

*А. Б. Паткуль**

**ДРАМА ОЧЕВИДНОСТИ:
А. Г. ЧЕРНЯКОВ ЧИТАЕТ Э. ГУССЕРЛЯ**

В статье дана реконструкция трактовки А. Г. Черняковым концепции очевидности у Гуссерля. Черняков рассматривает очевидность у Гуссерля в контексте проблемы различия пустых и наполненных интенций. Он связывает идеальное переживание очевидности именно с наполнением интенции. Вместе с тем он констатирует, что достижение полной очевидности относительно данности трансцендентального *ego* себе самому невозможно. Кроме того, Черняков приходит к выводу, что и в сфере живой созерцательной данности вещи достижение очевидности, как его понимал Гуссерль, не является бесспорным. В качестве вывода в статье утверждается, что Черняков констатировал возникновение ситуации «утраты очевидности» в современной философии и начал все больше ориентироваться на математические подходы в философской методологии, а также на хайдеггеровское понимание герменевтики и лежащее в его основе понятие *Dasein*.

Ключевые слова: очевидность, пустые интенции, наполненные интенции, рефлексия, трансцендентальное *ego*, вещь, феноменология, Э. Гуссерль, А. Г. Черняков.

A. B. Patkul

*THE DRAMA OF EVIDENCE: ON THE ALEXEI G. CHERNYAKOV'S READING
OF THE WORKS OF EDMUND HUSSERL*

In my article, I reconstruct Alexei G. Chernyakov's understanding of Husserlian conception of evidence. He considers it in the context of Husserl's division of empty and fulfilled intentions made. Chernyakov connects the ideal feeling of evidence with the process of fulfilment of intention. At the same time, he believes the achievement of the absolute evidence is impossible in the case of the givenness of transcendental *ego* to itself. Moreover, Chernyakov's conclusion is that the evidence in the domain of the things given in the immediate intuition is also questionable. As conclusion, I emphasize that Chernyakov describes this state of matter as 'lost of evidence'. This is reason why he began to use both mathematical approach

* Паткуль Андрей Борисович, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; a.patkul@spbu.ru

in the philosophical methodology and Heideggerian version of hermeneutics based on his conception of *Dasein*.

Keywords: evidence. Empty intentions, fulfilled intentions, reflection, transcendental ego, thing, E. Husserl, A. G. Chernyakov.

Алексей Григорьевич Черняков (1955–2010) — одна из ключевых фигур в отечественной философии рубежа XX–XXI столетий, выдающийся мыслитель, исследователь и педагог, внесший существенный вклад в развитие феноменологической философии, в частности в распространение этого философского направления в русскоязычном философском пространстве. Его перу принадлежат работы о философской мысли таких значимых философов, как Платон, Аристотель, Плотин, И. Кант, М. Хайдеггер, А. Балью и мн. др. Но едва ли будет преувеличением сказать, что значительная часть его исследований в области философии концентрировалась вокруг трудов Эдмунда Гуссерля — основателя феноменологического направления в современной философской мысли. В связи с этим цель настоящей статьи состоит в очерке основных моментов гуссерлевской феноменологии, которые привлекали внимание Алексея Григорьевича; стратегическая же ее задача состоит в том, чтобы выстроить такое изложение вокруг понятия *очевидности*, которое, с точки зрения Чернякова, было одним из важнейших у Гуссерля, проследив трансформацию трактовки его содержания и оценки его значимости Алексеем Григорьевичем в гуссерлевской феноменологии. Ведь, как отмечает один из близких кругу Алексея Григорьевича современных отечественных мыслителей, И. И. Докучаев, «феноменология (Гуссерля. — А. П.) есть не что иное, как героический поиск очевидного...» [2, с. 299]

Впрочем, с точки зрения Чернякова, Гуссерль не обладал каким-либо монопольным правом на единственно корректную трактовку понятия очевидности, напротив, для него «очевидность — это древнее и крайне важное для любой формы теоретического мышления понятие» [6, с. 273]. Очевидность важна даже там, где теория не претендует на статус научности:

Даже если теоретическое мышление не хочет отождествлять себя с наукой, говорит «я — не наука». Theoria, как вы понимаете, это созерцание, и само слово «созерцание» уже намекает на очевидность, на видность очами [6, с. 273].

