная истина есть поиск, есть искание чего-то, что было набросано. И встреча — это не просто сообразность набросанного утверждения с реальным, но «подтверждение» наброска со стороны реального. Если бы не было наброска, не было бы встречи, а значит, не было бы и рационального постижения. Именно поэтому встреча есть нечто отличное от простого согласия или простой сообразности.

Но мы должны договориться о понятиях. Слово «подтверждение» может иметь два смысла. Оно может означать своего рода ратификацию истинного утверждения: уже имелась твердая истина, и она ратифицируется другими путями. В таком случае подтверждение было бы ратификацией истины, уже утвержденной в качестве истины. Но встреча является подтверждением не в этом смысле, причем по очень простой причине: дело в том, что до встречи утверждаемое не будет утверждаемым в качестве истины, а будет просто наброском истины. В таком случае подтверждение означает нечто более радикальное, чем ратификацию: оно означает придание наброску истины характера *твердой* истины. Набросанное будет твердым, «по»-встречавшись с реальным. Это — то самое «по», которое присутствует в под-тверждении. Это не ратификация истины, а само конституирование истины. Подтверждение оказывается встречей постольку, поскольку придает твердость. Встреча — не случайное столкновение, а *конституирующее подтверждение*, конституирование в реальном и посредством реального твердости набросанного. Это не *ратифицирующее подтверждение*.

Итак, реальное пребывает отныне актуализированным в подтверждении. Простое «у-тверждение» превращается в «подтверждение». Это и есть рациональная истина как встреча. *Вердиктование «констатирует» в соответствии; верификация «подтверждает» во встрече*. Разум во встрече не только утверждает, но и подтверждает. Разум не потому формально является разумом, что утверждает, но утверждение формально является рациональным потому, что конституирует истину встречи в конститутивном подтверждении. Набросок есть утверждение того, что «могло бы быть»; рациональное постижение есть подтверждение «могло бы быть» в том и тем, что есть. Встреча есть момент *ищущего постижения* того, чем реальное «могло бы быть» в мире. Именно поэтому она оказывается постижением реальной вещи в ее фундаменте: *фундаментальным постижением*. Этот фундамент есть то, чем конституируется глубинная реальность, глубинность которой формально состоит в утвержденности в мире. Рациональное постижение представляет собой глубинное постижение реального,

актуализированного в его фундаменте. Все эти формулировки тождественны. Их внутреннее формальное тождество образует сущность рационального постижения как встречи в конституирующем подтверждении.

Такова верификация как встреча.

Нелегко найти адекватное обозначение для этой встречи, конституирующей рациональную истину. И, тем не менее, необходимо или, по крайней мере, чрезвычайно желательно его найти, ради большей ясности того, что я буду говорить следом. Для этого примем во внимание, что любое подтверждение содержит в себе утверждения, а утверждения всегда рассматривались как свойство логоса. Тогда рациональную истину можно было бы назвать истинной логоса, то есть логической истиной. Это чрезвычайно рискованно, потому что очень легко может навести на мысль, что рациональное в истине есть вопрос логики, что рациональная истина есть логически фундированная истина. Но это было бы тяжким заблуждением, которое я неустанно разоблачал на протяжении этой книги. Дело в том, что выражение «логическая истина» имеет два смысла. Оно может означать, что истина логоса логична в том смысле, что сущность логоса состоит в предикативном утверждении. Так вот, в этом смысле утверждать, что рациональная истина есть логическая истина, было бы глубочайшим заблуждением. Именно это я с самого начала этой книги называл *логизацией интеллекта*. Напротив, следует идти противоположным путем: видеть в логосе модус умной актуализации реального. Нужно понимать логос, исходя из постижения: это путь *интелигизации логоса*. В таком случае логическая истина означает истину реального, актуализированного в логосе. Тогда, очевидно, рациональная истина будет логической истиной потому, что верификация представляет собой модус двойственного истинствования, включающего в себя логос. Голая реальность не актуализирована в постижении как логосе. Рациональная истина, напротив, формально не актуализирована как логос, но включает в себя логос. Так вот, в этом смысле, и только в этом смысле, точном и эксклюзивном — я настаиваю на этих определениях, — я говорю, что, будучи двойственной актуализацией в подтверждении, рациональная истина

есть логическая истина, в смысле истины реальности, которая в одном из своих аспектов истинствует в логосе. Это не очень удачное выражение. Но в отсутствие лучшего я буду употреблять его на этих последних страницах данной главы, обозначая им не рациональное постижение «как таковое», а лишь один из его аспектов: тот аспект, согласно которому рациональное постижение включает в себя утверждения, то есть логос. Это истина как встреча.

Но именно здесь возникает второй момент верификации. Истина есть встреча чего-то, что искомо в наброске. Тогда верификация будет не только подтверждающей встречей, но и осуществлением набросанного. И это сущностно важно.

2. *Верификация как осуществление.* Осуществление чего? Набросанного. Но что формально представляет собой набросанное, в чем состоит осуществление и каков тогда характер истины как осуществления?

а) *Что формально представляет собой набросанное.* Хотя мы уже рассматривали этот вопрос, суммируем здесь основные идеи, сущностно важные для этой темы. Рациональное постижение есть актуальность реального не в *акте* постижения, а в умной *актуальности*. Это умная деятельность, обращенная «к» фундаментальному реальному, деятельность в обращенности «к», определенной самим схваченным реальным как реальным, которое мы теперь хотим постигнуть в его фундаменте. Именно в этом моменте обращенности «к» реальное постигается в мыслящей деятельности; поэтому реальность уже постигнута как реальность. Но само постигаемое реальное (как мирское реальное) формально дано в том модусе реального, каковым является ирреальное. Таким образом, ирреальное целиком вписывается в реальность. Такая вписанность имеет два момента, или, если угодно, два аспекта. С одной стороны, мы говорили о том, что реальность актуализируется в постижении. С другой стороны, она актуализируется не обязательно в пустом постижении, но и в том конкретном постижении, которое я назвал — не связывая себя никакими обязательствами на будущее — так, как его обычно называют: «моими идеями». Через актуализацию реальности в «моих идеях» содержание идей пребывает умно реализованным как чистое содержание идей в ре-

альности. Эти два момента, взятые «заодно», образуют *ирреальное*. Сами по себе идеи «а-реальны». Они реализуются через актуализацию в них реальности. Поэтому ирреальное, в смысле идей, есть мое свободное творение, и в силу этого, как я сказал, творение состоит не в наделении моих идей реальностью, а в наделении реальности моими идеями. Стало быть, ирреальное целиком вписывается в реальность в силу этих двух моментов: актуализации и реализации. С точки зрения нашей проблемы такая вписанность может иметь два модуса. В одном модусе ирреальное есть то, чем «было бы» реальное. Таково, как мы видели, постижение реального в ретракции. «Было бы» вписывается в реальность в совершенно конкретной форме: в *ирреальном модусе* (не в грамматическом смысле, а в смысле, который я только что разъяснил). Но ирреальное может вписываться в реальное и в другой форме: в форме ирреального как реальности того, чем реальное «могло бы быть». Это «могло бы быть» — не чистая и абстрактная возможность, а нечто определенное и гораздо более позитивное: постижение в *потенциальном модусе* (повторяю то же самое, что было сказано в отношении ирреального модуса). «Могло бы быть» само по себе является не «возможным», а «овозможнивающим». Потому такое «могло бы быть» постигается не в движении ретракции, а в набрасывающем ходе к фундаменту реального. Стало быть, формально набросанное представляет собой возможность реального как овозможнивающего. Это овозможнивающее есть внутренняя система фундаментальных моментов; другими словами, его постижение есть «конструирование» возможности. Чтобы сделать это выражение менее громоздким, будем употреблять здесь слово «возможности» во множественном числе, в отличие от просто «возможного».

Теперь мы спрашиваем себя: что именно делают возможными эти возможности? набросок, как было сказано, представляет собой прежде всего конструкцию того, чем реальное «могло бы быть» в своей глубинной реальности. Поэтому возможности овозможнивают прежде всего реальное в его мирской реальности. Актуализация мира в умной деятельности есть актуализация возможностей фундамента. Возможности не предшествуют реально-

му, а образуют сам фундамент, согласно которому реальное является моментом мира.

Но эти возможности не ограничиваются тем, что являются возможностями реального, потому что эта система возможностей свободно набросана, свободно сконструирована. В силу этого набрасывающая деятельность оказывается *присвоением* возможностей в свободном выборе. Это сама сущность наброска как постижения. В результате возможности будут не только тем, что овозможнивает реальное, но и тем, что «заодно» с реальным овозможнивает мое мыслящее постижение реального. В таком аспекте это будут мои возможности: то, что делает возможным реальное, пребывает сконструированным в возможности моего мышления. Будучи присвоены мною, возможности, делающие возможным реальное в мире, «заодно» делают возможным мое рациональное постижение. Ни первичное схватывание реальности, ни достоверность, ни вердиктование не являются терминами присвоения. Напротив, верификация формально есть термин присвоения. Присваиваются, повторяю, возможности реального в постижении. Так вот, именно поэтому рациональное постижение — не просто набросок: это осуществление присвоенного.

б) Что такое осуществление. Стало быть, мое рациональное постижение — это прежде всего актуализация реального согласно моим набросанным возможностям. И эта актуализация есть не что иное, как сущность осуществления. Ни достоверность, ни вердиктование формально не являются осуществлением. Но верификация формально есть осуществление. Ибо речь идет не о том, что осуществляемое есть достижение искомого постижения. Такой поиск, как поиск умного акта, может быть общим для любых постижений, каков бы ни был их формальный характер. Но верификация, как уже было сказано, — это не поиск постижения, а постижение, которое формально является ищущим, постижение в поиске. Искание принадлежит к формальному содержанию самого постижения. А это свойственно исключительно рациональному постижению. Ни достоверность, ни вердиктование не являются ищущим постижением. Ни одно из этих постижений не состоит в присвоении набросанных возможностей. Но вери-

фикация именно такова. Осуществление присвоенного — это не характер акта и не характер деятельности, но актуальность самого постигаемого в этой деятельности как возможность его собственной актуализации. Постигание есть актуализация реальности в интеллекте; и когда это постижение рационально, тогда реальное актуализируется в форме осуществления наброска. Само это осуществление состоит в реализации набросанных и присвоенных возможностей. Поэтому такая актуализация есть то, что с полной семантической и этимологической строгостью должно называться *осуществленной актуализацией*.

Итак, умная актуализация, строго говоря, будет общей для постигаемого и самого постижения. Мы уже видели это. Поскольку она есть актуализация реального, постигаемого в осуществлении, она конституирует не что иное, как саму сущность рациональной истины. Поэтому рациональная истина, как истина, представляет собой осуществление в реальности того, что было набросано и присвоено самим постижением. В этом — сущностное различие между сообразностью и подтверждением. Осуществление, и только осуществление, есть подтверждение. И поэтому рациональная истина, будучи осуществлением, обладает собственным внутренним характером.

