EDN GKLSBR

МИР И ЯЗЫК. К ФЕНОМЕНОЛОГИИ ВЫРАЖЕНИЯ У ГУССЕРЛЯ И ХАЙДЕГГЕРА*

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ

Кандидат философских наук, доцент.
Российский государственный гуманитарный университет.
125993 Москва, Россия.
https://orcid.org/0000-0002-9079-6668
E-mail: mishabelous@gmail.com

В начале *VI Логического исследования* Гуссерль интерпретирует выражающие акты в качестве носителей значения. Эта интерпретация как будто переворачивает исследовательскую перспективу, заданную в предшествующих — как, впрочем, и последующих — исследованиях и предопределившую доминирующее прочтение гуссерлевской феноменологии смысла и значения в их отношении к языку. Язык, как он представлен в феноменологии выражения в *I Исследовании* второго тома «Логических исследований», равно как и в ряде других ключевых работ (особенно «Идеях I»), кажется вторичным по отношению к сознанию, придающему значение, а также по отношению к самому значению, которое, даже будучи переосмыслено в духе трансцендентальной феноменологии, т. е. лишившись своей свободы от сознания, сохраняет свободу от языка, иначе говоря, с языковой точки зрения остается значением, для которого быть выраженным — не более чем случайное обстоятельство. Такой вторичности (или же ее видимости) соответствует устоявшееся представление о гуссерлевском понимании языка как прозрачного медиума для трансляции изначально внеязыковых данностей и идеальных значений. Напротив, там, где изначальным носителем значения — а, следовательно, и самой интенциональности как конститутивной черты сознания — становятся выражающие акты, т. е. акты, которые, по словам Гуссерля, принадлежат осмысленно функционирующему выражению как существенная составная часть, проступают контуры совершенно другой феноменологии языка. В статье предпринимается попытка развернуть герменевтический потенциал гуссерлевского анализа выражающих актов в «Логических исследованиях» и раскрыть его значение для хайдеггеровской феноменологии. Исходя из этого, автор статьи тематизирует содержательную проблему: каким образом в мире, где все уже проговорено и истолковано, возможно удержать как различие, так и единство сказанного и показанного (единство, которым притязает быть

* Статья написана при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда № 23-18-00802 «Мир, язык, реальность: европейская и русская философия в концептуальном и терминологическом измерении».

© МИХАИЛ БЕЛОУСОВ, 2025

сама феноменология) и дает ли нам феноменология возможность реализовать витгенштейнову стратегию умалчивающего показывания в самом языке, то есть принципиально иным, невитгенштейновым образом.

Ключевые слова: выражение, мир, язык, феноменология, толки, совесть, молчание, Гуссерль, Хайдеггер.

WORLD AND LANGUAGE. TO THE PHENOMENOLOGY OF EXPRESSION IN HUSSERL AND HEIDEGGER*

MIKHAIL BELOUSOV

PhD in Philosophy, Associate Professor.
Russian State University for the Humanities.
125993 Moscow, Russia.
https://orcid.org/0000-0002-9079-6668

E-mail: mishabelous@gmail.com

At the beginning of the *VI Logical Investigation*, Husserl interprets expressive acts as bearers of meaning. This interpretation seems to reverse the research perspective established in the previous — as well as subsequent — investigations and which has predetermined the dominant reading of Husserl's phenomenology of sense and meaning in their relation to language. Language, as it is presented in the phenomenology of expression in the *First Investigation* of the second volume of "Logical Investigations", as well as in a number of other key works (especially "Ideas I"), seems secondary in relation to consciousness, which gives meaning, as well as in relation to meaning itself, which, even when rethought in the spirit of transcendental phenomenology, i. e., deprived of its freedom from consciousness, retains its freedom from language, in other words, from the linguistic point of view, it remains a meaning for which being expressed is no more than an accidental circumstance. This secondary nature (or its semblance) corresponds to the established idea of Husserl's understanding of language as a transparent medium for the transmission of initially extralinguistic data and ideal meanings. On the contrary, where expressive acts prove to be the original bearer of meaning and, consequently, of intentionality itself as a constitutive feature of consciousness, namely acts that, according to Husserl, belong to a meaningfully functioning expression as an essential component, the contours of a completely different phenomenology of language emerge. The article attempts to develop the hermeneutic potential of Husserl's analysis of expressive acts in "Logical Investigations" and to show its significance for Heidegger's phenomenology. Based on this, the author of the paper thematizes how, in a world where everything has already been said and interpreted, is it possible to maintain both the difference and the unity of what has been said and shown (the unity that phenomenology itself claims to be) and does phenomenology give us the opportunity to implement Wittgenstein's strategy of silent showing in language itself, that is, in a fundamentally different, non-Wittgensteinian way.