Что уж говорить о теории, которая открыто заявляет себя в статусе науки, тем более науки *строгой* — как это как раз и произошло у Гуссерля. Без вменения себе методологического критерия очевидности и, с другой стороны, без научного прояснения смысла таковой философское начинание Гуссерля даже в самом первом приближении едва ли могло бы состояться. Разумеется, рассмотрение Черняковым проблемы очевидности у Гуссерля нельзя брать изолированно: оно находится в прямой взаимосвязи с анализом этой проблемы у других мыслителей, прежде всего у Хайдеггера.

* * *

Итак, наше рассуждение можно начать с констатации того, что уже в первом томе своих «Логических исследований» Э. Гуссерль связывает свою теорию

истины с понятием очевидности. Он пишет здесь: «Самым совершенным признаком истинности служит очевидность: она есть для нас как бы непосредственно овладение самой истиной» [1, с. 187]. Поэтому очевидность выступает его основой всякого знания, в том числе — знания научного: «...в конечном счете всякое подлинное знание и в особенности всякое научное знание покоится на очевидности, и предел очевидности есть также предел понятия знания» [1, с. 187]. Сам основатель современной феноменологии характеризует так понятие очевидности как «светлую уверенность». Он, в частности, пишет: «...если речь идет о знании в самом тесном и строгом смысле, то для него нужна очевидность, светлая уверенность, что то, что мы признали, есть на самом деле, и что того, что мы отвергли, нет» [1, с. 186–187]. Такую «светлую уверенность», по его мнению, не стоит путать со «слепой верой»: «Эту уверенность, как известно, следует отличать от слепой веры, от смутного, хотя бы и самого решительного мнения; иначе мы рискуем разбиться о скалы крайнего скептицизма» [1, с. 187]. Одна из самых серьезных трудностей феноменологической эпистемологии, возникающая при этом, состоит в том, что остается не вполне ясным, каким именно образом можно адекватно различить «светлую уверенность» очевидности и «слепую веру» мнения. Кажется, что уверенность очевидности является точно таким же переживанием, как и любое другое, а потому принятие ее в качестве определения очевидности, а этой последней — в качестве критерия истинности познания отбрасывает феноменологическую теорию знания обратно в сферу психологизма. Психологизм же, со своей стороны, приводит к релятивизму и, как следствие, к «крайнему скептицизму» в теории познания. Выход из этой апории, который находит Гуссерль, состоит в том, чтобы признать за переживанием очевидности не психологический, а чисто *идеальный* характер. Как отмечает С. В. Никоненко, «по Гуссерлю очевидность — это обретение содержания опыта перед духовным взором; совершенная же очевидность носит идеальный характер» [4, с. 25–26].

Далее, следует указать на то, что центром интереса А. Г. Чернякова к проблеме очевидности у Гуссерля является не какая угодно очевидность, но очевидность трансцендентального Я как предельной конституирующей инстанции. Ведь только в свете очевидности Я для себя самого в качестве конституирующей инстанции может быть наделена смыслом очевидность данной ему в живом восприятии вещи, равно как и предметов других регионов. И. И. Докучаев пишет:

Фундаментом бытия оказывается очевидность, причем очевидность интуитивная, следовательно, именно «Я» в его глобальном значении представляет собой ключевой способ бытия, который разворачивается в системе различных ограничивающих и достраивающих его конструкций [3, с. 112].

Данная проблематика связана по преимуществу с более поздней стадией интеллектуального становления Гуссерля — с трансцендентальной феноменологией. Существо затруднения Черняков раскрывает в своей монографии «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера» следующим образом: «...как возможно феноменологически достоверное знание о последней и предельной конституирующей инстанции — истоке позитивности позитивного, т. е. положенности положенного»

[7, с. 164]. Тем не менее в своей трактовке возможной очевидности Я Черняков отталкивается от гуссерлевского различия пустой и наполненной интенции, изложенной им еще во втором томе «Логических исследований». Выбор именно этого технического различия у Гуссерля Черняковым в его попытках разрешения названного затруднения обусловлен тем, что

«Наполнение» (Erfüllung) обозначает в этом тексте (в VI «Логическом исследовании» второго тома «Логических исследований». — А. П.) фундаментальную характеристику феноменологически понятой «очевидности» (Evidenz) [7, с. 166].

