

жизни в Боге, восстановление единства воли Творца и воли твари, перевод ничто из инобытия в небытие. Так преодолевается онтологическое несовершенство человека (грех) – главное и необходимое условие суицида как

полной и окончательной деструкции личности. Поскольку *теперь* “человекам это невозможно” (Мф 19:26), то должно желать себе смерти, т.е. *жить*.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Камю А. Миф о Сизифе // Сумерки богов. М., 1989. С. 222–318.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. 383 с.
3. Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М., 1989. 654 с.
4. Шестов Л. Сочинения. Т. 1. М., 1993. 668 с.
5. Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской свободы в послании св. Апостола Павла к Галатам. СПб., 1902. 157 с.
6. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. М., 1992. 360 с.
7. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. 840 с.
8. Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения. Т. 2. М., 1990. С. 493–547.
9. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 9. СПб., 1903. 1008 с.
10. Монтень М. Опыт. Кн. 1. М., 1992. 384 с.

Статья представлена кафедрой философии философского факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию 1 октября 1998 г.

УДК 141

Е.В. Борисов

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ И М. ХАЙДЕГГЕРА: МОМЕНТЫ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 98-03-04002

Анализируется отношение преемственности между феноменологией Э. Гуссерля и экзистенциальной аналитикой М. Хайдеггера. В качестве основных моментов, объединяющих эти учения, рассматриваются их трансцендентальный характер и лежащий в их основе концепт интенциональности.

Данная работа посвящена одному аспекту весьма обширной темы “Хайдеггер как феноменолог”, или, в более узкой формулировке, “Хайдеггер и Гуссерль”. Сам Хайдеггер неоднократно подчеркивал феноменологический характер своих изысканий и признавал свое ученичество у Гуссерля. Однако при первом чтении “Бытия и времени” и примыкающих к этой работе лекционных курсов генетическая связь экзистенциальной аналитики с феноменологией Гуссерля оказывается отнюдь не очевидной. В самом деле, в работах этого периода Хайдеггер практически не использует основные термины Гуссерля – такие как *чистое сознание*, *трансцендентальный субъект*, *интенциональность*, *нозза* и *нозма* и пр., – исключение составляют разве что *понятия конституции* и *горизонта*. Кроме того, центральное место в этих работах занимает довольно необычная для “классической” феноменологии тематическая область – повседневное существование человека, причем исследование этой области оказывается у Хайдеггера не одним из частных приложений “общей” феноменологии, но получает статус “фундаментальной онтологии”. В свете этого естественным образом встает вопрос: существует ли вообще какое-либо концептуальное родство между экзистенциальной аналитикой, с одной стороны, и работами Гуссерля – с другой? Не являются ли декларации Хайдеггера (“*Онтология возможна только как феноменология*” [1, с. 35]) единственным основанием для того, чтобы считать его феноменологом и основанием сомнительным, если вспомнить о гуссерлевской оценке “Бытия и времени”? (Был ли Хайдеггер “феноменологом”? Этот вопрос вынесен в заголовок статьи И. Михайлова [2, с. 283], который, однако, воздерживается от однозначного ответа). Можно ли экзистенциальную аналитику рассматривать в качестве трансформации (развития, деградации и т.д.) феноменологии Гуссерля или это совершенно иное по своим основаниям, методу и содержанию философское учение, которое следует поместить в иную историко-философскую рубрику?