Keywords: expression, world, language, phenomenology, idle talk, conscience, silence, Husserl, Heidegger.

---

* The publication was supported by Russian Scientific Foundation, project no. 23-18-00802 "World, language, reality: European and Russian philosophy in the conceptual and terminological dimension".

1. ВВЕДЕНИЕ

Вопрос об отношении языка и феноменов является вопросом о возможности самой феноменологии, поскольку она, как свидетельствует уже само название, обещает быть единством показанного и сказанного. Эта возможность с самого начала оказывается проблематичной, ибо, как свидетельствует ряд эксплицитных формулировок в текстах Гуссерля, описываемый феноменологией фундаментальный опыт предшествует языку (Husserl, 2009, 385–388). Язык кажется вторичным по отношению к сознанию, придающему значение, а также по отношению к самому значению, для которого (в соответствии с формулировкой из *I Логического исследования*) быть выраженным — не более чем случайное обстоятельство (Husserl, 2024a, 122). Такой вторичности (или же ее видимости) соответствует устоявшееся представление о гуссерлевском понимании языка как прозрачного медиума для трансляции изначально внеязыковых данностей и идеальных значений.

Среди опорных гуссерлевских текстов есть, однако, такой, который явно не вписывается в обрисованную картину. В начале *VI Логического исследования* Гуссерль интерпретирует выражающие акты — акты, принадлежащие осмысленно функционирующему выражению как существенная составная часть — в качестве носителей значения (Husserl, 2024b, 33–35). Как таковые, они оказываются конститутивными как по отношению к значению, так и для опыта сознания в целом, поскольку, будучи по своей сущности интенциональным, сознание есть не что иное, как придание значения (Mohanty, 1976, XXVII–XXVIII). Обнаруживающееся здесь единство сказанного и показанного есть буквальный смысл самой феноменологии, требующий, в то же время, совершенно другой феноменологии языка.

В статье предпринята попытка развернуть герменевтический потенциал этой интерпретации и раскрыть ее значение для хайдеггеровской феноменологии. Исходя из этого, я попытаюсь тематизировать содержательную проблему: каким образом в мире, где все всегда уже проговорено и истолковано, возможно сохранить единство сказанного и показанного, не уничтожая их различие, и дает ли нам феноменология возможность реализовать витгенштейнову стратегию умалчивающего показывания в самом языке, то есть принципиально иным, невитгенштейновым образом.

2. ВЫРАЖАЮЩИЕ АКТЫ КАК НОСИТЕЛИ ЗНАЧЕНИЯ

В *VI Исследовании* Гуссерль помещает выражающие акты между доязыковым наглядным опытом (например, восприятием) и коммуникацией, требующей зримой плоти языка (например, действительно звучащих слов в случае

устной речи) (Husserl, 2024b, 35). Именно акты, принадлежащие языку (например, высказывания), а не опыт, сопрягающий язык с предметом, и не извещение о переживаниях сознания, связанное с выражением в коммуникации, являются носителями значения (Husserl, 2024b, 35).

Гуссерль поясняет это двойное отграничение на примере с суждением восприятия «Взлетает черный дрозд» (под суждением восприятия понимается в данном случае не суждение о восприятии, а суждение о воспринимаемом) (Husserl, 2024b, 33), говоря о том, что выражающий акт (здесь — суждение или высказывание) вдвинут между восприятием и звучанием слов и в отличие как от первого, так и от второго является носителем значения (Husserl, 2024b, 35). Другими словами, значение принадлежит выражающему акту и соответствующему языковому выражению («Взлетает черный дрозд»), но не выражаемому восприятию или действительно произносимым словам. Оно не может заключаться в восприятии, так как, во-первых, высказывание остается осмысленным и понятным другому и в отсутствие восприятия, и, во-вторых, поскольку то же самое содержание восприятия могло бы быть выражено высказываниями, имеющими совершенно другое значение («Это черное животное», «это черное животное машет крыльями»), а тождество значения высказывания сохранилось бы и при изменении восприятия (например, если бы взлетающий черный дрозд воспринимался мной в другой перспективе) (Husserl, 2024b, 34). Значение не может состоять также в звучании слов, ведь, как показано еще в первом исследовании, выражение полностью сохраняет свой смысл вне коммуникации, т. е. в одиночестве душевной жизни, где слова как раз не звучат и потому не указывают на переживания говорящей личности, но присутствуют лишь в фантазии (гуссерлевским примером являются упреки совести) (Husserl, 2024a, 53–54). Значение выражения, не будучи ни субъективным, ни предметным, иначе говоря, не имея своим основанием данность предмета в созерцании, интерсубъективно[1].