с) *Характер истины как осуществления*. Мы видели, что, будучи встречей, рациональная истина обладает логическим характером в совершенно конкретном смысле, который я уже разъяснил: в смысле актуализации в логосе. В этом аспекте рациональная истина есть логическая истина. Так вот, в качестве осуществления рациональная истина имеет иной характер, неотъемлемый от предыдущего, но отличный от него. В самом деле, рациональная истина как осуществление есть реализация возможностей: актуализация, реализованная потенцией (назовем ее так) вещей — и моей потенцией, потенцией интеллекта. В этом смысле такая реализация представляет собою факт. Но, с другой стороны, когда между простой потенцией и актуализацией посредничает набросок овозможнивающей возможности, тогда реализация есть нечто большее, чем факт: она есть *событие*. Реализация есть одновременно факт и событие; но быть событием формально не тождественно

тому, чтобы быть фактом. Факт — это актуация; событие — это актуализация. Факт — это *актуализация* «потенций»; событие — это реализованная *актуализация* возможностей. Так как реализация возможностей есть то, в чем формально состоит сущность исторического, оказывается, что характер рациональной истины как события есть то, чем формально конституируется сама сущность историчности этой истины.

Итак, рациональная истина, будучи осуществлением, формально исторична, так как осуществление есть реализация возможностей. Рациональная истина обладает характером историчности. Историчность — это внутренний характер рационального постижения, рациональной истины. Но подобно тому как мы должны были уточнить, во избежание грубых ошибок, в чем состоит характер рациональной истины как встречи, точно так же теперь нам нужно уточнить, в чем состоит историчность рациональной истины.

То, что рациональная истина исторична, даже в отдаленной степени не означает, что она принадлежит к истории. Другими словами, это не означает, что рациональная истина имеет историю. Очевидно, она ее имеет, и утверждать это — банальность. Но «быть» историей не значит быть «историчным». Это также не значит, что рациональная истина, помимо того, что она имеет историю, исторически обусловлена. Очевидно, что она обусловлена, как это явствует, например, в самой науке. Не во все эпохи возможны наброски одних и тех же экспериментов, и т. д. Но здесь речь идет не об этом: ни о том, что рациональная истина имеет историю, ни о том, что она исторически обусловлена. Речь идет о том, что рациональная истина формально исторична в самой себе, как истине. Ближайшим образом это означает, что ее историчность составляет внутренний и формальный характер самой рациональной истины как истины.

Но при всем том необходимо еще более уточнить понятия. С одной стороны, следует избегать той мысли, что рациональная истина, как истина, есть истина чего-то исторического. Очевидно, что это радикально ложно, потому что реальное как таковое не имеет оснований быть историчным. Галактика, небесное тело, ма-

тематический объект не являются историческими реальностями, если взять их как реальности. Поэтому, когда реальное исторично, рациональная истина исторична вдвойне: она исторична, потому что в данном случае реальное есть нечто историчное; и она к тому же исторична, потому что является рациональной актуализацией. Только этот второй момент свойствен рациональной истине как истине. Стало быть, историчность рациональной истины не в том, что она есть истина чего-то исторического, но и не в том, что она есть истина, которая, как истина, зависит от самого постижения как моего акта. Она не зависит от него по двум причинам. Во-первых, потому, что постижение не обязательно исторично, а хотя бы оно и было таковым, эта историчность моего акта не принадлежит к самому формальному содержанию рациональной истины. Во-вторых, потому, что историчность постижения не заключается в жизненном единстве умного акта и всех жизненных структур, как бы ни понималось это жизненное единство и его собственная конкретность. Сколько бы мы ни акцентировали этот жизненный аспект историчности умного акта, он, тем не менее, всегда остается внешним по отношению к истине постигаемого как таковой, ибо представляет собой историчность действий постижения как таковых. Все это принадлежит к порядку деятельности, тогда как историчность, о которой мы говорим, имеет формальный характер самой рациональной истины как истины и принадлежит к порядку актуальности. Историчность — это не мысль о том, что актуализированное всегда есть историческая реальность, и не мысль о том, что сам модус умного действия историчен. Историчность рациональной истины, как истины, — в том, что сама актуализация реального в постижении есть *осуществленная* актуализация. Историчность является здесь модусом актуальности. Это не модус деятельности.

Но это еще не все. В свою очередь, эта формальная и внутренняя историчность не сводится всего лишь к динамичному характеру. Конечно, любая истина вердикствования будет, как мы видели, динамизмом сообразности, нацеленным на адекватность. Но рациональная истина — это не только движение от фазы истины как сообразности к другой фазе, но осуществление, достигаемое

в каждой из фаз хода. Умный ход — это набросок овозможняющих возможностей; их актуализация есть осуществленная умная актуальность. Именно в этом формально заключается рациональная истина. Это актуализация возможностей, актуализация «могло бы быть». Историчность рациональной истины состоит, следовательно, не в *протекании* — ни во временном, ни в темпоральном, — а в *модусе конституирования* актуальности реального: в бытии возможностной актуальностью, осуществленной актуальностью. В этом аспекте рациональная истина есть внутренне и формально историчная истина.

Итак: 1) историчность здесь понимается как модус актуализации, а не модус акта или актности; 2) этот модус — осуществление, а не динамичная сообразность. Именно это означают выражения: «историчность есть актуализация», «осуществленная актуальность», «рациональная истина есть осуществленная истина».

В конечном счете, рациональная истина, с одной стороны, имеет характер встречи: это логическая истина. С другой стороны, она имеет характер осуществления: это осуществленная истина, историчная истина. Каково единство этих двух характеристик? Вот последний вопрос, который я намеревался рассмотреть.

3. *Единство рациональной истины.* Это сущностное единство. Чтобы убедиться в этом, мы должны еще раз вспомнить о том, что истина рационального постижения — это истина ищущего постижения. Но это хотя и необходимое, однако не достаточное условие. Мы должны еще подчеркнуть внутренне унитарный характер рациональной истины в этом постижении. Только остановившись на этих двух вопросах, мы проясним единство рациональной истины.

А) *Рациональная истина — истина ищущего постижения.* Как мы видели, рациональная истина логична и исторична. Но это «и» рискует стать жертвой фатальной двусмысленности. В самом деле, можно было бы подумать, что рациональная истина «одновременно» логична и исторична. В таком случае «и» было бы связочным «и». Это не вполне ложно, однако неточно. Ибо рациональная истина не «одновременно» логична и исторична, но *pro indiviso*, то есть «заодно», есть логическая истина и истина историчная. Ло-

гичность и историчность — два аспекта, не только нераздельных, но и соопределяющих единство рациональной истины. Стало быть, «и» означает внутреннее нераздельное единство.

а) Чтобы понять, что это означает, припомним результаты нашего предшествующего анализа. Как истина ищущего постижения, рациональная истина есть *истина в наброске*. А истина наброска — это верификация: она состоит в том, что реальное истинствует, наделяет истиной в набрасывающем постижении. Эта верификация есть встреча и осуществление, но не согласно связочному «и», а радикальным образом в каждом из этих двух моментов. Реальное есть встреченное осуществление и осуществленная встреча. Встреча — это подтверждение, а осуществление — это овозможнивание. Поэтому подтверждение совершается в овозможнивании, а овозможнивание — в подтверждении. Реальное истинствует в овозможнивающем подтверждении и в подтверждающем овозможнивании. В тождестве обеих формулировок заключается единство рациональной истины. Каждый из двух терминов (историчность и логичность) внутренне и формально заключает в себе, *pro indiviso*, другой. Иначе говоря, рациональная истина исторически логична (осуществление) и логически исторична (встреченное). Таково внутреннее и формальное единство рациональной истины. Логическое рациональной истины формально состоит в историческом осуществлении, а историческое рациональной истины формально состоит в логической встрече. Это — радикальное и формальное тождество логического и исторического во всяком рациональном постижении. Такое тождество просвечивает в набрасывающем характере рационального постижения как такового, то есть в ищущем постижении как таковом. Набрасывание — это способ ищущего постижения. Единство логического и исторического в рациональной истине просвечивает, повторяю, в ищущем характере этого постижения. Каждая форма и каждый модус реальности имеют свою собственную рациональную истину. «Рациональное» означает не собственное свойство концептуализации или теории, а просто встреченное реальное как подтверждающее свою внутреннюю возможность.

б) Но в чем позитивно состоит это «просвечивающее» здесь

единство? Мы уже сказали это: в бытии актуальным. Верификация — это модус актуализации, то есть модус истинствования. Единство логического и исторического в рациональном постижении обнаруживается, стало быть, в в моменте актуальности. О какой актуальности идет речь? Об актуальности, истинствовании реального в мыслящей деятельности. Так вот, это и есть само формальное определение разума. Тожество логического и исторического, просвечивающее в наброске, составляет саму сущность разума. Логическое и историческое суть нераздельное «одно», потому что они суть нераздельные моменты того модуса постижения, каковым является разум. То, что внутренне и формально является логико-историческим или историко-логическим, есть сам разум. Итак, разум — это чувствующее постижение, активированное самим реальным. В чувствующем постижении чувствуется полевая реальность в ее различных модусах, а значит, чувствуется полевое реальное в модусе обращенности «к». Это «к» обладает «внутри-полевым» моментом, согласно которому постижение принимает динамичный характер. Но это же «к» обладает и другим, «транс-полевым» моментом: обращенностью всецелого поля реальности «к» реальности как таковой, то есть к миру. Поле — это почувствованный мир. Это не два независимых «к». Мирское «к» есть актуальность полевого реального, но как «про-блема». Мирская реальность есть проблема полевой реальности. Актуальность мира обладает конкретной формой «про-блемы». Про-блема — это не «вопрос», а модус актуализации: это актуальность реального как вброшенного в постижение (от греческого βάλλω — «бросаю»). Такое вбрасывание имеет совершенно определенную структуру: это транс-полевое «к» внутрислоевой реальности. Проблема есть не что иное, как сам модус актуализации реальности мира. Это не проблема самой мирской реальности, а модус, каким эта реальность нам дана, в качестве реальной, в актуальности.

В силу этого постижение принимает характер хода. Эту обращенность «к» я назвал «дать о чем поразмыслить». Поэтому ищущее постижение есть чувствующее постижение в ходе. Другими словами, разум — это модуляция чувствующего постижения; следовательно, он конститутивно есть *чувствующий разум*. Будучи та-

ковым, разум будет ищущим и набрасывающим; поэтому он представляет собой логико-исторический (или историко-логический) разум, ибо является умной актуальностью реальности в форме проблемы. Единство логического и исторического в рациональной истине есть, стало быть, не что иное, как само единство чувствующего разума. Только чувствующий разум постигает мирскую реальность как проблему, ибо реальность как проблема есть не что иное, как реальность, почувствованная в мирском «к». Именно поэтому имеется и должно иметься искание, а следовательно, и набросок. В силу этого рациональное постижение внутренне логично и исторично, в точном и формальном смысле, ибо оно есть постижение чувствующего разума, то есть актуальность мирской реальности как проблема. Повторяю: единство логического и исторического в рациональной истине — и только в ней — представляет собой не что иное, как единство чувствующего разума. И это единство состоит в том, чтобы быть чувствующим постижением, которое активируется реальным. Такое постижение есть мера. Разум — это постижение меры реальности вещей. Именно поэтому чувствующий разум есть измеряющее постижение реальности полевого в мире. Это внутреннее и формальное единство чувствующего постижения, активированного в измеряющем постижении, состоит в постижении в наброске. Следовательно, именно в нем заключается внутреннее и формальное единство логического и исторического аспектов рациональной истины. Рациональная истина исторична и логична, потому что она есть актуальность реального как проблема: такая проблема, которая активирует чувствующее постижение, превращая его в чувствующий разум.