По моему мнению, хайдеггеровская экзистенциальная аналитика, при всех ее отличительных особенностях, вполне органично вырастает из феноменологии Гуссерля, т.е. при всех доктринальных, методических и тематических новациях Хайдеггера экзистенциальная аналитика сохраняет генетическую связь с учением Гуссерля, а значит, в этих двух “вариантах” феноменологии можно выявить общий концептуальный базис. Думается, что без достаточной экспликации этого базиса невозможно осмысленно говорить о концептуальном соотношении интересующих нас феноменологических учений; кроме того, без прояснения моментов преемственности экзистенциальной аналитики по отношению к феноменологии Гуссерля невозможно понять и хайдеггеровские новации и их проблемную мотивировку. Именно этой задаче посвящена данная работа. Я попытаюсь показать, что ряд базовых хайдеггеровских понятий, несмотря на их новое терминологическое обозначение, по своим дескриптивным и методическим функциям в значительной мере аналогичны соответствующим понятиям Гуссерля. Другое дело, что эта аналогия никогда не превращается в полное тождество; видимо, введение Хайдеггером новых терминов было мотивировано как раз желанием подчеркнуть отличия его понятий от гуссерлевских. Однако ограниченная задача данной работы позволяет отвлечься от этих отличий. При этом я буду опираться главным образом на хайдеггеровский лекционный курс 1925 г. “Прологомены к истории понятия времени”, поскольку в этой работе генетическая связь экзистенциальной аналитики и феноменологии Гуссерля прослеживается наиболее отчетливо.

Общий для феноменологии Гуссерля и Хайдеггера концептуальный фундамент включает в себя ряд моментов, из которых следующие два представляются мне наиболее существенными: I) *трансцендентальный* характер обоих “вариантов” феноменологии т.е. ориентация на выявление априорных оснований конституции предметного универсума; II) концепт *интенциональности*, понимаемой в качестве универсальной формы конститутивных процессов.

## I. Трансцендентальный характер хайдеггеровской феноменологии

Трансцендентальный характер хайдеггеровской феноменологии задается уже исходной тематизацией предмета экзистенциальной аналитики – *Dasein* (в переводе В.В. Библихина *присутствие*); я буду переводить этот термин выражением *вот-бытие* (обоснование правомерности этого перевода см. в [3]). В этом смысле наиболее иллюстративными представляются следующие три предварительных определения этого сущего, которые даются в “Пролегоменах...”: 1) *вот-бытие* есть то самое сущее, которое ставит вопрос о смысле бытия – вопрос, инициирующий любое онтологическое исследование; 2) *вот-бытие* – это “мы сами”; 3) *вот-бытие* – это сущее, онтическую “сущность” которого составляет не какое-либо “что-н-ое” (предикативное) содержание, но само его бытие (не эссенция, но экзистенция).

Рассмотрим эти определения подробнее.

1) Главный вопрос феноменологии Хайдеггер понимает как вопрос о смысле бытия. Смысловой горизонт этого вопроса составляет фундаментальное онтологическое различение (так называемая “онтологическая дифференция”) бытия и сущего. Но бытие есть всегда бытие какого-либо сущего, и потому *вопрос о бытии* ставится *сущим* и обращается к *сущему*. Иначе говоря, онтология исследует не бытие, взятое “для себя”, но именно *сущее в его бытии*. Это обстоятельство с самого начала определяет феноменологический (в хайдеггеровском понимании этого слова) характер онтологических исследований, коль скоро *феномен* в хайдеггеровском определении есть “само сущее, открытое как само по себе оно” [4, с. 88], т.е. то, что показывает себя так, как оно есть, – в своем бытии. Но усмотрение феномена – *сущего в его бытии* – невозможно без определенного “встречного” усилия со стороны самого усматривающего, – Хайдеггер называет это усилие “позволением видеть” (*Sehenlassen*), или “логосом” [1, с. 32]. Поэтому первое и формальное определение феноменологии заключается в том, что она есть “логос феномена” – “*позволение видеть открытое в себе самом и из него самого*” [4, с. 92].

Этим определяется первоначальная задача феноменолога, от решения которой зависит сама возможность феноменологических (онтологических) исследований вообще, – она заключается в *выявлении условий собственного видения феномена*, и прежде всего условий релевантной постановки вопроса о бытии, из которых первым (как по “логике вещей”, так и по методической значимости) является *прояснение структуры и способа постановки самого этого вопроса*. “Но то, что должно быть определено: подход к некоему сущему, его опыт и аспектное рассмотрение, обращение к нему как к такому-то, его понимание и осмысление в качестве чего-то – что представляет собой все это? Разве уже сами эти подходы и формы опыта не являются сущим?... Вопрос о бытии и его постановка станут тем прозрачнее, чем более ясно и непредвзято мы сумеем увидеть это сущее, а именно само бытие вопрошания вопрошающего. Следовательно, чтобы ответить на вопрос о бытии сущего, требуется *предварительная разработка определенного*

*сущего в аспекте его бытия* – того сущего, которое мы обозначили как само вопрошание” [4, с. 153].