[1] Отделение значения выражения от его коммуникативной функции в данном случае не является доводом против интерсубъективности языка, но, как ни странно, служит аргументом в ее пользу. Действительно, именно в одиночестве душевной жизни знак как выражение, т. е. знак, обладающий значением, более не переплетен с знаком как *признаком психических переживаний говорящей личности, в* качестве которого выражение *также функционирует в коммуникации* (Husserl, 2024a, 50–52). Следовательно, одиночество душевной жизни окончательно освобождает выражение от отсылки к психическим переживаниям некоторого «замкнутого» в себе Я. С другой стороны, это не подразумевает, что значение выражения превращается в объект как предмет, ведь «предмет и значение никогда не совпадают» (Hus-

Интерпретация выражающих актов, и, коррелятивно, выражений в качестве носителей значения кардинально меняет роль сказанного как *выраженного*. Если в конце *I Исследования* выражающие акты и выражение рассматривались лишь как случайное явление значений в себе, которые свободны от языка так же, как *Ding an sich* — от феномена (Husserl, 2024a, 121–122), то теперь этот контингентный языковой феномен (феномен феноменологии как то, что являет себя в логосе, в сказанном) конституирует само значение. Будучи конститутивным для значения, выражение становится сущностным моментом интенциональности, ведь интенциональность и есть придание значения (Molchanov, 1988, 43). Коррелятивность интенциональности и выражения подразумевает абсолютное единство языка и мира, так как интенциональность есть изначальная открытость сознания миру, т. е. та черта сознания, в соответствии с которой оно не замкнуто в самом себе (Held, 2008, 194–195).

Благодаря этому интерсубъективность, историчность, истолкованность и выраженность становятся изначальными чертами мира. Иначе говоря, показанное всегда уже есть сказанное — интенциональное сознание и идеальное значение, поскольку они не могут обойтись без случайного языкового воплощения, ввергнуты в фактичность истории и отношения к другому, заражены миром. Следовательно, имея в виду конститутивный характер выражения в его случайной фактичности, тезис об интенциональности сознания можно переписать так: мир всегда уже истолкован, мир всегда уже историчен, мир всегда уже интерсубъективен, мир всегда уже проговорен. Это «всегда уже» должно здесь указывать на прошлое, которое никогда не было настоящим, т. е. прошлое, которое, выражаясь по-кантиански, предшествует всякому возможному настоящему, а не тому или иному настоящему, и в силу этого, собственно, никогда не учреждалось, но всегда уже учреждено. Это — первичная пассивность языка. Пользуясь терминологией Ришира, можно было бы сказать, что символическое учреждение принадлежит к сущности мира и самих феноменов феноменологии, а не просто есть некое внешнее препятствие на пути к феноменологическому опыту (Richir, 2014, 219).

Конечно, феноменология выражающих актов в *VI Исследовании* подразумевает две оговорки, которые ограничивают возможность ее герменевтического прочтения. Во-первых, отнесенность выражающих актов и выражения к другому является несущественной, если, как показано в *I Исследовании*,

serl, 2024a, 64). При этом все же несомненно, что интерсубъективность сказанного подразумевает коммуникацию, хотя и понятую иначе. Об этом см. ниже.

выражение полностью сохраняет свою осмысленность в одиночестве душевной жизни, в монологе совести, где слова не звучат и не обращены к другому, а присутствуют лишь в фантазии (совесть говорит в модусе молчания, ничего не сообщая другому и мне самому, т. е. в данном случае ни о чем не извещая) (Husserl, 2024a, 53–54). Коммуникация же с самим собой бессмысленна, ведь, по Гуссерлю, я дан самому себе совершенно непосредственно и оттого не нуждаюсь в языковом медиуме (Husserl, 2024a, 54). Во-вторых, выражающие акты и выражение являются носителями значения только феноменологически, для нас, другими словами, только тогда, когда речь идет о помысленных и данных значениях, но не значениях в себе (Husserl, 2024a, 122).