Согласно Чернякову, очевидность у Гуссерля оказывается синонимом наполненного сознания. Чтобы опознать нечто в качестве очевидного, считает Алексей Григорьевич, нужно отслеживать сами взаимные переходы пустых и наполненных интенций. В связи с этим он вслед за Гуссерлем трактует наполнение как *переход* от «предварительного наброска смысла к созерцанию и интуиции» [7, с. 166]. Более подробно он описывает «синтез наполнения» следующим образом:

В синтезе наполнения (Erfüllungssynthesis) речь должна идти о связи или связывании двух неоднородных членов, которые одновременно находятся в отношении тождества и различия: тождества смыслового, поскольку именно то положение дел, которое подразумевалось, т. е. было предметом пустой (или сигнитивной) интенции, интуитивно наполняется; различия в энергиях присутствия, поскольку сам способ данности упомянутого положения дел меняется [7, с. 166–167].

В итоге в ходе действия наполнения происходит следующее: «Наполнение устанавливает соразмерное смыслу имени его отношение к данному в созерцании как именуемому» [7, с. 167]. Как пишет А. Г. Черняков, «в наполнении мы проживаем в опыте некое “вот оно само”...» [7, с. 167]. Он подчеркивает также, что синтез наполнения не может быть понят как некоторая статическая структура, напротив, он непременно *динамичен*, так, что в его динамике всякий раз открывается новое измерение «градаций наполнения». Синтез наполнения — это всегда некоторая «связь пустого и наполненного», она развивается во времени. Развертывание этого процесса во времени направлено в сторону возрастания полноты данности в созерцании.

Интересно и то, как, следуя Гуссерлю, Черняков истолковывает сам характер тождества в дающем переживание очевидности синтезе отождествления. А именно: тождество в этом случае нельзя понимать как только формальное тождество $A = A$. Это обусловлено отмеченным ранее обстоятельством — тем, что сам синтез отождествления есть некоторый «процесс», что идентификация, а стало быть, наполнение совершаются во времени. В ходе исполнения этого процесса различные аспекты того, что изначально подразумевалось, не остаются неизменными, а постоянно претерпевают те или иные изменения — при том условии, что смысл подлежащего идентификации сохраняется. Черняков в этой связи говорит о «сохраняющемся инварианте смысла», который воспроизводится на разных «ступенях или этапах» наполнения и опустошения. В силу этого и речь, по его мнению, должна идти не столько о формальном

совпадении подразумеваемого и наполняющего содержания, сколько о подобии, или аналогии.

Эти отношения — пишет Черняков — обозначают продвижение некоторого, быть может, неотчетливо определенного или незавершенного, содержания из пустого подразумевания в интуитивную полноту или близь (*aus der Sachferne in die Sachnahe*) [7, с. 168].

Исходная интенция, стало быть, может отчасти корректироваться.

Реконструированную таким образом общую концепцию очевидности у Гуссерля, уже саму по себе не лишенную значительных затруднений, Черняков, как уже говорилось, применяет к гуссерлевской концепции такой особенный, но в своей особенности основополагающий регион, как трансцендентальное *ego*.

Ключевой вопрос, от которого и отталкиваются связанные с очевидностью трансцендентального *ego* размышления Алексея Григорьевича, можно было бы сформулировать следующим образом: может ли — и если может, то при каких условиях — трансцендентальное *ego* быть дано себе самому в адекватно наполненной интенции себя самого с полной очевидностью? Возможна ли у Я относительно самого себя та самая «светлая уверенность», в качестве которой Гуссерль определял очевидность еще в первом томе «Логических исследований»? Возможно ли «наполненное сознание» сознания о себе самом? Черняков считает, что «в “зрелый” период феноменология сталкивается себя как эгологию, и все ее последующее развитие становится попыткой уловить трансцендентальное *ego* в сети головокружительных ходов рефлексии, дабы достичь его аподиктической достоверности» [7, с. 171]. Он даже характеризует ситуацию трансцендентального Я как «погоно за собой». «Основная трудность феноменологии как эгологии состоит в необходимости объяснить, каким образом эта “предельная функционирующая инстанция”, трансцендентальное *ego agens = ego cogitans* может присутствовать для себя как нечто сущее, т. е. позитивное, положенное» [7, с. 172], — так он расшифровывает смысл этой «охоты».

Позиция Чернякова по данному вопросу состоит в том, что такое удостоверение с очевидностью трансцендентального Я оказалось бы возможным тогда и только тогда, когда оно выступило бы адекватным предметом своей собственной рефлексии. Однако именно эта способность конституирующего Я стать пред-метом, быть данным себе самому в наполненном сознании, как раз и стоит под вопросом. В этой связи Алексей Григорьевич вспоминает выражение И. Г. Фихте о том, что сознание не может застать себя «с окровавленными руками», т. е. в исполнении своей деятельности полагания.