Таким образом, собственно онтологии – возможно-му ответу на вопрос о бытии сущего – должно предшествовать *исследование самой постановки вопроса, точнее, сущего, способного спрашивать о бытии и рассматриваемого именно в этой своей способности*. Нетрудно видеть, что здесь воспроизводится классический (т.е., собственно, кантовский) трансценденталистский ход мысли, когда исследование некоторого предмета предваряется исследованием способов его данности, возможных форм мысли или, как в данном случае, возможных структур постановки вопроса о нем. Мысли о предмете существенным образом предшествует *мысль о мысли об этом предмете*. Подобно тому, как у Канта критика разума выступала в качестве «пропедевтики ко всякой будущей метафизике», аналитика *Dasein*, которое Хайдеггер первоначально тематизирует как сущее, способное спрашивать о бытии, получает у него статус *необходимой пропедевтики онтологического исследования*, а потому и статус *фундаментальной онтологии* [1, с. 14].

Уместно отметить, что как Гуссерль, так и Хайдеггер исходят из различения фундаментальной и региональных онтологий и оба понимают фундаментальную онтологию именно как трансцендентальное исследование, (исследование структур, *a priori* конституирующих всякую предметную данность), т.е. эмпирический опыт в целом. Это тоже можно рассматривать как момент преемственности хайдеггеровской феноменологии по отношению к гуссерлевской. Впрочем, само содержание фундаментальной онтологии, а значит, и отношение «фундирования» между фундаментальной и региональными онтологиями Гуссерль и Хайдеггер понимают по-разному. По Гуссерлю фундаментальная онтология есть учение о конституции предметности вообще, и ее «фундаментальность» обусловлена логическим соотношением общего (предметность вообще) и частного (возможные спецификации предметности – такие как «живое», «вещество», «число» и пр.). Хайдеггер же понимает фундаментальную онтологию как учение об открытости для *вот-бытия* смысла бытия вообще, стало быть, по Хайдеггеру фундаментальная онтология лежит в основе исследования возможных частных “региональных” способов бытия (бытие в качестве наличного, подручного, живого, идеального, *вот-бытия* и пр.)

2) Первичная тематизация *вот-бытия* как сущего, спрашивающего о бытии, обуславливает необходимость его специального исследования в качестве подготовительной ступени собственно онтологии. Следующая тематизация *вот-бытия* определяет *рефлексивный* характер этого исследования: “В качестве чего нам предварительно дано это сущее, о котором мы говорим, что оно спрашивает, смотрит на что-то, к чему-то обращается и относится? Это именно *то сущее*, которое суть мы сами, это сущее, которым всегда являюсь я сам, мы называем *вот-бытием*... Мы должны попытаться с самого начала не упустить из вида именно это сущее, и именно при рассмотрении самого вопрошания о бытии” [4, с. 155].

Хайдеггер не использует термин “рефлексия” для характеристики своего метода, также как принципиально избегает именовать вот-бытие субъектом (вопросания, понимания, исследования, опять же рефлексии и т.п.). Очевидно, это связано со стремлением избежать затемняющих его мысль исторических коннотаций. Вот-бытие тематизируется в экзистенциальной аналитике принципиально иначе, нежели субъект в новоевропейской философии. И прежде всего: вот-бытие не является носителем идентичного самосознания (осознания собственной самоидентичности сознания). Как самосознание, так и идентичность вот-бытия не являются, по Хайдеггеру, изначальными сущностными характеристиками этого сущего, но суть лишь вторичные (производные) образования. Поэтому, говоря о рефлексивности хайдеггеровского метода, я понимаю рефлексию не в классическом, но в расширительном смысле: рефлексия как метод Хайдеггера – это не реализация в акте мысли самосознания идентичного субъекта, но возвращение мысли “назад”, к собственным истокам, точнее, это возвращение исследования от исследуемого предмета (бытия) к тому, что есть “мы сами”, – к самому исследуемому сущему.