Мы спрашивали себя, какова актуальность реального в рациональном постижении. Так вот, это мыслящая актуальность реального, *актуальность* в чувствующем разуме, то есть — формально — актуальность реального как «про-блема». В этом моменте мыслящей актуальности реального в чувствующем разуме, в актуальности реального как «про-блема», и состоит единство рациональной истины. Тождество логического и исторического состоит в самой актуальности реальности как проблеме. Постигание реального как проблема сущностно и конститутивно представляет

собой ищущий набросок меры реального в мире реальности, а значит, будет логико-историческим.

с) Но следует сделать еще один шаг. Разум — это деятельность чувствующего постижения, активированная самим реальным, которое постигается в этом постижении. Актуальность реального в этой умной деятельности есть, как было сказано, не что иное, как разум. Потому, говорил я, актуальность реального в разуме, то есть актуальность реальности как проблема, представляет собой модуляцию актуальности реального в чувствующем постижении. А поскольку чувствующему постижению свойственно наделять нас впечатлением реальности, оказывается, что актуальность реального в чувствующем разуме — это не что иное, как модуляция впечатления реальности. Что это за модуляция?

В чувствующем постижении первичного схватывания мы формально схватываем реальное, обладаем во впечатлении самим реальным как реальным. Поэтому, будучи активированной в этом постижении самим реальным, почувствованным в обращенности «к», мыслящая деятельность интеллекта, то есть разум, уже пребывает в реальном. Реальное — это не что-то такое, что должно быть достигнуто разумом. Разум уже формально и радикально движется в реальности. Поэтому, повторяю еще раз, разум состоит не в том, чтобы идти к реальности, а в том, чтобы идти от полевой реальности к реальности мирской, к глубине полевой реальности. И эта глубина заключается в реальности-фундаменте. Разум тождественно есть глубинное постижение и фундаментальное постижение. Эта фундаментальная глубина схватывается в форме обращенности «к», свойственной самой реальности, почувствованной в чувствующем постижении. Поэтому чувствующее постижение, как мы уже видели, говоря о рождении разума, наделяет нас во впечатлении реальностью согласно трем модусам. Первичный и радикальный модус есть реальность как чистая инаковость того, что чувствуется как некое «само по себе». Это реальность как *формальность*. Но эта реальность внутренне и формально заключает в себе момент полевой обращенности «к». Благодаря этому реальность является средой, в которой динамично постигается полевое. Это — впечатление реальности не просто как формальности, а как

медиальности. Но обращенность «к» бросает нас в ход к транс-полевому, к мирскому. И в этом новом аспекте реальность будет не только средой постижения, но и фундаментирующей глубиной, которая измеряет простую и чистую реальность реального. Это впечатление реальности не как формальности и не как медиальности, но как *измерения*. Эта модуляция и есть разум. В таком постижении вещи, уже схваченные в качестве реальных, задают нам меру своей реальности. Это сама сущность разума: постигать меру реальности реальных вещей. Реальность, данная во впечатлении реальности, есть формальность, медиальность и измерение. Как я уже сказал, это не три *употребления*, а три *модуса* одного и того же впечатления реальности. Разум представляет собой модуляцию впечатления реальности и поэтому уже радикально движется в реальности, будучи определен ею не только в очевидностном выискивании (это было свойственно только медиальности), но и в том, что я назвал *силой принуждения* реального.

Именно в этом состоит рациональное и формальное единство логического и исторического в рациональной истине: это, повторяю, актуальность реального как «проблема». Это единство есть то, чем образуется чувствующий разум. В самом деле, разум состоит в том, чтобы измерять реальность вещей; в нем реальные вещи задают нам меру своей реальности. Но разум измеряет реальность согласно почувствованным в поле каноническим началам. Будучи взятым в качестве канонического и измеряющего, начало логично; но в самом себе, как таковом, каноническое начало не только постигаемо, но и чувствуемо. Только чувствующий разум формально является измеряющим постижением реального. И поэтому само измерение совершается по способу чувствования в осуществлении того, что встречено тоже по способу чувствования. Почувствованная мера будет поэтому мерой набросанной, а значит, по своему внутреннему характеру, логико-исторической. Разум формально является чувствующим: это чувствующее постижение меры реальности вещей. Именно поэтому его истина имеет логико-исторический характер, является верификацией меры. Чувствующее *facere*, свойственное верификации, превращает *verum* в нечто формально логико-историческое. Вот почему такое

единство есть не что иное, как осадок чувствующего разума. Чувствующий разум — то измеряющая модуляция впечатления реальности. Будучи таковым, он является «заодно» логическим и историческим, ибо является «заодно» ищущим постижением меры реальности во впечатлении реальности. В самом деле, активация чувствующего постижения реальным есть ищущая активация меры реальности вещей. Поэтому истина такого постижения, то есть верификация, формально будет логико-исторической. Чувствующий разум есть измеряющая, то есть логико-историческая модуляция чувствующего постижения.

Каков характер этого рационального постижения как постижения?

В) *Характер рационального постижения.* Как я почти постоянно повторяю, истина есть истинствование реального в постижении. Такое истинствование совершается, как мы видели, в разных формах. Эти разные формы образуют соответствующее количество модусов чувствующего постижения. Каждый из них есть модуляция предыдущего модуса, потому что каждый модус истины есть модуляция впечатления реальности. Когда реальное истинствует в наброске, измеряющем реальное, то есть в чувствующем разуме, тогда мы имеем ту модуляцию впечатления реальности, какой является мера. Модусом истинствования реального в такой модуляции будет верификация. Верификация — это *истина в наброске*, а постижение реального как верификация есть то, чем конституируется разум. Но такое понимание рациональной истины есть понимание с точки зрения постигаемого реального. Так вот, подобно тому, как модус истинствования реального в чувствующем разуме есть модуляция впечатления реальности, так этот модус истинствования реальности модулирует само постижение как постижение. В самом деле, постижение — это чистая актуализация реального; поэтому модуляция актуальности будет *eo ipso* модуляцией чувствующего постижения. Какова эта модуляция постижения как постижения? Вот наш последний вопрос, связанный с этой проблемой.

Итак, постижение реального в наброске, в верификации, есть именно то, чем конституируется *познание*. Познавать означа-

ет постигать, чем нечто является в реальности как момент мира. Это модус постижения меры реальности реальной вещи, постижение того, чем нечто является в реальности как таковой. Познание — это такая модуляция чувствующего постижения, в которой постигается мера реальности почувствованного; это постижение, которое состоит в том, чтобы постигать рационально. Так вот, поскольку рациональная истина внутренне и формально является логико-исторической, оказывается, что любое познание, как таковое, внутренне и формально будет логико-историческим.

Оно будет таковым в строгом смысле, который мы разъяснили, говоря о рациональной истине. Поэтому утверждать, что любое познание есть логико-историческое постижение, даже в отдаленной степени не означает того, что обычно называют *историзмом*. Историзм состоит в том, что познание или его истина понимаются как момент, как истина, более или менее соотношенная с историей как протеканием. Поэтому он состоит в том утверждении, что истина познания соотносится с историческим моментом. Но это неприемлемо, потому что историчность познания — не протекание, а внутренний и формальный характер самого постижения как логически истинного. Мы уже разъяснили это. Познание есть истина в наброске, а значит, оно внутренне и формально является логико-историческим именно потому, что представляет собой *постижение, осуществленное во встрече*. Отсюда следует, что хотя это и верно, что познание «имеет» историю, однако оно имеет ее лишь потому, что формально «есть» истина в осуществлении. Поэтому единство логического и исторического в рациональном постижении есть то, чем формально конституируется познание.

а) Это побуждает нас подробнее сказать о самой идее познания. До сих пор мы имели три идеи познания, и все три я употреблял без различения. Но в завершение следует рассмотреть радикальное единство этих трех идей. Мы говорили о том, что познание есть ищущее глубинное постижение, что оно есть постижение фундамента, и что оно есть постижение в разуме. Так вот, эти три идеи тождественны; каждая из них лишь эксплицирует предыдущую. Познание есть ищущее глубинное постижение: это означает, что, будучи актуализированным самим реальным, схватывание

в чувствующем постижении идет от полевого реального к реальному мирскому. Именно в этом состоит глубина: она есть мирская глубина почувствованной реальности. Такая глубина формально представляет собой реальность, ибо мир есть просто реальность. Но это не что-то такое, что «наличествует»; фундаментирование — это модус наличествования. Реальность, как мирская реальность, есть «реальность-фундамент». Глубина — это не что иное, как фундирующая реальность. Познание как глубинное постижение — это фундаментальное постижение. Поэтому сказать, что познание представляет собой фундаментальное постижение, означает не что иное, как эксплицировать формулировку, согласно которой познание — это глубинное постижение. Глубинность — это фундаментальность. Но что такое эта фундаментальность? Она заключается в почувствованном реальном как моменте мира, как моменте реальности как таковой. И тогда реальность-фундамент будет не чем иным, как мерой реальности реального. Эта мера и будет тем, что я назвал разумом. Поэтому познание — это постижение в разуме, в мере; это — просто эксплицирование характера фундамента, а значит, и глубины. Все три формулировки, стало быть, представляют собой три выражения одного и того же фундаментального тождества. В самом деле, каждая из них эксплицирует предыдущую. Поэтому мы всегда можем использовать третью формулировку как итог первых двух: познание — это *постижение в разуме*. Тождество этих трех формулировок и есть познание, ищущее постижение.

б) Я говорю: постижение «в» разуме, а не постижение «посредством» разума. Ибо разум — это не что иное, как модус постижения, то есть модус чистой актуализации реального в чувствующем постижении. Разум — это не что-то добавленное к постижению (что выражал бы предлог «с»), а модуляция постижения (именно то, что выражает предлог «в»). Отсюда следует, что сущность познания заключается в модуляции истинствования реального. Стало быть, познание — это не суждение и не система суждений, а — формально — модус актуальности реального в постижении. Идея познания должна мыслиться как модус истинствования, модус актуальности того модуса актуальности реального, каковым

является «про-блема». Повторяю: проблема — это не интеллектуальный вопрос, а модус актуальности реального. Только потому, что реальность актуализирована как проблема, — только поэтому могут и должны иметься вопросы. Было бы грубой ошибкой мыслить разум на манер логоса, и особенно предикативного логоса. Это было бы логизацией познания. Напротив, сам логос (во всех его формах, включая предикативную форму) есть не что иное, как модус умной актуальности реального. Поэтому познание должно мыслиться как модус истинствования — истинствования реального в актуальности «про-блемы», а не как суждение или система суждений. Именно в этом заключалась грубая ошибка всей ново-европейской философии, и в первую очередь Канта.