Автор «Онтологии времени» считает, что всякий живой опыт сознания относительно самого себя сталкивается с апорией: пытаюсь схватить себя в рефлексии в качестве полагającego, конституирующего, Я всякий раз ухватывает себя только как положенное, пусть и самим собою, конституированное. В этом опыте рефлектирующее и рефлектируемое подменяются друг другом, так, что «постоянно остается неясным, схватывает ли *ego* по существу само себя или же свой след, знак, фальсифицированную копию...» [7, с. 174]

Черняков дает следующее эффектное описание такого ускользания *ego* от себя самого в его погоне за самим собой:

Взгляд рефлексии исходит от деятельного, «живого» Я и застает опредмеченное, «умерщвленное» Я в его уже завершенной, «прошлой» деятельности, т. е. в уже-не-деятельности. И это движение рефлексии необратимо [7, с. 174].

В «Онтологии времени» приводится решение этой проблемы, которое было предложено самим Гуссерлем в его лекциях, озаглавленных «Первая философия». Действительно, Гуссерль признает, что в первичном акте рефлексии Я как рефлектирующее, полагающее само не дано позитивно. Позитивно явлена только объективная сторона Я, а именно в качестве предмета первичной рефлексии. Но этот объективный полюс *ego* сам уже оказывается опредмеченным. В следующей рефлексии уже то Я, которое в первичной рефлексии присутствовало только в качестве непозитивного, становится предметом данной, т. е. следующей за первой, рефлексии. То Я, которое было изначально латентным в рефлексии, открывается для нее. Но и здесь происходит то же самое, что и в случае первичной рефлексии: Я, которое стало открытым для нее, само оказывается уже положенным, опредмеченным *ego*. При этом я как предмет рефлексии первого порядка отождествляется с Я как предметом рефлексии второго порядка. И такая ситуация, такое умножение уровней рефлексии, каждый из которых будет переводить рефлектирующее Я предыдущего уровня в патентный модус предмета рефлексии соответствующего уровня так, что затем предмет этот будет отождествляться с предметом рефлексии предыдущего уровня, а затем предметы предыдущего и последующего уровней рефлексии будут отождествляться в качестве одного и того же *ego*, потенциально бесконечно. Для Гуссерля это — решение проблемы. Осуществляя снова и снова рефлексии, которая исполняется именно таким, а не каким иным образом, я нахожу в саморасщеплении Я и его предмета и их отождествлении на последующем уровне рефлексии некоторое прото-Я, т. е. изначально функционирующее Я и то, что для него становится предметом. Во всяком случае, таково мнение Гуссерля. При этом на самом деле надстраивающиеся порядки рефлексии, как выражается Черняков, «ничего не добавляют к облику Я». Из этого и делается тот вывод, который, как кажется, позволяет у Гуссерля считать проблему ускользания Я от очевидности своей же собственной рефлексии решенной. Автор «Онтологии времени» пишет: «...в этой повторяющейся (или, скорее, длящейся) рефлексии является само искомое Я, “*es selbst*”, коль скоро мы позволяем себе говорить о Я в третьем лице» [7, с. 176].

Но для самого Алексея Григорьевича это отнюдь не считается решением проблемы. Прежде всего, он полагает, что имеет место двусмысленность с самим немецким термином *es selbst*, который Гуссерль использует по отношению к *ego*. В этом немецком словосочетании, по мнению Чернякова, следует различать два разных смысла: (1) формального тождества, *identitas* и (2) самости, *ipseitas*. Предложенная Гуссерлем конструкция, возможно, и способна предъявить Я как то же самое, но не дает его в полноте его присутствия в качестве его самого, т. е. в качестве предметна наполненной (в противоположность пустой) интенции.