3) Значимость (и даже необходимость) такого рода рефлексии обусловлена, помимо чисто логической первичности вопроса по отношению к возможному ответу, спецификой самого вот-бытия: онтологическим (бытийным, экзистенциальным) характером его онтической сущности. “Данное этому специфическому сущему название – “вот-бытие” – не обозначает его “Что” и не отличает его от иного сущего по чтой-ному содержанию, подобно тому как стул отличается от дома, но по своему выражает его *способ бытия*” [4, с. 159]. (Ср. в “Бытии и времени”: “Онтическое отличие присутствия в том, что оно *существует* онтологично” [1, с. 12]). Это положение имеет принципиальное методическое значение, поскольку позволяет уже постановку вопроса о бытии (и онтологическое исследование вообще) рассматривать в качестве *бытийного феномена*; иначе говоря, этим положением задается та принципиальная принадлежность бытия и познания, которая, собственно, и является главной предпосылкой трансцендентальной философии (которая, например, позволила Канту говорить о “коперниканском перевороте” в познании).

“Способность” спрашивать о бытии есть *сущностная черта* вот-бытия, значит, постановка этого вопроса представляет собой не что иное, как *способ бытия* этого сущего. Неверно было бы думать, что вот-бытие “сначала” существует, и лишь “затем” может задаться (или не задаться) вопросом о бытии: само его существование осуществляется способом вопросания о бытии. С другой стороны, постановка вопроса всегда предполагает какую-либо “причастность” спрашивающего к предмету вопроса, предварительную открытость этого предмета спрашивающему, – и если вопрос имеет, как в случае

онтологии, теоретический, т.е. познавательный характер, то такая “причастность” представляет собой определенное *предварительное знание* о предмете, – чаще всего нерелегируемое и неотчетливое, но в силу его “априорного” (по отношению к вопросу) статуса именно оно должно стать отправной точкой для дальнейших исследований. “Всякое спрашивание есть искание. Всякое искание имеет заранее свою направленность от искомого. ...Смысл бытия должен быть нам поэтому уже известным образом доступен. Было отмечено: мы движемся всегда уже в некой бытийной понятливости” [1, с. 5]. Предварительное *понимание бытия* (изначальная, “всегда уже” имеющая место “бытийная понятливость”), равно как и фундированное в нем *спрашивание о смысле бытия* суть моменты *бытия* самого понимающего и спрашивающего сущего. Само отношение вот-бытия к бытию обретает у Хайдеггера “бытийный” статус [1, с. 12]. Иначе говоря, понимание бытия и спрашивание о его смысле принципиальным образом не должны рассматриваться в качестве мыслительных актов, внешних по отношению к “предмету” (бытию): *мысль о бытии имманентна самому бытию*.

Подытожим сказанное. Рефлексия феноменолога над структурами спрашивания о смысле бытия оказывается рефлексией над базовыми структурами собственного существования, причем эти структуры – экзистенциалы – имеют значение конститутивных априори по отношению к “данности” (Хайдеггер предпочитает термин “открытость”) какого бы то ни было предмета в его бытии. Но *рефлексия, нацеленная на выявление априорных оснований самой данности* какого бы то ни было предмета, стало быть, имеющая *фундаментальное эпистемологическое значение*, есть *differentia specifica трансцендентальной философии* в кантовском и гуссерлевском смысле. “Рефлексия над способом данности предметов является характерной особенностью так называемого трансцендентального поворота в онтологии” [5, с. 149]. При этом постулат имманент (Хайдеггер сказал бы “сущностной принадлежности”) онтологической мысли ее предмету – бытию – имеет два существенных следствия. С одной стороны, он гарантирует правомерность (и необходимость) трансцендентальной рефлексии над априорными структурами самой мысли о бытии – в этом можно видеть своеобразный экзистенциальный вариант гуссерлевского принципа очевидности (хотя нельзя, конечно, забывать о том, что для Хайдеггера базовой формой мысли является не аподиктическая убежденность в чем бы то ни было, но именно вопрос; по Хайдеггеру *мысль в принципе проблематична*). С другой стороны, он лежит в основе концепта *конституирования*: поскольку мысль о бытии имманентна самому бытию, постольку в ней смысл бытия не просто “познается”, но *осуществляется*, т.е. *обретает свою конституцию*.