Однако как сам ход мысли в *VI Исследовании*, так и дальнейшая трансформация феноменологии, в нем уже предугаданная, размывают эти границы. Что касается первой оговорки, то и в одиночестве душевной жизни выражение ведь есть выражение, стало быть, интерсубъективный акт, являющийся носителем значения, без которого тогда немыслима и доязыковая самоданность сознания, так как любая данность, как показывает корреляция интенции и осуществления значения, анализируемая в *VI Исследовании* (Husserl, 2024b), нуждается в смысловом горизонте (Held, 2008, 196). Между мной и мной зияет пропасть языка, стало быть, и для себя в своей непосредственности я все же истолкован и отличаюсь сам от себя, есть для себя Другой. Совесть поэтому также требует символического учреждения[2]. Тем самым прозрачность сознания для себя фактически снята, и совесть втянута в коммуникацию и извещение. Герменевтика извещает известное о нем самом (Heidegger, 1997, 37; 2001, 37), я нуждаюсь для себя в герменевтике себя. Выражение в собственном смысле требует голоса, коммуникации, Другого, ибо вопрос феноменологии — не просто в том, как мне является мир, но и в том, как я являюсь миру, а являюсь я только в голосе, письме, жесте и проч., т. е. являюсь я миру только там, где я являюсь Другому, и стало быть, не как непосредственно данная себе самость, а как Другой для Другого. Условие, налагаемое второй оговоркой, также отпадает, если вспомнить, что решающий жест феноменологии и заключается в том, что она снимает различие между *для нас* и *в-себе* (Savin, 2013, 29–30), и, следовательно, значение в себе есть в-себе выраженное значение.

Несомненно, представленная в *VI Исследовании* феноменология выражающих актов так и не обрела для Гуссерля решающего методического значения,

[2] О «символическом учреждении совести» см. одноименный параграф в книге Г. И. Чернавина «Подобие совести» (Chernavin, 2023, 79–84).

поскольку приоритет в его программе имеет не язык (Shestova, 2018, 392) а сознание и — начиная с «трансцендентального поворота» — трансцендентальная субъективность (Bernet, Kern, Marbach, 1996, 56–62). Тем не менее конститутивная взаимосвязь выражения, значения и дающего «сами вещи» созерцания, тематизированная в VI Исследовании, указывает на возможность иного сценария, в центре которого — не один лишь феномен, но его необходимая корреляция с логосом.

3. ТОЛКИ, ФЕНОМЕН И СОВЕСТЬ

Выдвинутый в *VI Исследовании* тезис о конститутивном характере выражения по отношению к значению и непосредственному опыту предвосхищает хайдеггеровский герменевтический поворот и, более того, только и делает его возможным. Сколь значим этот тезис для хайдеггеровского понимания феноменологического метода и исходной ситуации исследования, хорошо видно по тому акценту, который Хайдеггер делает на изначальной выраженности опыта:

> Фактически даже самые простые наши восприятия и схватывания всегда уже *выражены, и* более того, определенным образом *проинтерпретированы.* Изначально и впервые мы не столько видим предметы и вещи, сколько говорим о них, точнее, мы с самого начала говорим о вещи не то, что видим в ней, но напротив: видим в ней то, что о ней говорят другие (*was man über die Sache spricht*) (Heidegger, 1998, 61; 1979, 75).

Однако теперь, как видно из приведенной цитаты, единство вещей, мира и языка, или, другими словами, единство феномена и логоса должно приниматься без всяких оговорок. Речь дет о том, чтобы «основополагающим образом исследовать эту своеобразную определенность мира и ее возможное постижение и схватывание, опосредованное ее выраженностью, всегда уже совершившейся и вездесущей проговоренностью» (Heidegger, 1998, 61)[3]. Если открытость мира и открытость меня для себя самого (где я не тождествен сам себе, но предстою себе в смысле будущего) есть смысл и значение, а последние всегда уже выражены, то мы заброшены в мир, который всегда уже проговорен. Эта проговоренность заставляет отказаться от идеи субъекта, прозрачного для себя и владеющего языком, равно как и от тезиса о вневременной и словно бы немой (предшествующей выражению в его случайной исторической фактичности) идеальности значения. Вопрос об авторе этого слова утрачивает смысл —

[3] Перевод уточнен. См. (Heidegger, 1979, 75).

мир всегда уже проговорен в прошлом, предшествующем всякому настоящему, и, следовательно, всякому субъекту. Но тем самым еще отнюдь не лишается смысла вопрос о том, кто говорит и показывает (уж не Москва ли?), и как возможно дать слово самим вещам, а не анонимным другим, не возвращаясь к идее внеязыковой интуиции.

Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, следует вспомнить о том, что гуссерлевскому различию чистого выражения вне коммуникации и выражения в коммуникации у Хайдеггера известным образом соответствует различение речи и языка, где язык есть выговоренность (*Hinausgesprochenheit*) речи (Heidegger, 1997, 161; 2001, 161). Как безмолвное выражение в одиночестве душевной жизни делает возможной коммуникацию, так, казалось бы, речь должна делать возможной ее проговаривание в языке как сообщение Другому. Но игра на перфектной приставке неслучайна, и призвана показать необходимость первоначального переворачивания этого отношения. То обстоятельство, что феномены и значения всегда уже проговорены, означает, что *Rede* (речь) встречает нас сначала, и притом необходимым образом, как *Gerede*, толки, вторящая речь (Heidegger, 1997, 168; 2001, 168), речь всегда уже проговоренная, речь как эхо, предшествующее эго. Здесь, благодаря проговоренности прошлого, которое никогда не было настоящим, нет какой-то первичной речи, которой вторит вторящая, но всякая речь уже вторящая (Belousov, 2021, 143). Этот мир, стало быть, вовсе не есть некая данность, предшествующая интерпретациям, но, напротив, поскольку он вообще открыт, он всегда уже выражен и истолкован. Я необходимо обнаруживаю себя в случайной ситуации уже истолкованного мира. Это — то, что в «Герменевтике фактичности» названо сегодняшней (историчной, фактичной) истолкованностью сегодняшнего дня (*die heutige Ausgelegtheit des Heute*) (Heidegger, 1988, 35) или «смутное усредненное понимание бытия» в смысле «Бытия и времени» (Heidegger, 1997, 5; 2001, 5). За истолкованностью, правда, стоит самость, или, точнее говоря, истолкованность и *есть* самость (ведь самость есть бытие-в-мире и ничто более), но только такая, которая присутствует в модусе отсутствия — самость, которая всегда уже не есть она сама, но есть Другой или Другие (Heidegger, 1997, 128; 2001, 128). Это — Другие как *das Man* (Heidegger, 1997, 126; 2001, 126), т. е. не другая самость как собственная для кого-то другого, не другие как другие Я, а как просто Другие, не другая самость, а такая самость, которая для всех другая — прошлому, которое никогда не было настоящим, соответствует Другой, который никогда не был Я. На вопрос «Кто говорит?» ответ здесь, таким образом, будет «Никто» (*das Man*), причем этот ответ является позитивным, а не негативным (Heidegger, 1997, 128; 2001, 128).

Говорит сама публичность (Heidegger, 1997, 127; 2001, 127), за которой никого нет (или есть только никто), и говорит с необходимостью, так как истолкованность неотделима от выраженности — смысл может явить себя только в выражении, и поскольку феноменология снимает различие между явлением и бытием, смысл есть то, что выражено. Язык — это публичный дом бытия.

Проговоренность, коммуникативность сообщения, фактичность и историчность суть те априорно-перфектные структуры «всегда уже выраженности», которые конститутивны для мира, смысла и самости и тем самым позволяют снять идеальность значения, прозрачность говорящей субъективности, докоммуникативное и доисторическое одиночество душевной жизни. Здесь уже невозможно отделить «реальность» от мира, и, что важнее всего, от языка. Вещь как средство (подручное) *есть* то, в качестве чего она всегда уже публично истолкована (Heidegger, 1997, 68, 129; 2001, 68, 129), причем так, что это истолкование снимает гуссерлевское различие между внутренним (отношение вещи к ее сторонам и свойствам) и внешним горизонтом (отношение вещи к другим вещам и в конечном счете к миру) (Mensch, 2021, 165) и вещь становится всего лишь собранием горизонтных отсыланий, узлом нитей отсылок, и ничем больше (Held, 2008, 208). Это сводит вещь к значению (но не наоборот) и, благодаря этому, к тому, что о ней говорит *das Man*. На вопрос «Что это за штука?» ответ дается через указание отсылок применения/употребления (отсылок к другим вещам), т. е. исключительно через внешний горизонт языка и мира.

И все же слово, которое всегда уже было вначале, не является изначальным, ибо было оно не у Бога, а у *das Man*. Это подводит нас к решающему аспекту проблемы: если показанное полностью переходит в сказанное, как удержать их различие, которое ведь подразумевается в понимании логоса как позволения видеть (а не говорить) (Heidegger, 1997, 32; Heidegger, 2001, 32), и почему господство всегда уже проговоренной речи (толков) понимается как несобственный модус бытия *Dasein* (Heidegger, 1997, 175; 2001, 175)? Как же моя собственность, которая ведь не может быть реализована и в языке, ведь в повседневности я не говорю, а проговариваю, подобно Даги Джонсу, повторяющему конец чужой фразы? Как разомкнуть эту структуру, как выбраться из символической тавтологии, если ее нельзя избежать?