Впрочем, Черняков убежден, что и с формальным тожеством *ego* в приведенной гуссерлевской схеме имеются определенные проблемы. Отождествление на каждом уровне рефлексии объекта ее с субъектом рефлексии предыдущего

уровня уже является результатом некоторого синтеза. Поэтому «помимо Я рефлектирующего возникает Я синтезирующее, полагающее единство своих близнецов — латентного и патентного» [7, с. 177]. У Гуссерля на деле «в постоянном рефлективном “саморасщиплении Я” устанавливается только непрерывное тождество отщепившихся осколков. Но источник деятельности отождествления остается “за спиной сознания”» [7, с. 178]. Это и есть, согласно Чернякову, тот итог, который может предложить в отношении Я феноменологическая рефлексия, итог, который, хотя только и в виде негативного суждения, может быть сам удостоверен феноменологически. Я как конституирующая инстанция позитивно недоступна для феноменологической очевидности, относительно него нет и не может быть «светлой уверенности». «В рефлексии тождество с собой невозстановимо», [7, с. 178] — констатирует Черняков. Он пишет: «...позитивность “патентного” некоторым образом отсылает к негативности латентного: наряду с узнаванием “Ах, это же я” одновременно происходит отстранение “А я ли?”» [7, с. 178]. «Строго говоря, я никогда не могу сказать: “Я емь тот, кто емь”. Напротив, я всегда иной» [7, с. 178]. Это означает, что изначальный опыт *ego* — это «опыт постоянной утраты себя», «опыт изъяна и несамодостаточности», «опыт подмены». Для Чернякова это означает и то, что данный опыт *formaliter* означает опыт изначальной *дифференции*.

В итоге Черняков описывает способ присутствия трансцендентального *ego* у Гуссерля как «парадоксальное отсутствующее присутствие», или «присутствие-как-отсутствие». Он отмечает, что такое присутствие как «снимающее при- и от-сутствие ядра субъективности есть особый вид сознания-горизонта» [7, с. 179]. Иными словами, для описания его статуса наиболее подходящими являются топологические термины. Черняков пишет: «Искомый функциональный центр актов сознания (при-/от-)сутствует... в тотальном горизонте сознания. У него есть в этом горизонте *место*. Это место может быть названо центром горизонта» [7, с. 179]. При этом он подчеркивает, что именно благодаря подобной топологической характеристике трансцендентального *ego* только и оказывается возможной сама рефлексия этого *ego* на себя. Рефлексия предполагает направление, то, на что она рефлектирует; рефлексия на Я направляется на то место, в котором, отсутствуя, присутствует оно само. «Всегда ускользящее живое Я представляет собой “то-в-направлении-чего” рефлексии» [7, с. 179], — пишет Алексей Григорьевич. Он истолковывает мысль Гуссерля о рефлексии Я на себя самого так, что здесь «пустая интенция Я — это выбор направления, и она подразумевает ориентацию в топике горизонта сознания, топологическое чутье его центра» [7, с. 179]. Я уже должен знать, куда направлять взгляд рефлексии, для того чтобы скрытое конституирующее Я могло бы попасть в поле его зрения.

В любом случае, А. Г. Черняков приходит к выводу, что наполненное сознание возможно исключительно как сознание некоего неопределенного предмета, предмета «в широком смысле», который, как явленный, только выдает себя за то, что в рефлексии изначально подразумевалось, но не было замечаемым. Незамечаемое в ней не подлежит, как оказывается, феноменологическому удостоверению. Даже кинестетическое «я могу» у Гуссерля, с точки зрения автора «Онтологии времени», «может быть некоторым образом осознанно, но...

не может быть позитивно положено, т. е. дано в *наполненном* сознании» [7, с. 181]. Позитивность и здесь отсылает к уже прошедшему, уже свершенному: «я могу», «я действую» отсылает к уже состоявшемуся «я мыслил».

«Без-мыслие (при-/от-)сутствует как центр горизонта мысли всегда — “в модуле инактуальности”. Нельзя вообразить опыт безмыслия как опыт сознания» [7, с. 182], — заключает Черняков.

Впрочем, и в этом заключении обнаруживается по крайней мере один момент, который получает в размышлениях отечественного философа дальнейшее развитие. Речь идет о воле, точнее, о воле самого феноменолога как того, кто осуществляет рефлексии, направленную на поиск трансцендентального *ego*. Эта воля направлена на поиск «предмета по-ту-сторону-предметного», которое уже подразумевается и «которому уже дано имя». Причем «именование предшествует воле к наполненному сознанию именуемого» [7, с. 182]. «Это имя — Я, и оно инициирует бесконечное движение вокруг остающегося безымянным центра (да и центра ли?) в погоне за позитивностью, порождает бесконечное кружение в поисках утраченного субъекта» [7, с. 182], — говорится в «Онтологии времени». Но опыт поиска Я в его феноменологической очевидности должен быть *de facto* проделан, чтобы можно было постигнуть очевидность того, что «*искомое Я не есть*»: «Трудный опыт непрерывного рефлексивного самоотождествления должен быть проделан, чтобы себя дезавуировать. На месте, отведенном Я, угадывается (но не “усматривается”) “всецело иное”» [7, с. 182].