## II. Концепт интенциональности

Трансцендентальные мотивы экзистенциальной аналитики роднят это учение не столько с феноменологией Гуссерля в ее специфических чертах, сколько с трансценденталистской традицией в целом. Специфический

же “феноменологический” характер придает экзистенциальной аналитике концепт интенциональности. Термин “интенциональность” в “Бытии и времени” используется чрезвычайно редко и только в контексте критики

в адрес феноменологии Гуссерля. Но в подготовительной части “Прологомен...” Хайдеггер неоднократно называет вот-бытие “интенциональным сущим” [4, с. 119]. Однако и в “Бытии и времени” понятие, содержательно тождественное (в своих основных чертах) гуссерлевскому понятию интенции, присутствует и более того, играет ключевую роль. Я имею в виду понятие *бытия-в-мире* (In-der-Welt-sein), которое, как известно, понимается Хайдеггером как *фундаментальная конституция* (Grundverfassung, в пер. В.В. Библихина “основоустройство”) вот-бытия [1, с. 52]. Аналогичность этих понятий обусловлена тем, что в хайдеггеровском определении бытие-в-мире представляет собой не пространственное отношение “помещенности” одного (вот-бытия) в другом (в мире), но открытость для вот-бытия “внутримирного” сущего и мира в целом, которая реализуется в многообразных отношениях вот-бытия к сущему. Например, мы можем иметь дело с чем-либо, что-либо производить, использовать, “взять что-либо в оборот” или “оставить на произвол судьбы”, что-либо предпринять, осуществить и т.п.; можно также что-то рассматривать, обговаривать, обуславливать и т.п., – все это суть моменты бытия-в-мире [1, с. 56], и нетрудно видеть, что все перечисленные примеры Гуссерль мог бы назвать *когитациями* (т.е. именно интенциональными актами) в широком смысле этого слова.

Кроме того, структура бытия-в-мире вполне изоморфна структуре интенционального акта, включающей в себя, по Гуссерлю, ego, cogito и cogitatum (Я, ноззис и нозма). Действительно, Хайдеггер различает в феномене бытия-в-мире три основных аналитических момента: 1) мир в его “мир-ности”, 2) самость вот-бытия как то, что (точнее, *тот, кто*), собственно, и пребывает в мире, 3) собственно “бытие-в...” (In-sein), т.е. сама открытость как таковая [1, с. 53]. Первому из этих моментов соответствует гуссерлевское понятие мира как универсального нозматического горизонта; второму – само Я как носитель интенциональных актов; третьему – собственно “данность” предмета, сама интенциональная “направленность” на предмет, “обращенность” к нему, или ноззис. Первое из названных соответствий нуждается в пояснении.

Здесь важно иметь в виду, что Хайдеггер определяет мир не просто как совокупность всех вещей, но как горизонт, в котором какое бы то ни было сущее может “встретиться” вот-бытию: не как сумму феноменов, но как необходимый *горизонт* всякого феномена. У Гуссерля понятие мира выполняет совершенно ту же самую функцию. Немецкий исследователь У. Клэзгес, рассматривая гуссерлевское понятие горизонта, указывает на два его значения: горизонт как совокупность предметов (*онтологическое значение*) и горизонт как способ данности предметов (*трансцендентальное значение*). Горизонт в первом смысле имеет границу; горизонт во втором смысле сам есть эта граница, поскольку именно способ данности определяет (очерчивает и ограничивает) тот или иной онтологический регион. В этом смысле всякий горизонт, в том числе и мир, “с самого начала представляет собой *деуединое онтолого-трансцендентальное понятие* “мир” в трансцендентальном смысле, не-

случайно мир рассматривается у него как один из аналитических моментов бытия-в-мире, которое, в свою очередь, определяется как один из экзистенциалов вот-бытия. Открытость мира для вот-бытия оказывается у Хайдеггера необходимым моментом его существования, подобно тому как у Гуссерля предмет может существовать только в качестве “интенционального коррелята” сознания.