Феноменологический ответ на этот вопрос возможно очертить здесь лишь несколькими штрихами. Утрата собственной самости, собственного голоса и видения в толках должна демонстрировать не невозможность феноменологии как попытки дать слово показанному, но, напротив, показать ее необходимость. Феноменология необходима именно потому, что феномен по своей сущности всегда

уже скрыт (Heidegger, 1997, 36; 2001, 36) — при самих вещах невозможно быть изначально или непосредственно, к ним можно только вернуться (Belousov, 2021, 145), вырвав их у толков — позволю себе незатейливую стилизацию — в *ис-толковании*. Другими словами, речь идет здесь лишь об исходной и оттого неизбежной ситуации исследования и *самих феноменов*, но не о непреодолимой границе, перед лицом которой нужно было бы принять обет философского молчания в духе раннего Витгенштейна (Wittgenstein, 1994, 73). В самом деле, молчание, как показано в «Бытии и времени», есть модус речи и языка, следовательно, о чем невозможно говорить, о том невозможно и молчать (Heidegger, 1997, 165; 2001, 165). Идея прямого молчания, т. е. молчания, не опосредованного сказанным, как раз игнорирует необходимую и потому совершенно неустранимую ситуацию говорящего, поскольку предполагает невозможное — прямое видение показанного (невыразимого), которое минует языковое опосредствование и потому не нуждается в неподлинной утрате понимания. Однако величайший урок феноменологии выражения и заключается в том, что выраженность (заболтанность) феноменов *есть конститутивная черта самих феноменов*, иначе говоря, необходимое, а не случайное искажение феноменов, и, таким образом, их *самоискажение*, а не искажение некоторым случайным иным, от которого можно было бы избавиться так, как если бы его никогда не было (Borisov, 1998, 359). Язык есть первичная, а не вторичная среда феноменализации, и поэтому то, что не опосредованно усредненностью этой среды, не может быть показанным. Хайдеггер говорит о видимости (*Schein*) (Heidegger, 1997, 222; 2001, 222). В данном случае русский язык дает нам больше ресурсов, чтобы выразить двусмысленность этой ситуации: видимость (сказанное) есть и условие возможности видения (истинного феноменологического раскрытия), и иллюзия (сокрытие), и выраженность как носитель смысла как раз и говорит о том, что то, что исходно скрывает феномены, и то, что только и делает их вообще доступными (видимыми) есть одно и то же. Именно из-за этой сущностной двусмысленности сказанного и нужна феноменология: феномены скрыты не иным (случайным не-феноменом), и они также не скрывают иное (скажем, вещь в себе), но они скрыты самими собой. Значит, борьба за феномены должна вестись с *самими феноменами* (Heidegger, 1997, 36; 2001, 36) и, как таковая, она должна быть борьбой с языком, но не в смысле его устранения немым видением, ибо устранение видимости (языка) есть устранение видимого (показанного). О том, что не может быть сказано напрямую из-за господства болтовни, сразу же присваивающей себе сказанное, невозможно напрямую (непосредственно) и молчать, однако о нем можно *говорить в модусе молчания* (Heidegger, 1997, 273; 2001, 273).

Здесь, таким образом, в игру вступает совесть (Heidegger, 1997, 273; 2001, 273), но вовсе не как прямое обнаружение истины экзистенции, а как явление видимости *как видимости.* Действительно, там, где невозможно посмотреть на сами вещи мимо видимости, все философское движение должно от начала и до конца осуществляться в ее среде, будучи, следовательно, не движением вне видимости, а движением самой видимости, но лишь в направлении, противоположном исходному[4]. В феноменологии, которая есть выражение самой динамики жизни, есть как бы два движения — прочь от показанного к сказанному (забалтывание в толках) и прочь от сказанного к показанному (феноменология), причем первое, как было показано, необходимо предшествует. Но второе есть движение самой истины как похищение показанного у анонимности, экзистенциальная экспроприация экспроприаторов, в качестве которой только и возможна моя собственность. Так как немой взгляд мимо сказанного на показанное невозможен, это движение может быть лишь имманентным взламыванием сказанного, которое как истолкование, имеющее, как известно, форму «нечто как нечто» (Heidegger, 1997, 149; 2001, 149), есть раздвоение простоты сказанного герменевтическим *как* (сказанное как сказанное), в силу которого уже не иное отличается от сказанного, а сказанное отличается от самого себя, целиком выходит за свои пределы и есть поэтому несказанное (умалчиваемое) или показанное в самом себе. Благодаря этому оно выражает саму невыразимость невыразимого, являет сокрытое как сокрытое вместо того, чтобы капитулировать перед ним в качестве прямого молчания. Следовательно, то, что здесь показывает себя, есть не немой (несобственный) опыт, но сказанное как таковое.