с) Итак, познание есть модус актуальности реального, модус истинствования. Поэтому оно представляет собой, как было сказано, модуляцию чувствующего постижения. Отсюда следует, что всем, что познание включает в себе от постижения, а значит, и от истины, оно обязано тому факту, что является модуляцией предварительного постижения, то есть, в конечном счете, тем, что является модуляцией первичного схватывания реальности. Именно от него оно получает, как истина, всю свою способность и всю свою действенность. Первичное схватывание реальности — это не рудиментарное познание; наоборот, познание представляет собой суррогат первичного схватывания. Познание рождается из недостаточного постижения и завершается в позднейшем постижении. Итак, с точки зрения содержания познаваемого, содержание познания может иногда, хотя и не всегда, быть более богатым, чем первичное постижение, более богатым, чем первичное схватывание. Но вся действенность познания, все то, что делает познание познанием, есть лишь момент реальности познаваемого. Таким образом, этот момент не производится познанием, но дан ему в первичном схватывании и через первичное схватывание, посредством первичного чувствующего постижения. Тогда оказывается, что познание не только фундировано в постижении, но и подчинено ему. Стало быть, познание является, как я только что сказал, чистым *суррогатом* постижения в первичном схватывании. Первичное постижение, полное первичное схватывание никогда

не оставило бы места познанию и не нуждалось бы ни в каком познании. Познание как модус постижения, то есть чистой актуальности реального, по своей сущности ниже первичного постижения, первичного схватывания реального. Познание, говорил я, есть модуляция постижения, а постижение, как я только что повторил, есть чистая актуальность реальности. Следовательно, познание — это проблемная модуляция актуальности реального. И эта модулированная таким образом актуальность унитарно, внутренне и формально представляет собой логико-историчную актуальность. Отсюда следует, что познание не только не является высшей формой постижения, но и (будучи рациональной актуальностью реального, имеющей логико-историчную природу) есть постижение, стоящее ниже первичного постижения в первичном схватывании.

Познание, повторяю, есть суррогат первичного схватывания, и этот его суррогатный характер состоит, в формальном и строгом смысле, в том, что оно представляет собой логико-историчную актуализацию реальности, актуализированной в качестве проблемы.

* * *

Таков внутренний характер рациональной истины. Рациональная истина — это внутренняя и формальная мыслящая актуальность реального как проблема. Стало быть, это истина логико-историчного характера. Такая актуализация есть разум. Разум состоит в постижении чувствующей меры реальности реальных вещей. Этот модус постижения и есть то, чем образуется познание. Именно поэтому рациональная истина есть логико-историчная истина. Будучи таковой, она представляет собой суррогатную модуляцию постижения. Отсюда — единство истины. Первичную форму истины образует реальная истина. Когда она растягивается в поле, реальность пребывает актуализированной двойственно. Такая двойственная актуальность есть актуализация в форме достоверности и вердикствования. Достоверность и вердикствование суть сама реальная истина, актуализированная в поле, то есть растяну-

тая. Наконец, поскольку двойственность также имеет транс-полевой характер, сама реальная истина оказывается актуализированной в форме верификации. Каждая форма истины формально включает в себя предшествующие формы, а значит, формально всегда включает в себя реальную истину.

Постижение начинается с первичного схватывания и, будучи фундированным в нем, активируется в познающем разуме. Рациональная истина постижения формально состоит в обращенности к тому первичному схватыванию, из которого, в конечном счете, оно никогда и не выходило. Разум есть чувствующий разум, модуляция конститутивно чувствующего постижения. Из него он рождается, в нем движется и в нем завершается.

В той же ситуации находится, как мы видели, и логос, потому что он тоже является чувствующим. Это уже показывает, что как ищущий разум, так и полевое логосное постижение, и первичное схватывание реальности, несмотря на свои внутренние сущностные различия, образуют, тем не менее, некое глубинное единство — единство чувствующего постижения. Таким образом, анализ модализации постижения высвечивает перед нами глубокое единство этого постижения. Оно было нашим исходным пунктом; поэтому в конце нашего анализа будет правильным вернуться к единству постижения как общему итогу всего исследования.

Общее заключение: единство постижения

На протяжении этого исследования мы рассмотрели, что такое чувствующее постижение и что такое его модализации: первичное схватывание реальной вещи, постижение реальной вещи среди других вещей поля (полевое постижение, логос) и постижение каждой реальной вещи, уже схваченной в поле, но теперь актуализированной как момент реальности мира (разум). В первой модальной форме реальная вещь актуализируется для нас как реальная в самой себе, как таковой; во второй модальности мы движемся к актуализации в логосе того, чем уже реальная вещь является в реальности; в третьей модализации то, чем реальная вещь является в реальности, актуализируется для нас как момент мира: мы постигаем меру реальности этой вещи, поскольку она реальна. Реальность в себе самой, как таковой; то, что есть в реальности, и мера реальности: вот три модуса чувствующего постижения всякой вещи.

В этих трех модусах каждый из двух последних опирается на предыдущий и формально включает его в себя, не отождествляясь с ним. Это означает, что постижение обладает особым единством. Прежде всего, это единство имеет «особый» характер; тогда мы должны сказать, в чем формально состоит это единство. Но этого недостаточно, ибо это единство сообщает самому постижению, если можно так выразиться, качество унитарности. Мы имеем не

постижение, с одной стороны, и его различные модальности, с другой, но в каждом случае имеем целостное постижение, потому что его различные модальности диктуются самим реальным, исходя из его первичного схватывания. Что означает это единство? Итак, мы должны рассмотреть два вопроса: единство постижения как проблему и внутреннюю структуру этого единства постижения. Они и будут темами двух глав, образующих это ОБЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Глава седьмая **Проблема единства постижения**

Следует точно определить, что такое единство постижения само по себе.

Это не *единство стратификации*. Первичное схватывание, логос и разум — не три уровня постижения, даже если добавить, что каждый уровень опирается на предыдущий. Речь идет не о том, что мы схватываем нечто как реальное и поднимаемся на новый этаж — на этаж того, чем почувствованные вещи являются в реальности, а в конечном счете — на этаж простой и чистой мирской реальности. Первичное схватывание, полевое постижение и рациональное постижение — не три этажа или три уровня, образующих нечто вроде геологии постижения. Такое представление питается той идеей, что каждое из постижений, то есть первичное схватывание, полевое постижение и постижение рациональное, обладает своим собственным и замкнутым единством, независимо от единства двух других модусов постижения. Отсюда следовало бы, что постижение движется на каждом уровне, не имея ничего общего с двумя другими. Самое большее, что можно было бы сказать, — это что каждый уровень опирается на предыдущий таким образом, который, в конечном счете, является внешним: каждый уровень имеет свою собственную эксклюзивную структуру. Строго говоря, речь шла бы о трех единствах; единство постижения было бы чисто присоединительным. Но это ложно. Каждый из этих так

называемых уровней не только предполагает предыдущий в качестве опоры, но и внутренне включает его в себя. Первичное схватывание формально присутствует в логосе и включается в него, и оба эти постижения формально присутствуют в разуме и включаются в него. Это не три единства, а одно-единственное. Дело в том, что речь идет не о трех *уровнях*, а о трех *модальностях* единственного постижения. Это три модуса, а не три уровня. Разумеется, каждый модус имеет собственную и нередуцируемую структуру: было бы неверным приписывать первичному схватыванию структуру логоса или разума. Но, будучи модальностями одной и той же постигательной функции, они сообщают этому единству определенную структуру. Какую?

Можно было бы подумать, что, будучи тремя разными модальностями, они по меньшей мере представляют собой последовательные модальности. Речь бы шла о трех *последовательных модусах* постижения. Как модусы, они были бы модусами чего-то вроде подлежащего субъекта, то есть постижения. Сначала мы схватывали бы нечто как реальное; затем, сохраняя это схватывание, постигали бы то, чем это реальное является в реальности; и наконец, сохраняя реальное и то, чем оно является в реальности, мы постигали бы его как момент мира. Но это неверно, ибо полевое постижение не наступает *после* первичного схватывания, а *определяется* им. И такое определение имеет два аспекта. С одной стороны, это момент, согласно которому первичным схватыванием детерминируется логос. Но первичное схватывание не только *предшествует* логосу, но и *начинательно* — хотя и только начинательно — является логосом. Речь идет не о чистом предшествовании, а о начинательности. Но есть и другой аспект. Детерминированное, то есть логос, содержит тогда само первичное схватывание в себе самом как в чем-то, в чем оно *развертывается*. Стало быть, здесь имеется не только предшествование, но и начинательность, и развертывание. То же самое нужно сказать о разуме: логос, а значит, и первичное схватывание определяют рациональное постижение, которое оказывается тогда начинательно детерминированным этими двумя постижениями как их развертывание. Модусы не просто последовательны, но и обладают более радикальным единством.

Наконец, можно было бы подумать, что три связанных таким образом модуса образуют, по крайней мере, *линейное* единство. Другими словами, речь идет о траектории того, что мы смутно назвали бы постижением. Разумеется, нельзя отрицать, что имеется траектория постижения. Но то, что имеется траектория, и то, что эта траектория образует формальную сущность трех модусов постижения — разные вещи. Каждый модус не только развертывает предыдущий и начинательно является последующим, но и *формально* включает в себя последующий. Этот формальный характер я до сих пор неустанно подчеркивал, но не делая на нем упора. Теперь, напротив, наступило время остановиться на нем. Ибо если это так, то ясно, что в силу такого включения предшествующий модус оказывается некоторым образом определенным со стороны последующего. Каждый модус имеет собственную внутреннюю структуру, но в силу того факта, что он формально включен в последующий модус, он затрагивается этим модусом. Стало быть, речь идет не о траектории, а о возрастании, о *созревании*. Есть траектория постижения, но она опирается на нечто более тонкое: на созревание. Траектория — это всего лишь производный и вторичный аспект созревания. Единство всех трех моментов есть единство созревания.

Таково структурное единство. Созревание обогащает — но потому, что есть необходимость в созревании. Для чего? Для того, чтобы быть вполне тем, чем нечто уже является. Такая нужда в созревании выражает, стало быть, недостаточность. Недостаточность чего? Конечно, не просто реальности. Реальность, несомненно, имеется уже с первичного схватывания, с первичного модуса. Но схваченное таким образом реальное недостаточно вдвойне: оно не актуализирует для нас ни того, чем вещь является в реальности, ни того, чем она является в реальности как таковой. Без первичного схватывания вообще не было бы постижения. Каждый модус получает свою сущностную действенность от первичного схватывания. Логос и разум лишь восполняют недостаточность первичного схватывания, но благодаря этому, и только благодаря этому, они движутся в реальности. Модальное созревание — не формальный конститутивный момент постижения, а его

необходимое возрастание, определяемое формальной структурой первичного модуса — модуса первичного схватывания, присущего чувствующему интеллекту. Чувствующее постижение в модусе первичного схватывания постигает во впечатлении реальность как формальность вещи, взятой в самой себе, как таковой. Это впечатление обладает различными моментами. В моменте обращенности «к» оно актуализирует ответственность каждой реальной вещи другим соответственным вещам и мирской реальности. Такая ответственность является сущностным конститутивным моментом впечатления реальности. Поэтому, хотя она и не является формальным конститутивным моментом постижения, она, тем не менее, есть нечто структурно детерминирующее два прочих модуса. Стало быть, эта структура есть нечто, что обогащает впечатление реальности, но обогащает его не как реальность, а в его соответственном термине. Но тогда не совершается никакого выхода из впечатления реальности, а совершается лишь его обогащение в качестве логоса и разума. Логос и разум суть возрастающее восполнение впечатления формальности реальности, неотъемлемо присутствующего в качестве источника. Это — радикальное единство трех модусов постижения. Но этого недостаточно. Ибо в чем состоит формальное единство этого впечатления реальности в его модальных определениях, в его созревании? Вот тот вопрос, который мы должны рассмотреть в завершение всего исследования.