Элементарной морфологической и функциональной “единицей” бытия-в-мире является феномен Вот (Da). Открытость мира вообще применительно к тому или иному отдельному сущему осуществляется таким образом, что это сущее есть для вот-бытия “вот”, т.е. на него можно указать: “Вот оно”. И все формы “обхождения” с сущим, о которых упоминалось выше, суть спецификации универсальной структуры “Вот”. Именно в этом смысле – в смысле указания на отдельное сущее – это феномен является неразложимым элементом, “единицей” открытости. Если бытие-в-мире (открытость) в феноменологии Хайдеггера соответствует интенциональности у Гуссерля, то отдельное указание на нечто (“Вот”), открытость отдельного сущего, следует рассматривать как отдельную интенцию.

Структура бытия-в-мире и структура “Вот” а priori задают возможные способы данности предмета вообще, а значит, и конституцию (сущностное строение) как всякого отдельного предмета, так и предметного универсума в целом. В этом смысле понятия бытия-в-мире и интенциональности оказываются аналогичными и по своей трансцендентальной функции: оба понятия обозначают *универсальную форму (способ осуществления) конститутивной активности*. Это, в свою очередь, означает, что понятие вот-бытия совпадает с гуссерлевским понятием трансцендентального субъекта по меньшей мере в одном пункте: и то, и другое суть *носители трансцендентальной активности*. Структурный изоморфизм понятий интенциональности и бытия-в-мире дополняет ряд аналогий, которые я здесь только отмечу.

1) “Несокрытость” – базовая характеристика существования вот-бытия – всегда предполагает не только “присутствие” мира для вот-бытия, но и его собственную открытость себе самому. Иначе говоря, всякое “Вот” имеет рефлексивную компоненту – как и всякая интенция у Гуссерля сопровождается явным или неявным представлением “Я мыслю”. Именно этот рефлексивный аспект, присущий как интенциональности, так и “бытию-в-мире”, обеспечивает возможность рефлексивного исследования таких соответствующих предметов – чистого сознания и существования вот-бытия.

2) Бытие вот-бытия в целом Хайдеггер определяет как “заботу” (этого сущего о собственном бытии). В свою очередь забота определяется как структурное единство “расположения” (настроения), понимания и “падения” [1, с. 191 и сл.]; последние же тематизируются в ходе исследования как аналитические моменты феномена бытия-в... (In-sein), или открытости [1, с. 133]. По сути дела, понятия “забота” и “открытость” совпадают по объему (обозначают одно и то же – существование вот-бытия) и различаются лишь по содержанию: в понятии заботы фиксируется внутренняя структура феномена,

который в понятии открытости “схватывается” как нерасчлененное целое. Если так, то интенциональность оказывается самым содержанием существования вот-бытия, а значит, главной темой экзистенциальной аналитики.

3) Поскольку “нозматический” срез бытия-в-мире составляет не просто совокупность сущего, но именно мир как определенным образом структурированное единство (“мир в его мирности” [1, § 15–18]), и поскольку это единство является одним из априорных оснований открытости какого бы-то ни было “отдельного” сущего, мы можем говорить также о горизонтности как универсальной структуре “интенциональной жизни” (бытия-в-мире) вот-бытия.