---

[4] Под «исходным» в данном случае понимается то, что, согласно Хайдеггеру, имеет место «ближайшим образом и большей частью» (*zunächst und zumeist*) (Heidegger, 1997, 16; 2001, 16), хотя «исходное» в этом смысле как раз не является «изначальным», но его «сокрытием». С другой стороны, поскольку «изначальное» как феномен *само себя скрывает,* «неизначальное» в смысле *zunächst und zumeist* является *конститутивной чертой изначального* — феномены нужно брать так, *как они себя скрывают*, *и* раскрывать в *имманентной «критике» их самосокрытия.* Если формулировать это положение дел исходя из более традиционного различения «первого по природе» и «первого для нас», то можно сказать, что то обстоятельство, что первое по природе является вторым для нас, принадлежит *природе первого по природе*, поскольку она «любит прятаться» (Heidegger, 1997, 443). Это включение «самосокрытия» как «падения» (два из трех моментов которого — толки и двусмысленность — носят языковой характер (Heidegger, 1997, 175; 2001, 175)) в *сущность самого феномена* образует, как я хочу здесь показать, принципиальную методическую новацию Хайдеггера, которая впервые обосновывает понимание истины как «несокрытости» вместо простой и непосредственной открытости. В то же время господство выражения над «видением» как сущностная черта *самосокрытия феноменов* отчетливо демонстрирует генетическую связь этого шага с гуссерлевской феноменологией выражающих актов.

Феноменология — не только строгая, но и веселая наука, ибо она показывает нам язык.

Этот герменевтический ход станет прозрачнее, если вспомнить о том, как феноменология, начиная с Гуссерля, определяла естественный опыт или так называемую естественную установку. Ее решающей чертой является то, что она скрыта от себя как установка (Luft, 1998, 155). Поэтому она оказывается всецело имманентно взломанной посредством обнаружения ее *как установки*. Феноменология есть естественная установка как установка, т. е. раздвоенная герменевтическим *как* естественная установка как ее отличие от самой себя. Коррелятом установки, однако, является горизонт (Luft, 2002, 117) в качестве возможности опыта, которая, говоря по-кантиански, не есть возможный опыт, и которая тем самым есть невозможный опыт. Поскольку естественная установка есть вера в *мир*, которая от себя скрыта и, следовательно, конституируется тем обстоятельством, что мир сам себя скрывает *как мир,* ее имманентное превосхождение осуществляется самообнаружением горизонта мира *как горизонта* (Luft, 2002, 116).

Во временной перспективе конечности *Dasein* как «фактичной жизни»[5] (Heidegger, 1988, 81) таким горизонтом (или границей мирской жизни, не являющейся ее частью) является смерть (Heidegger, 1997, 234; 2001, 234). Именно в неосуществимом, но совершенно достоверном предвосхищении собственной конечности (горизонта) *Dasein* без всякой помощи бесконечного, абсолютного божественного взгляда обнаруживает, что оно не только есть то, что оно еще не есть, но также есть то, чем оно не может быть. В самом деле, опыт конечности (горизонтности) жизни есть умирание и смерть, которой жизнь не может быть, так как смерть есть снятие неосуществленности (возможности) жизни, составляющей конститутивную черту жизни, поскольку она *есть* (Heidegger, 1997, 244; 2001, 244; Richardson, 2003, 39). Но поэтому смерть и есть единственная возможность жизни, которую нельзя осуществить, поскольку жизнь есть (Heidegger, 1997, 262; 2001, 262). Понимать жизнь из ее конца — значит тогда позволит ей впервые стать тем, что она есть и всегда уже была — неосуществимой (стало быть, невозможной) возможностью, т. е. возможностью не как

[5] Как известно, с середины 20-х годов Хайдеггер отказывается от термина «фактичная жизнь», используемой им в ранних лекционных курсах. Тем не менее для более ясной и «наглядной» экспозиции темы смерти как «невозможного опыта» в контексте интересующей меня проблематики мне кажется оправданным использование этого выражения и даже простого слова «жизнь» как очевидной «противоположности» смерти, хотя и необходимо учитывать, что как по терминологическим, так и по содержательным соображениям сам Хайдеггер строго отличает *Dasein* от «жизни» (Heidegger, 1997, 50; 2001, 50).

возможной действительностью, а как чистой возможностью или неразрешимой проблемой (Heidegger, 1997, 262; 2001, 262). Именно в этот момент самость и становится самой собой (Yampolskaya, 2018, 282–285), — ведь «жизнь» есть, пока в ней есть то, чего в ней еще нет, т. е. будущее как возможное. Полагание границы мира или жизни, таким образом, позволяет имманентно превзойти сказанное, подвешивая как внутреннюю перспективу (часть мира), так и внешнюю (божественный взгляд), и, явив сам горизонт сказанного, не являющийся его частью (явив видимость как возможность видения), высказать невысказываемость самого сказанного.