Глава восьмая

Формальная структура единства чувствующего постижения

Чувствующее постижение формально представляет собой чистую актуализацию реального согласно тому, чем оно является «само по себе». Эта формальная структура определяет реализацию того, чем реальная вещь является в реальности, и того, что она есть в самой реальности. Эти две модальные актуализации модализируют

формальный момент постижения. В такой модализации оказывается модализированным акт постижения, а также оказываются модализированными само постижение и то умное состояние, в котором мы пребываем. Каков характер модализирующего акта? Каков характер самого модализированного постижения? Каково умное состояние в котором мы модализированно пребываем? Итак, мы должны представить следующие три сущностно важных вопроса:

- § 1. Единство *акта* постижения.
- § 2. Единство самого *постижения*.
- § 3. *Состояние*, в котором мы умно пребываем.

§ 1. Модальное единство акта

Формальная структура постижения, как я вновь монотонно повторяю, состоит в чистой актуализации вещи, как реальной, в чувствующем постижении. Но далее эта самая вещь дает место двум постижениям: постижению того, чем схваченное является в реальности, и постижению того, что оно в реальности есть в самой реальности. Это логос и разум. Чтобы не утяжелять фразу без нужды, я буду обозначать оба позднейших постижения одним выражением: постижение того, что вещь «реально» есть. «Реально» охватывает здесь как «в реальности», так и «в самой реальности». Так что речь идет об этих двух постижениях как одном-единственном, в его отличии от первичного схватывания. Эти два постижения, первичное схватывание реальности и постижение того, что реально есть, обладают тем единством, что представляют собой актуализацию одной и той же реальной вещи. Это не просто две актуализации, но вторая представляет собой ре-актуализацию первой. И это имеет решающее значение. Актуализация определяет ре-актуализацию, а она, в свою очередь, ре-актуализирует и определяет первую актуализацию. Тогда, с одной стороны, первичное постижение реального будет детерминировать ре-актуализацию; а с другой стороны, эта ре-актуализация некоторым образом будет определять первичную актуализацию. Такова сама

сущность «ре». Именно в «ре» выражается формальная структура единства обоих постижений. Что это за структура?

Разумеется, речь идет не о дополнении репрезентации реальной вещи, потому что постигать означает не репрезентировать, а ре-актуализировать. Постигать всегда означает предъявлять, то есть иметь предъявленным постигаемое. Другими словами, постигаемое должно быть предъявлено. Постигать означает делать нечто «пребывающим предъявленным» как «пребывающим». Поэтому второе постижение, будучи ре-актуализацией, детерминирует другой модус предъявленности. Предъявленности чего? Той же самой реальной вещи. Это ре-актуализация. Ре-актуализация каким способом? В любой ре-актуализации мы возвращаемся от второй актуализации к первой. В этом возвращении и заключается единство «ре». Как это возможно?

Реактуализация есть «возвращение». Иначе говоря, имея второе постижение, мы возвращаемся к первому постижению от этого второго. Имея фотон, мы возвращаемся к зеленому цвету. И в этом возвращении второе постижение включает в себе первое. Мы постигаем зеленый цвет исходя из фотона, возвращаясь к этому реальному зеленому цвету от того, что он реально есть. Следовательно, первое постижение пребывает как бы закапсулированным, или замкнутым во втором. Схватывание зеленого *объемлет* фотоном. Обнимать (*comprender*) означает не просто схватывать, но обнимать. Здесь обнимание имеет этимологический смысл *comprehendere*. Обнимание есть то, что конституирует модус предъявленности реальной вещи заново. Это, если можно так выразиться, периферическое очерчивание первичного схватывания реального. В таком схватывании реальной вещи в ней пребывает встроенным то, что она реально есть: фотон пребывает встроенным в зеленый цвет. И это встраивание имеет совершенно определенное название: *обнимание* как *понимание*. Мы понимаем, а не просто схватываем реальный зеленый цвет. Здесь слово «*comprensión*» имеет не этимологический смысл, а смысл, обычный для нашего современного языка: понимать нечто. «По-нимание» реальной вещи исходя из постижения того, что реально есть, заставляет нас понять то, чем является данная реальная вещь. То

«ре», которое фигурирует в реактуализации, и его принадлежность к реальному, уже актуализированному в первичном схватывании, есть «понимание». Стало быть, унитарный акт такого постижения будет пониманием.

Что такое, говоря конкретнее, это понимание? Нужно определить его с некоторой строгостью.

Для этого нужно помыслить «понимание» в сопоставлении с другими употреблениями этого слова. Разумеется, это не то, что средневековая философия называла *понимательной наукой*: не постижение всего умопостижаемого в некоторой умопостижаемой вещи. Ибо то, что мы обычно называем пониманием, не есть такое тотальное понимание. Речь идет лишь о модусе, свойственном тому постижению, согласно которому нечто *реально* есть.

Речь также не идет о логическом моменте так называемой *компрегенсии* мет, в отличие от *экстенсии* их возможных субъектов.

«Понимать» не означает здесь и того, что в философии Дильтея называлось *Verstehen*, пониманием переживания, в отличие от *объяснения* его и его содержания. У Дильтея понимание относится к переживанию и к тому, что в нем переживается. С точки зрения Дильтея, переживания, как их ни объяснять, не становятся от этого понятными. Они становятся таковыми, только когда мы истолкуем их смысл. Для Дильтея понимать означает *толковать смысл*; и наоборот, смысл есть истолкованное переживание. Закон тяготения не дает нам возможности понять падение человека, повлекшее за собой его смерть: было ли оно самоубийством, несчастным случаем, убийством, и т. д. Вещи объясняются, а переживания понимаются, интерпретируются.

Но этого недостаточно.

Понимание — не интерпретация; интерпретация — лишь один из модусов понимания. Кроме того, она, как модус понимания, охватывает не все реальные вещи, а только некоторые: переживания, о которых говорит Дильтей. Так вот, даже когда мы говорим о переживаниях, понимать их не означает интерпретировать их смысл. В идее переживания заключена возможная двусмысленность. Переживание — это реальность. И то, что понимается, есть не смысл этой реальности, а реальность этого смысла.

Смысл — лишь момент реальности переживания. То, что понимается, есть не переживание реальности, а реальность переживания. Смысл — только момент реальности переживания. То, что понимается, повторяю, есть не переживание, а реальность переживания как таковая. Это, если угодно, переживательная реальность: тот факт, что эта реальность имеет и должна иметь смысл. Тогда исчезает последнее различие между объяснением и пониманием. Проблема понимания, как таковая, остается незатронутой одной лишь интерпретацией. К тому же понимаются не только переживания, то есть переживательные реальности, но все реальности. Любая реальность, постигнутая в первичном схватывании, может и, в принципе, должна быть постигнута заново в понимании.

Такое приписывание понимания, *Verstehen*, смыслу может иметь и разные другие свойства, как это, похоже, имеет место у Хайдеггера. Я говорю: «похоже, имеет место», потому что в отношении Хайдеггера вопрос неясен. С одной стороны, *Verstehen* для Хайдеггера — это интерпретация. Со всеми, какими угодно, вариациями это та же самая идея, которая обнаруживается у Дильтея и — в то же время — у Риккерта. Но, с другой стороны, в иных случаях слово *Verstehen* употребляется у Хайдеггера как простой перевод *intelligere*. Так оно использовано в начале его большой книги. Но это неприемлемо. *Intellectus* — не понимание, а постижение. Если отвлечься от всех проблем истории и перевода, понимание не является синонимом постижения; понимание — лишь один из модусов постижения. Есть миллионы вещей, которые я схватываю в постижении, то есть схватываю как реальные, но не понимаю. Это — непонимательное постижение.

Итак, понимание не есть ни понимательная наука, ни понятыйная компрегенсия, ни интерпретация смысла. Это особый модус постижения. И тогда мы должны спросить себя, что такое понимание.

Мы уже сказали это: в понимании мы обращаемся от схватывания вещи, уже схваченной как реальная, к свету того, что, как мы ухватили, она реально есть. Итак, имеются три умных актуализации одной и той же реальности. Во-первых, умная актуализация вещи как реальной: первичное схватывание реальности.

Во-вторых, умная актуализация того, чем реальная вещь является в реальности, то есть модальное постижение в логосе и в разуме. Наконец, умная актуализация той же самой реальной вещи (которая уже была схвачена в первичном схватывании), но вместе с модально встроенным в нее тем, что в постижении (в логосе и в разуме) актуализировалось в ней от того, что она реально есть. Эта третья актуализация и будет пониманием. Понимать означает схватывать реальное, исходя из того, что оно реально есть. Это означает постигать, каким образом структура вещи определяется из того, что она реально есть. Это не что иное, как унитарный и модальный акт постижения.

Поэтому вопрос в том, чтобы сказать, каков формальный объект понимания. Этот вопрос распадается на два других: что представляет собой встраиваемое постижением, и в чем состоит само встраивание.

1. Что именно в понимании встраивается в первичное схватывание реального? Будучи схваченной в первичном схватывании, реальная вещь, как реальная, пребывает умно актуализированной в формальности реальности, как в ее индивидуальном моменте, так и в моментах полевого и мирского. Индивидуальный момент является радикальной детерминантой полевого и мирского моментов: без индивидуальных реальных вещей не было бы ни поля реальности, ни мира. Но, в свою очередь, полевое и мирское, будучи однажды детерминированными, детерминируют индивидуальное. В силу этого индивидуальный, полевой и мирской моменты образуют не присоединительное, а *структурное единство* детерминации. Чтобы постигнуть это единство, можно пойти двумя разными путями. Я могу пойти путем, согласно которому индивидуальное определяет полевое и мирское. Однако индивидуальное не аннулируется, а оказывается поглощенным полевым и мирскими моментами, как их детерминанта. Таким постижением индивидуального как детерминанты поля и мира образуется, как мы видели, постижение того, чем в реальности является индивидуальное реальное. Постигать то, чем нечто реально является, означает постигать то, чем является индивидуальное реальное в поле реальности и мире. Но это — не единственный возможный

путь постижения. Я могу также постигать индивидуальное как определенное, в свою очередь, тем полевым и мирским моментами, которые сами были уже ранее определены индивидуальным. Тогда структурное единство принимает иной умный характер. При постижении того, чем индивидуальное является в реальности, структурное единство постигается в реальном, но лишь «материально»: мы постигли, в чем состоит реальное как *структурированное*. Постигая же индивидуальное не только как определяющее, но как определяемое и определяемое, мы постигаем не только структурированное, но и само *структурирование* реального: постигаем структурное единство, рассматриваемое «формально». Реально определяемое есть реальная структура вещи. Тогда мы видим радикальное единство «реально» и «реального»: это формальное структурное единство реального и «реально». Мы видим реальную вещь, исходя из того, что реально есть. Так вот, такое постижение есть не что иное, как понимание. Формальный термин понимания — не структурированное, а само структурирование. Это структура как формальное (а не только материальное) воплощение «в». Структурирование — это *ex*, детерминированное «в». Понимать означает постигать само структурирование реального согласно тому, что вещь реально есть. Естественно, граница между постижением того, чем нечто является реально, и пониманием того, что есть это нечто, во многих случаях почти исчезает. Поэтому порой так трудно различить два эти модуса постижения. Тем не менее, эти два модуса различны. Их различие — это не только *фактическое* различие в моем постижении, но и различие, *конститутивное* для человеческого постижения. Чтобы увидеть это, возьмем самый пустой пример, который именно поэтому с полной ясностью предъясвляет нам конститутивный характер различия, о котором идет речь: постижение того, что вот эта бумага — зеленая. Я постигаю в первичном схватывании эту бумагу со всеми ее метами, включая мету зеленого. Но если я утверждаю, что «эта бумага — зеленая», я не только постигаю бумагу с этой метой, но и постигаю эту бумагу «среди» других цветов, из которых лишь один реализован в этой зеленой бумаге. Такое утверждение будет поэтому постижением того, чем эта бумага, с точки зрения цвета,

является в реальности. Но я могу также рассматривать эту бумагу, говоря, например, что «то, чем реально является зеленый цвет, есть цвет этой бумаги». Это означает поворот во фразе — не к чистой реализации зеленого в этой бумаге, а к самому структурированию, согласно которому эта бумага зелена. Это означает нечто большее, чем постижение того, что, с точки зрения цвета, представляет собой эта бумага: это означает понимание зеленого цвета этой бумаги. Любое утверждение есть постижение реализации, и когда я постигаю эту реализацию как структурирование, тогда структурное единство формально будет постигаемым: именно это и есть понимание. Тривиальность примера показывает, что различие между этими модусами постижения — не просто факт, но что оно происходит из самого характера постижения, а именно, из его двух моментов — «реального» и «реально». Эта тривиальность показывает также, что различие между постижением того, чем нечто является реально, и пониманием того, что́ есть это реальное, может почти исчезать. Я тотчас вернусь к этому пункту. Вот почему на это различие почти не обращали внимания. Но оно лишь «почти» исчезает, и в этом выражается то обстоятельство, что, тем не менее, это реальное различие.