4) Наконец, всякое “Вот” возможно, по Хайдеггеру, только в темпоральном горизонте, и более того, само внутреннее содержание этого феномена получает в экзистенциальной аналитике отчетливо выраженную темпоральную “окраску”, поскольку структурные составляющие открытости – расположение и понимание – раскрывают для вот-бытия соответственно его прошлое и будущее, т.е. моменты его временности. “Временность обнажается как смысл собственной заботы” [1, с. 326]. Забота же есть не что иное как структурное единство самого бытия-в-мире, следовательно, осмысленность последнего предполагает раскрытие его временного содержания.

Резюмируя сказанное в этом разделе, перечислю основные терминологические соответствия феноменологии Гуссерля и экзистенциальной аналитики: трансцендентальный субъект – вот-бытие; интенциональность – бытие-в-мире (открытость); интенция – Вот; Я – Кто (самость); нозза – бытие-в...; нозма – сущее (внутримирное сущее, вот-бытие Другого и собственное вот-бытие).

Безусловно, в трактовке всех перечисленных моментов интенциональности Хайдеггер в значительной мере отходит от основоположений Гуссерля. Так, в лекционном курсе “Пролегомены к истории понятия времени” (1925 г.), в котором Хайдеггер достаточно подробно анализирует феноменологическое учение Гуссерля, он соотносит понятия заботы и интенциональности следующим образом: “После того, как мы поставили различные структуры вот-бытия в определенную взаимосвязь с фундаментальным феноменом заботы, мы достигли ступени рассмотрения, позволяющей критически переосмыслить то, что мы слышали во вводной части об интенциональности. Феномен заботы как фундаментальной структуры вот-бытия позволяет понять, что то, что схватывается в феноменологии под наименованием интенциональности, и то, как оно схватывается, – фрагментарно и является лишь видимой внешне стороной феномена. То, что понимается под интенциональностью – просто направленность на... – еще должно быть возвращено на свое исконное место – в единую фундаментальную структуру прежде-себя-бытия-явления понимается как интенциональность. Я лишь совсем кратко укажу на это, чтобы обозначить тот пункт, из которого разворачивается основополагающая критика феноменологической постановки вопросов” [4, с. 320].

Оставляя в стороне вопрос об отличительных чертах хайдеггеровской трактовки интенциональности, я хочу подчеркнуть, что даже в приведенном критическом пассаже Хайдеггер не *отвергает* понятие интенциональности, но лишь *переосмысливает* его, точнее, ставит задачу истолковать этот феномен на иных, нежели у Гуссерля, основаниях.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. 451 с.
2. Михайлов И.А. Был ли Хайдеггер “феноменологом”? // Логос. 1996. № 6. С. 283–302.
3. Борисов Е. В. От переводчика // Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 342–344.
4. Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. 383 с.
5. Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt/M., 1990. 190 S.
6. Claesges U. Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt-Begriff // Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Den Haag, 1972. S. 92–104.

Статья представлена кафедрой истории философии и логики философского факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию 1 октября 1998 г.

УДК 141

В.А. Суровцев

## ФИЛОСОФИЯ РАННЕГО ВИТГЕНШТЕЙНА: КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 97-03-04328.

Рассматриваются попытки представителей аналитической философии однозначно вписать взгляды раннего Витгенштейна в доктринальные рамки либо метафизики, либо трансцендентализма и предлагается интерпретация, которая прежде всего отталкивается от нового философского опыта, связанного с логическим анализом языковой структуры. Учитывая методологические принципы, основанные на автономии логики, демонстрируется, что трактовка взглядов раннего Витгенштейна зависит от ракурса рассмотрения, где стремление концептуализировать сферу теоретического и дедонцигуализировать сферу практического задаёт трансцендентальную компоненту его философии, а попытка внеличностного представления мира в языке – метафизическую.

Философия раннего Витгенштейна вызывала и продолжает вызывать интерес исследователей своей концептуальной завершенностью, что столь нехарактерно для философских штудий XX века. Это обстоятельство делает её исключительно важным объектом для исследования генезиса новых философских движений, создавших уникальную панораму современной мысли. Если часть действительно даёт представление о целом, то философия раннего Витгенштейна демонстрирует замечательный пример системы,