Тогда действительно сказанным оказывается то, что сказано быть не может. Иначе говоря, оно есть сказанное, являющее свой собственный предел или собственную возможность, т. е. показывающее свою проблематичность — не непосредственная речь и молчание, а речь и молчание, опосредованные языком и возвращающиеся в себя из него. Такое сказанное и есть показанное — оно есть сказанное, понятое из его собственной невозможности, т. е. сказанное, которое *есть* своя невозможность, а не имеет ее попросту вне себя. Оно есть *Er-eignis* (событие) (Heidegger, 1999, 75) в двояком смысле реализованной невозможности и собственного слова — *Er-eignis* обыгрывает превращение несобственного в собственное (*eigen*), следовательно, толков в собственное говорение. Ввиду того, что несобственность подразумевает «сокрытость» неистины, а собственность — истину в смысле выведения из сокрытости, *Er-eignis* может быть прочитано как *а-летейя*[6]. «Собственное» говорение, в отличие от *проговаривания,* есть осуществление, а не репрезентирующее воспроизведение истины, которая является «всегда моей». Событийность сказанного *снимает* (но не устраняет) его узнаваемость (повторяемость) и, тем самым, коммуникативность, делая его говорением в модусе молчания. Философия есть просто ответственность за свои слова, или совесть, реализованная как текст.

REFERENCES

Belousov, M. (2021). The Language of Phenomenology in "Being and Time". *Annual for Phenomenological Philosophy,* VI, 138–180. (In Russian)

Bernet, R., Kern I., & Marbach, E. (1996). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Borisov, E. (1998). Heidegger's Phenomenological Method. In M. Heidegger, *Prolegomena to the History of the Concept of Time* (345-375). Rus. edn. Tomsk: Vodolei Publ. (In Russian)

[6] Об *Ereignis* как единстве сокрытости и несокрытости, хотя уже у «позднего» Хайдеггера, см., напр.: (Tengelyi, 2015, 43).

Chernavin, G. (2023). *Semblance of Conscience.* Moscow: AST Publ. (In Russian)
Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Heidegger, M. (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Heidegger, M. (1997). *Being and Time.* Rus. edn. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)
Heidegger, M. (1998). *Prolegomena to the History of the Concept of Time*. Rus. edn. Tomsk: Vodolei Publ. (In Russian)
Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
Held, K. (2008). Heidegger and the Principle of Phenomenology. *Annual for Phenomenological Philosophy,* I, 190–220. (In Russian)
Husserl, E. (2009*). Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology.* Rus. edn. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
Husserl, E. (2024a). *Logical Investigations. Vol. II. Part I. Investigations in Phenomenology and Theory of Knowledge.* Rus. edn. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
Husserl, E. (2024b). *Logical Investigations. Vol. II. Part 2. Elements of Phenomenological Clarification of Knowledge.* Rus. edn. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
Luft, S. (1998). Husserl's Phenomenological Discovery of the Natural Attitude. *Continental Philosophy Review,* 31**,** 153–170.
Luft, S. (2002). Husserl's Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology. *Analecta Husserliana,* 80, 114–119.
Mensch, J. (2021). Temporality as Spatial Field of Presence. *Horizon. Studies in Phenomenology,* 10 (1), 163–185.
Mohanty, J. N. (1976). Edmund Husserl's Theory of Meaning. Hague: Martinus Nijhoff.
Molchanov, V. (1988). *Time and Consciousness. Critique of Phenomenological Philosophy*. Moscow: Vysshaia shkola Publ. (In Russian)
Richardson, W. (2003). *Heidegger. Through Phenomenology to Thought.* New York: Fordham University Press.
Richir, M. (2014). Εποχή, Scintillation and Reduction in Phenomenology. In A. Yamposlkaya & S. Sholokhova (Eds), *(Post)phenomenology. New Phenomenology in France and Beyond* (209–226). Moscow: Akademicheskii Project Publ. (In Russian)
Savin, A. (2013) The Concepts of Epoche and Reduction in "Ideas I" of Edmund Husserl. *Ural Federal University Proceedings,* 2 (115), 19–32.
Shestova, E. (2018) Speculative Reasoning in E. Fink's Meontic Phenomenology. *Horizon. Studies in Phenomenology,* 7 (2), 391–413.
Tengelyi, L. (2015). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik.* Freiburg/München: Karl Alber.
Wittgenstein, L. (1994). *Philosophical Works. Part I.* Rus. edn. Moscow: Gnozis Publ. (In Russian)
Yampolskaya, A. (2018). *Art of Phenomenology.* Moscow: RIPOL Klassik Publ. (In Russian)