В конечном счете, формальный термин понимания — это структурирование. Понимать означает постигать структурирование реального как реального, постигать в реальном, как его внутренний момент, ту манеру, какой то, что реально есть, определяет структурные меты вещи. Структурирование — это внутренняя детерминация. Структурное единство понятого будет поэтому формальным единством «реального» и «реально». Постигание этого формального единства есть то, что встраивается в реальное, исходя из постижения того, чем эта бумага является в реальности. Понимать означает «видеть», каким образом то, чем нечто реально является, детерминирует или детерминировало структуру этой самой реальной вещи. Но в чем состоит само это встраивание? Это второй вопрос.

2. В чем состоит само встраивание? Встраивание — это, конечно, не «присоединение», поскольку то, чем реальное является реально, умно определено самим реальным. Поэтому речь идет

не о присоединении к реальному чего-то извне. Это и не просто «приложение». Речь идет не о том, чтобы постигнуть то, чем нечто является реально, и затем приложить это постижение к конкретному реальному, которое имеется в моем постижении. Это не приложение, а внутреннее определение мет согласно тому, что они реально суть. Чтобы это постигнуть, я должен постигнуть в вещи, каким образом ее меты, если можно так выразиться, *проистекают* из того, что реально представляет собою вещь. Это именно то, что я назвал структурированием. Структурирование состоит не просто в том, чтобы обладать структурой, но и в том, чтобы постигать эту внутренне обладаемую структуру как модус реальности. Именно в этом заключается вопрос. Очевидно, что постижение структурирования реального проистекает из постижения этого реального. А поскольку постижение — это актуализация, оказывается, что то, из чего оно проистекает, и то, в чем постигается структурирование, есть не что иное, как эта актуализация. Стало быть, *встраивать* [*incorporar*] означает, в первую очередь, формировать тело [*сuero*], некоторым образом конституировать телесность актуализации реального. Но этого недостаточно. Ибо, во вторую очередь, то, что придает тело этой актуализации, есть не что иное, как структурирование. И чтобы его постигнуть, мы должны были идти к полевому и мирскому моментам реального, некоторым образом дистанцируясь от его сугубо индивидуально-го момента. Именно в таком дистанцировании постигается то, что реально представляет собой реальное. Теперь я возвращаюсь от этого дистанцирования к индивидуальному. В таком возврате я постигаю то, чем вещь была в своем структурировании, то есть постигаю, каким образом то, чем она реально была, образует само структурирование реального. Но тогда очевидно, что то, в чем формально состоит сам возврат, есть не просто «возвращение» к реальному, а умное обретение заново, исходя из того, чем реально является вещь, ее структуры и ее мет. Именно в этом заключается телесность актуализации: в обретении заново полноты реального. Такая полнота состоит именно в структурировании. Поэтому *встраивание* не есть ни присоединение, ни приложение, но *обретение заново*. В дистанцировании от реального я постигал его

структуру; в возвращении я вновь обрел то, что пребывало дистанцированным: структурирование. Понять некоторую вещь означает вновь обрести, исходя из того, что она реально есть, ее меты и ее структурирование. Это означает постигнуть, каким образом фотон детерминирует вот эти меты зеленого.

Именно в этом состоит понимание. Его формальным объектом служит структурирование, а модусом актуализации структурирования — обретение заново. Тем самым мы постигаем нечто большее, нежели прежде. Вернее, это в стогом смысле не «большее», а скорее «лучшее». Это лучшая актуализация. Именно этого недоставало первичному схватыванию реальности: понимания. Если мы назвали первичное схватывание, хотя и (как мы видели) весьма несовершенным образом, интуицией, то следует сказать, что интуиция, как таковая, — не понимание. Бергсон всегда считал, что интуиция — это понимание. На мой взгляд, то была одна из его грубых методологических ошибок. Интуиция есть нечто, что должно быть обретено вновь, чтобы имелось постижение. Понятие — не интуиция, а новое обретение схваченного в интуиции, исходя из того, что оно реально есть. Поэтому богатство интуиции, этот ее неоспоримый момент, не отменяет присущей ее бедности понимания.

Постижение есть схватывание реального, и поэтому любая интуиция, включая интуицию понимания, есть созревание первичного схватывания. Созревающее в этом созревании есть, в конечном счете, понимание. Поэтому полное постижение — это *понимательное схватывание*.

Такова унитарная структура модального постижения, взятого в качестве акта: это актуализация, которая исходит из «впечатления реальности», идет *через* постижение того, что «реально» есть, и приходит к обретению заново того реального, исходя из которого оно реально есть.

Такое понимание — не просто факт: это *необходимость*. Необходимость потому, что реальное всегда постигается в чувствующем интеллекте. Для человека понимать означает понимать чувствующе, то есть понимать во впечатлении. Именно это высвечивается

в некоторых характеристиках понимания. Скажем два слова об этих характеристиках.

1. Понимание внутренне и конститутивно *ограничено*. Как я уже сказал, понимание — это не понимающая наука обо всем умопостигаемом, как считалось в средневековой философии. Мы понимаем только что-то о чем-то. И происходит это в нескольких смыслах.

Понимание ограничено, поскольку может протекать в *разных направлениях*: ведь то, чем нечто реально является, тоже различно по своей направленности. Не одно и то же — понимать нечто как интериорность, или как манифестацию, или как актуацию чего-либо другого, и т. д. То, что есть понимание в одном направлении, может не быть им и, как правило, в самом деле не бывает в другом направлении. Даже будучи ограниченным одним направлением, понимание обладает разными степенями. Понимать можно больше или меньше, лучше или хуже. Стало быть, ограниченность имеется не только со стороны направления, но и со стороны *амплитуды*.

2. Кроме того, есть различия со стороны *уровня*, на котором осуществляется понимание. Не одно и то же — понимать некую реальную вещь, например, собаку, на биохимическом уровне, на филогенетическом уровне или на других уровнях. Не одно и то же — понимать человека филогенетически или социально, и т. д.

3. Но прежде всего нужно самым решительным образом подчеркнуть, что есть разные типы понимания. Один из них — причинное объяснение, или объяснение согласно законам. Вопреки Дильтею, следует утверждать, что само объяснение есть модус понимания. Другой модус — интерпретация, которая не ограничивается смыслом, но затрагивает саму реальность переживаний, и т. д. Однако самое важное состоит в том, что есть разные типы понимания, отличные от причинного объяснения и от интерпретации. На мой взгляд, сущностно важно ввести такой тип понимания, который можно было бы назвать личностной причинностью. Классическая идея причинности (четыре причины) по своей сути сформулирована применительно к природным вещам: это природная причинность. Но природа — лишь один из модусов ре-

альности; кроме нее, существуют личностные реальности. Необходима метафизическая концептуализация личностной причинности. Причинность среди личностей, как личностей, не может ограничиться четырьмя классическими причинами. И тем не менее, это строгая причинность. На мой взгляд, причинность — это функциональность реального как такового. Личностная функциональность не тождественна «почувствованному». Личности функционально связаны между собой как личностные реальности, и эта их связанность заключается не в «почувствованном». Я не могу сейчас углубляться в эту сложную проблему причинности. Достаточно было кратко сформулировать ее, чтобы увидеть, что понимание может принимать разные виды.

Все эти различия в ограничении, уровне, типе, и т. д. — не просто фактические различия, но различия радикально конститутивные: они коренятся в формально чувствуемом характере нашего постижения. Необходимость понимать реальное детерминирована чувствующим постижением. Понимать — это всегда и непременно вновь обретать в постижении реальной вещи ее структурирование как почувствованную реальность.

Таково единство модального постижения, взятого в качестве акта: это акт понимания. Рассмотрев единство этого акта как модального акта, мы должны теперь задать себе следующий вопрос: что такое само модализированное постижение как функция постижения; что такое само модально конституированное постижение.

§ 2. Модальное единство постижения

Это проблема, которая затрагивает не акт постижения, а само постижение как таковое. Если угодно употребить расхожее слово, я бы сказал, что речь идет о модальном единстве самой способности постижения. *Понимание* есть собственный акт этого модализированного интеллекта. Так вот, модализированный таким образом интеллект представляет собою то, что следует назвать *рассудком*. Собственный акт рассудка есть не что иное, как понимание, то есть разумение того, чем нечто является в реальности. На мой взгляд, интеллект и рассудок — не одно и то же. Я называю интеллектом

способность схватывать нечто как реальное. Мы постигаем тысячи вещей, то есть схватываем их как реальные, не понимая, что они реально суть. Разумение — это постижение чего-либо таким, каково оно реально есть. В испанском языке и в других языках (не во всех) мы имеем два слова: «интеллект» и «рассудок». Напротив, в латинском языке существовало лишь одно слово, *intellectus*, которым обозначались и интеллект, и рассудок. Итак, рассудок — это интеллект, который понимает, чем нечто, уже схваченное как реальное, является реально. «Реально» означает то, чем вещь является в реальности (логос) и в самой реальности (разум), то есть означает реальную вещь, взятую в поле и в мире. Такое разумение будет, следовательно, не тем же самым, что интеллект. *A posteriori* мы можем обозначать логос и разум одним термином: «разум», поскольку поле, а значит, и логос — это почувствованный мир, то есть чувствующий разум. Тогда, чтобы помыслить то, чем является рассудок, нужно будет отграничить его от того, чем является разум и чем является интеллект.

I. *Рассудок и разум.* Посредством первичного схватывания я схватываю вещь в ее формальности реальности. И эта формальность, будучи соответственной, приводит нас к постижению вещи как момента поля и мира. Так мы постигаем то, чем вещь является реально, и это постижение есть разум. Если теперь я постигаю ту же самую реальную вещь, *исходя* из того, что она есть реально, то есть постигаю ее из разума, я буду иметь более богатое постижение этой вещи: я ее пойму. Поэтому рассудок — это модальный результат разума. Для классической философии, для Канта разум — это высшая форма постижения, потому что разум мыслится как способность к постижению начал, а началом считается фундаментальное суждение. Поэтому разум мыслится как синтез суждений рассудка. В результате разум представляется чем-то фундированным в рассудке. Но это не так. Понимать нечто означает всего лишь постигать его из того, что оно реально есть, то есть из разума. Стало быть, рассудок — это результат разума, а не его начало. Рассудок — это высшая форма постижения, но только по модальной линии, ибо началом служит не фундаментальное суждение, а сама реальность. Эта реальность не является наследид-

ем разума, но приходит к разуму от первичного схватывания голой реальности. Поэтому рассудок — это результат разума, но только по модальной линии. А это приводит нас к отграничению рассудка не только от разума, но и от голого постижения.

II. *Рассудок и интеллект.* Мы понимаем то, что нечто реально есть; другими словами, рассудок предполагает интеллект, потому что схватывание чего-либо как реального есть не что иное, как интеллект. Схваченное таким образом реальное, будучи соответственным, реально приводит к другим реальным вещам как поля, так и мира. Само схваченное обладает не только *содержанием*, но и *формальностью* реальности, формальностью «самого по себе». Следовательно, эта формальность схватывается в чувствующем интеллекте. Но ее содержание недостаточно. Отсюда — необходимость идти к тому, что вещь реально есть. Мы идем не к реальности, а к тому, чем реально является реальное. Стало быть, это новое постижение коренится в недостаточности содержания. Но что касается формальности реальности, здесь первичное схватывание, голый интеллект, обладает сущностной и неотъемлемой прерогативой. С точки зрения содержания, интеллект частично фундирован в том, что разумеет рассудок. Но с точки зрения реальности рассудок фундирован в интеллекте. Без голого интеллекта не было бы ни рассудка, ни разума. Для расхожей философии и для Канта рассудок — это способность суждения. Но это не так. Рассудок — это способность понимания. Для Гегеля, напротив, разум был началом любого постижения — не только по модальной линии, но и по линии голого постижения. Эта концепция проходит мимо проблемы модального единства постижения, в которое нас помещает не что иное, как первичное схватывание реальности.

Таким образом, постижение имеет в конечном счете два источника: первый и главный — это голый чувствующий интеллект, второй — модализированный интеллект, рассудок. Это не две способности, потому что рассудок — это высшая модализация интеллекта. Единство обоих измерений есть ответственность реального. Рассудок представляет собой не что иное, как модализированное чувствующее постижение, взятое со стороны поля (логос) и со стороны мира (разум).

§ 3. Единство постижения как умное состояние

Любой акт постижения держит нас в некоем умном состоянии, то есть в состоянии самого постижения. Что это за состояние? Вот наш вопрос. Дабы ответить на него, мы должны рассмотреть три пункта: что такое состояние, что значит быть в умном состоянии, каковы различные умные типы этого состояния.

I. *Что такое состояние.* Состояние — это всегда способ «оставаться» определенным со стороны чего-либо. Необходимо вернуться к идее состояния; как проблема, она отсутствует в философии вот уже в течение нескольких столетий. Именно поэтому нужно точно помыслить, что понимается под состоянием в нашем случае. С точки зрения психологии, состояние есть то длящееся расположение, в котором находится человеческий субъект, будучи аффицированным вещами или другими моментами собственной психики либо психики других людей. Состояние — это способ «нахождения». Таково понятие *психологического состояния*. Здесь речь идет не об этом, причем по двум причинам. Первая причина в том, что в нашем случае в состоянии находится не человеческий субъект, а интеллект как таковой. На всецелого человека эта идея может быть распространена лишь постольку, поскольку человек может, в свою очередь, определяться интеллектом. С этой точки зрения состояние, о котором я говорю, есть более ограниченное понятие, чем психологическое состояние. Но этого недостаточно, потому что речь идет не просто об ограничении. Дело в том — и это вторая из причин, о которых я только что упоминал, — что дело идет не об интеллекте как о структурной мете человеческой реальности, а об интеллекте согласно его собственной формальной структуре, то есть об интеллекте, поскольку он постигает. И в этом аспекте состояние, о котором мы ведем речь, не более ограничено, чем психологическое состояние, но есть такое состояние, которое вообще не имеет ничего общего с этим последним. Это просто умное состояние, состояние самого постижения, взятого с формальной точки зрения. Что такое это умное состояние как таковое? Это значит чисто «оставаться» в постигаемом. Не оставаться психологически аффицированным в качестве субъекта, а

оставаться в постигаемом: такое «оставаться», которое мы выражаем по-испански, когда, например, говорим: «Мы остаемся на том, что...». Это означает не покоиться, а скорее соглашаться, договариваться.

В чем заключается это «оставаться» в постигаемом? Это вопрос о том, что такое умное состояние не только как состояние, но и как состояние умное.

II. *Что такое умное состояние.* Что представляет собой умный характер этого состояния, зависит от того, что представляет собой постигаемое. Так вот, постигаемое как таковое есть реальность. Поэтому умное состояние — это «оставаться» согласно реальному, поскольку это реальное есть — сколь угодно элементарно и предварительно — «статус реального». Такое «оставаться» есть «заодно» оставаться реальным и оставаться постижением. Это не два «оставаться», а одно-единственное «оставаться», в котором «заодно» остаются реальное и интеллект. Будучи «оставаться», присущим реальному, это «оставаться» имеет умный характер; а имея умный характер, оно является состоянием. Это не два «оставаться», а одно-единственное «со-оставаться». И это единство ясно: реальное остается в постижении, а само постижение остается укорененным в реальном. Это и есть то, что я называю *удерживаемостью*. Реальное удерживает и в этом удержании остается конституированным как удерживающее, а его умная актуальность — как удерживаемое состояние.

Такая удерживаемость обладает конкретными свойствами. 1) Она удерживает *посредством* реального. Речь идет не о том, что, например, это удерживание совершается посредством стимула, почувствованного по способу раздражения. Это удерживание, которое совершается посредством реального как реального. 2) Удерживаемость удерживает *в* реальном. Это не удерживание в той или другой вещи в зависимости, например, от их важности, а удерживание в реальном, поскольку оно реально. Мы остаемся в реальности. 3) Это удерживание совершается посредством реального и в реальном, но лишь в силу актуализации. Речь идет об удерживании не по линии актности, а по линии актуальности. Именно поэтому удерживание формально имеет умный характер: ведь

постижение есть не что иное, как чистая актуализация реального, как реального, в интеллекте.

Стало быть, умное состояние означает *оставаться* умно *удерживаемым* реальным и в реальном, поскольку оно реально.

Исходя из этого, мы спрашиваем себя: в какой форме мы остаемся удерживаемыми в постижении? Оставаться умно удерживаемыми реальным и в реальном как таковом есть именно то, что мы строго и формально называем *знанием*. Знать означает умно оставаться удерживаемыми в постигаемом. Любое схватывание обладает собственной силой воздействия схваченного. Это воздействие в умном состоянии как состоянии есть знание. Уточним некоторые из его характеристик.

Знание не есть постижение как таковое. Это было бы абсолютно пустым утверждением. Знание — не акт, а состояние: это значит оставаться удерживаемым, в объясненном смысле. Необходимо решительно подчеркнуть это. Именно поэтому наиболее совершенным лингвистическим выражением знания служит перфект, *per-fectum*: нечто окончательно постигнутое. По-латыни *novi* — греческое οἶδα, ведическое *veda* — означает не просто «я знаю», но, в строгом смысле, нечто вроде «я имею это знаемым», «я уже знаю», и т. д. Стало быть, перед нами, строго говоря, глаголы «настоящего времени состояния». Так, среди эпитетов Агни в Ригведе стоит *jatá-vedas* (456, 7 и 13): Агни есть тот, кто имеет знаемым все рожденное (от глагола *jan-*). В Ведах вещи — не «сущие», а «порожденные», «произведенные», «рожденные на свет»: *bhuta-*, *jata-*. В разных индоевропейских языках фигурирует в разных вариантах корень *gen-*, то есть «рождать, порождать», от которого произошли ведическое *jan-*, греческое ἔγνων и латинское *novi*. Так вот, тот, кто уже имеет знаемыми «порождения», есть тот, кто имеет *veda* [ведающий, сведущий]. Знание обозначается в перфекте. В инфинитиве латинский язык выражает знание глаголом *scire*. Я думаю, что его первоначальное значение было, возможно, «резать», и что в глаголе *scire* присутствует обозначение знания как чего-то обрезанного, то есть находящегося в состоянии завершенности, законченности. Эта идея завершенности сохраняется, видимо, в смысле глагола *scire*: «находиться в законченном (обрезанном) состоянии».

Такое состояние, выраженное в οἶδα и *veda*, выражается в корне *ved-*, непосредственно означающем видение. Знание понимается как состояние обладания видением чего-либо. Но это подразумевает очень жесткое ограничение. Знание — это состояние постижения, а постижение — это не только видение. Даже в случае зрения речь идет не о видении как об акте глаз, а об умном видении. Только поэтому корень, выражающий видение, смог стать обозначением знания. На мой взгляд, это не оптическое видение, а видение посредством чувствующего постижения. Как было подробно показано, все чувства суть моменты одного-единственного чувствующего постижения. Поэтому неудивительно, что состояние знания обозначается в латыни и особенно в романских языках таким корнем, который соотносится с чувством вкуса: *sapere*. Знать [*saber*] означает не столько зрение, сколько вкус. Отсюда — *sapientia*, мудрость. Таким образом, несколько разных корней выражают в латинском языке одну и ту же идею — идею умного состояния, выраженную в восходящей градации от *scire*, «знать», через *scientia*, «наука», к *sapientia*, «мудрости». Немецкий язык выражает ту же градацию посредством лишь одного корня, обозначающего визуальное восприятие: *Wissen* (знать), *Wissenschaft* (наука), *Weisheit* (мудрость). Так как корень, присутствующий в *scire*, может означать, на мой взгляд, завершенность, я думаю, что *scire* есть то, что более всего приближается к завершенному умному состоянию, к тому, чтобы умно оставаться удерживаемым в реальном посредством реального как такового. Стало быть, знание есть состояние, а не акт. Это состояние, оставание, умное состояние: оставаться удерживаемым в актуализированном реальном. Есть разные типы такого состояния.

III. *Различные типы знания.* Речь идет о состояниях; поэтому вопрос не в том, чтобы перечислить разные формы знания, а в том, чтобы провести качественное различие между некоторыми модусами постижения.

1) Прежде всего, есть голое постижение, первичное схватывание реальности. Это чувствующее постижение; именно поэтому оно оставляет нас в особом состоянии. Его содержание более или менее богато, но в том, что касается формальности реальности, его

богатство максимально. В таком постижении мы в первую очередь остаемся не в той или иной вещи; то, в чем мы формально и к тому же неотъемлемо остаемся, есть голая реальность. Через простое постижение мы остаемся не в чем ином, как в самой реальности. Это и есть первичное и радикальное знание: интеллект остается удерживаемым в реальности самой реальностью. Это — впечатление реальности. Все прочие постижения и все то, что в них актуализируется для нас, обязаны своим существованием тому, что мы уже пребываем в реальности.

2) При этих условиях схваченное таким образом реальное дает место постижению того, чем это реальное является в реальности: логосу и разуму. Постигание реальной вещи из того, что она есть в реальности: вот второй тип знания. Это означает оставаться в постижении того, что вещь реально есть. Знать тогда будет означать не оставаться в реальности, а оставаться в том, чем реальное является в реальности. Это второй тип знания: знание не как пребывание в реальности, а знание как пребывание в самой соответственности реального. В свою очередь, этот второй тип знания различается в зависимости от того, чем реально является вещь. И здесь различия могут быть огромными.

Так, в Греции первичной формой постижения соответственности было *различение*. По существу, это была ведущая идея Парменида. Знать означало не принимать одну вещь за другую. В конечном счете, заблуждение состояло в том, чтобы смешивать то, чем вещь является, с тем, чем она не является, с чем-то другим. Будучи подхвачена Платоном, эта идея была им философски разработана в иной, более богатой форме. Знание определяется различением лишь в его другой, более богатой соответственной форме: в форме *определения*. Отныне знать означает не только не смешивать одну вещь с другой, но и, в свою очередь, *давать определение*. Наконец, Аристотель усваивает эту концепцию и разрабатывает ее с еще большей глубиной: знать — это не только различать и определять, но также — и прежде всего — *доказывать*, в этимологическом смысле «показывать-из» [de-mostrat]: показывать внутреннюю необходимость того, чтобы вещи были такими, каковы они суть. В свою очередь, доказательство заключает в себе

у Аристотеля различные моменты: строгость рассуждения, постижение начал, на которые оно опирается, и чувственное впечатление того, к чему прилагается. Дело в том, что эти три момента имели разные корни. Первые два приписывались *нусу*, постижению, а третий — чувствованию. Перед нами радикальный дуализм постижения и чувствования. С этого времени эти три момента разделялись на всем протяжении истории философии — именно потому, что они радикально разделены в противопоставлении постижения и чувствования. Так вот, необходимо, наоборот, мыслить их в радикальном единстве: в чувствующем постижении. Именно исходя из него должны дифференцироваться эти три момента: различение, определение и доказательство. Вот почему эти три, несомненно, различных акта представляют собой три умные модальности, укорененные в одной и той же формальной структуре чувствующего постижения. Разумеется, они непосредственно укоренены в ней не одинаковым образом. Так чувствующее постижение определяет два типа постижения, а значит, и знания: постижение и знание того, что нечто реально, и постижение и знание того, чем это нечто является в реальности. Только чувствующее постижение определяется двойственностью реального и «в реальности». Итак, различение, определение и доказательство — это, с точки зрения нашей проблемы, не три адекватно отличных друг от друга постижения, а всего лишь три модуса постижения того, чем нечто является в реальности.

3) Но есть еще и третий тип знания: знание, в котором мы остаемся в реальности по способу понимания. Это своего рода внутреннее проникновение в реальную вещь, исходя из того, что, как мы знаем, она реально есть. Состояние знания становится теперь состоянием, в котором мы остаемся удерживаемыми в реальном самим реальным, постигаемым в понимании. Это именно то состояние, в котором мы остаемся благодаря рассудку.

Таким образом, мы имеем три главных типа знания: пребывание в реальности, пребывание в том, чем реально является реальное, и пребывание в реальности посредством понимания.

Повторим еще раз: объект знания — не объективность и не бытие. Объект знания — это реальность. Интеллект — это не способность объективного и не способность бытия, но способность

реальности. Реальность не есть нечто отличное от того, что напечатлевается в чувствах. Реальность — это формальность инаковости почувствованного, его «само по себе». Будучи формальностью, она есть нечто почувствованное во впечатлении: впечатление реальности. Так как способностью реальности является интеллект, оказывается, что впечатление реальности есть акт интеллекта, схватывающего реальное во впечатлении. Таков чувствующий интеллект. Человеческий интеллект есть чувствующий интеллект. Это не конципирующий интеллект или нечто подобное. Разумеется, наш интеллект конципирует и судит, но не в этом состоит его формальный акт. Его формальный акт состоит в том, чтобы чувствовать реальность. И наоборот, человеческое чувствование не тождественно чувствованию животного. Животное чувствует чувствуемое в формальности чистой раздражимости. Человек же хотя и чувствует то же самое, что чувствует животное, однако чувствует это в формальности реальности, как некое «само по себе». Это умное чувствование. Чувствующий интеллект — это не чувственный интеллект, то есть не интеллект, обращенный к тому, что ему предлагают чувства, а интеллект, обладающий структурным единством с чувствованием. Человеческий интеллект чувствует реальность. Это не интеллект, начинающий с конципирования и суждения в связи с почувствованным. Философия противопоставила чувствование и постижение, обратив внимание только на содержание некоторых актов. Но она прошла мимо формальности. Между тем именно здесь постижение и чувствование не только не противостоят друг другу, но и, несмотря на свою сущностную несводимость друг к другу, образуют единую структуру — одну и ту же структуру, которая, в зависимости от точки зрения, должна называться чувствующим интеллектом или умным чувствованием. Благодаря этому человек неизбежно остается удерживаемым в реальности и реальностью: остается в ней, зная ее. Зная что? Нечто — очень немногое — о том, что такое реальное, но будучи, тем не менее, конститутивно удерживаемым в реальности. Каким образом? Это большая человеческая проблема: уметь удерживаться в реальности.

Анализ такой структуры и был темой этого обширного исследования чувствующего интеллекта.

Указатель

В

взаимопроникновение (compenetracion) 201, 202, 208
взвешенная реальность (realidad sopesada) 27
в самой реальности (en la realidad) 6, 13, 19, 58, 60, 78, 87, 111, 164, 169, 212, 264, 265, 276, 282
встраивание (insercion) 182, 183, 206, 207, 269, 271
выводить (colegir) 116
выходящее навстречу, самоочевидное (obvio) 199

Г

гипотеза (hipotesis) 99
глас (voz) 76, 79
глубинное постижение (inteleccion en profundidad) 28, 29, 31, 44, 65, 91, 94, 123, 134, 135, 240, 252, 255, 256
гомологизация (homologaizacion) 104, 107

Д

данное-для (dato-para) 21, 183
данное-чего (dato-de) 21, 34, 183
действие (el accionar) 17, 18, 25, 213
делание возможным (posibilitacion) 113, 115, 116, 174

делать возможным (posibilitar) 193
до-геометрическое пространство (espacio pre-geometrico) 106

Е

единица измерения (el metro) 31, 42

З

затруднительное (dificultoso) 199

И

искание (el buscar) 15, 16, 47, 48, 51, 161, 172, 239, 244, 251
искомое (quaesitum) 75, 111, 147, 148, 161, 165, 188, 211, 213
испытание (probacion) 181, 188, 189, 195, 205, 222
истинная находка (enscuentro verdadero) 136

К

конвергенция (convergencia) 149, 218, 225
конституирующий (constituyente) 12, 91, 93, 102, 122, 156, 168, 240, 241
конститутивный (constitutivo) 9, 11, 20, 26, 30, 34, 40, 44, 54, 68, 81, 91, 108, 116, 124,

134, 162, 177, 179, 187, 196,
214, 223, 226, 231, 233, 236,
240, 250, 251, 259, 263, 270,
275, 284

Л

личность (personalidad) 206

М

мирствование (mundificación) 12
мыслящая деятельность (activi-
dad pensante) 15, 16, 18, 19,
22, 23, 24, 25, 26, 42, 53, 55,
63, 108, 124, 237, 242, 250,
252

мыслящее постижение (intelec-
cion pensante) 26, 27, 31,
34, 37, 46, 56, 62, 225, 244

мышление (el pensar) 15, 16, 18,
21, 23

Н

навык (habitud) 120

направление (direccion) 19, 46,
109, 170, 171, 172, 274

направленность (direcciona-
lidad) 46, 53, 106, 172, 173, 222,
274

начало (principio) 31, 32, 35, 37,
39, 45, 49, 79, 110, 118, 128,
168, 169, 253

начинательная возможность (po-
sibilidad incoada) 115

неокончателность (provisiona-
lidad) 46, 109

нотифицировать, делать узнавае-
мым (notificar) 79

О

об 140, 141, 147, 148, 153, 156,
157, 158, 159, 160, 181, 196,
198, 199

обладание (posesion) 18, 71, 118,
131, 281

объектность (objetualidad) 136,
137, 138, 142, 147, 148, 156,
157, 159, 196, 198

овозможнивание (posibilitacion)
249

овозможнивать (posibilitar) 243,
244, 245

опора (apoyo) 26, 77, 78, 81, 82,
94, 113, 168, 262

опровержимое (refutable) 223

П

переделка (refeccion) 46

персонность (personeidad) 206

подвешенный опыт (experiencia
suspensiva) 223, 224

подсказка (sugerencia) 117, 123,
175, 197, 224

поиск (busqueda) 14, 15, 25, 28,
42, 44, 46, 56, 60, 65, 67, 75,
80, 81, 109, 118, 124, 130,
147, 162, 208, 211, 212, 239,
244

положенное (positum) 141, 148

помешать (colocar) 99

последнее начало (principio ulti-
mo) 38

последнсть (ultimidad) 38

постижение в поиске (intelec-
cion en busqueda) 15, 28, 44, 65,
211, 244

постижение как мера (intelec-
cion mensurante) 28, 31

потусторонность, по ту сторону (allende) 19, 20, 22, 28, 29, 34, 35, 36, 41, 45, 50, 68, 80, 109, 115, 123, 127, 134, 135, 181, 183, 229

пребывание в действии (el estar en accion) 16, 17, 23, 108

предположение (la supocision) 99

предположенное (el supuesto) 99

присвоение (apropriacion) 244

проходимое (viable) 199, 223

Р

разыскивать, разыскание (busear) 19, 68

рассудок (entendimiento) 275, 276, 277

рационализация (el dar razon de (la) realidad) 21, 22

рациональный (racional) 63, 89, 118, 124

реальность-фундамент (realidad-fundamento) 33, 34, 35, 37, 82, 109, 131, 132, 133, 134, 137, 256

резонанс (resonancia) 79

резонировать (resonar) 79

резонный (razonable) 223

рождение (el orto) 27, 62, 69, 94, 215, 232

С

свободный опыт (experiencia libre) 95, 97, 107

сенсизм (el sensismo) 69

«собирать» — см. выводить

событие (suceso) 245, 246

совпадающая истина (verdad coincidencial) 210, 211, 238

согласование (concordancia) 218, 225

созревание (maduracion) 263, 273

сообразование (conformacion) 165, 207, 208

союзное соединение, «соединять-с», собирать (colegir) 116

структурирование (estructuracion) 270, 271

суррогат, заменитель (sucedaneo) 18, 129, 218, 257, 258

У

удостоверение (comprobacion) 205, 208

установка (actitud) 159

Ф

фундаментальность (fundamentalidad) 32, 33, 55, 94, 256

фундирование (fundacionalidad) 32, 133

фундировать (fundamentar) 32

Х

ход (la marcha) 6, 7, 8, 12, 15, 20, 26, 75, 93, 117, 124, 130, 134, 173, 211, 220, 248

Э

эксперимент (experimentacion) 199, 200, 201

BIBLIOTHECA IGNATIANA
БОГОСЛОВИЕ, ДУХОВНОСТЬ, НАУКА

Хавьер Субири

**Чувствующий
интеллект**

Часть III: Интеллект и разум

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.