Впрочем, обнаруженный здесь на примере рефлексивных поисков очевидности трансцендентального *ego* момент *воли* оказывается, на наш взгляд, одним из решающих в понимании феноменологической очевидности — и в случае любой феноменологической очевидности, и, в частности, очевидности данности *вещи* в живом восприятии для А. Г. Чернякова. Собственно, именно это обстоятельство в более широкой перспективе позволяет ему охарактеризовать саму по себе «феноменологию как поступок». В восприятии вещи уже на уровне естественной установки сознания вещь всегда превышает то, что дано в конкретной ситуации восприятия. Черняков считает, что уже в этом заявляет о себе, как он это называет, *habitus* воли (у Гуссерля, собственно, — *хабитуальный* интерес), «направляющий восприятие к выявлению подразумеваемых скрытых сторон *той же самой* вещи, к наполнению пустых интенций» [7, с. 209]. Таким образом, именно воля, причем уже на уровне естественного сознания, является основанием исполнения очевидности, понимаемой как предельное наполнение пустой интенции. Черняков упоминает даже в связи с этим такое гуссерлевское понятие, как «зов вещи», который обращен к сознанию уже в его естественной установке. В своих экспликациях этого момента воли в интенциональности и его значения для феноменологического понимания очевидности Алексей Григорьевич ссылается на анализ гуссерлевского понятия феномена, проведенный известным немецким феноменологом К. Хельдом. Согласно Хельду (и в этом с ним соглашается Черняков), во всякой интенциональной жизни уже присутствует телеологическая направленность на «очевидность в самом широком смысле слова». Интенциональность у Гуссерля в силу этого не исчерпывается формальным сопряжением интенционального акта и интенционального предмета, она не является «сознанием чего-то» только, интенциональность — это всякий раз

«напряжение и тенденция», такие напряжение и тенденция, которые всякий раз заранее заданы волей к максимальному наполнению пустых интенций. Как замечает сам Черняков, эта «воля к наиболее полной очевидности того *единого*, что кажет себя во многом, эпистемическая благая страсть, о которой говорится в первой строчке аристотелевой “Метафизики”» [7, с. 210]. Он также полагает, что, вопреки смене установок — с естественной на трансцендентальную, — этот момент воли к наполненному сознанию у естественного сознания структурно не отличается от такой же воли у трансцендентального феноменолога: «Одна из сторон такой воли — настаивание на (трансцендентном или имманентном) предметном единстве и приведении к очевидности (наполненному сознанию) скрытых аспектов в себе единого предмета» [7, с. 211].

Поэтому со временем в мышлении А. Г. Чернякова мотив невозможности обретения очевидности в условиях исходного понимания таковой у Гуссерля не только относительно трансцендентального *ego*, но и — не в меньшей степени — чувственно данной вещи усиливался. Вместе с тем можно предположить, что этот мотив был не единственным для него, склоняющим к пересмотру самой идеи феноменологически понятой очевидности и полноты интенционального сознания как критерия ее. Черняков считал, что даже если бы полнота созерцательной данности и была бы достигнута, например, в отношении единичной чувственно данной вещи, это еще не гарантировало бы истинности нашего знания о ней. Вероятно, и здесь «светлая уверенность» так и не могла бы быть адекватно отличена от пусть сколь угодно интенсивного, но все же только мнения. Так, в последний год, и даже семестр своей жизни Алексей Григорьевич в частных разговорах с автором данной статьи часто говорил об одном примере, который не давал ему покоя в связи с этой проблемой. Пример этот, впрочем, касался математической, а не напрямую чувственно-эмпирической предметности (связь той и другой отрицать, впрочем, едва ли получится). Говоря определеннее, речь шла о теореме Банаха-Тарского, тезис которой состоит в том, что трехмерный шар равносоставлен двум своим копиям, или, в более популярной формулировке, которую сам Алексей Григорьевич очень любил приводить, что шар можно разбить на куски и собрать из них два таких же по своим характеристикам шара, каким был разбитый. Данное математически доказанное положение является при этом контринтуитивным, никакая наполненная интенция, никакая «светлая уверенность» относительно него невозможна в сфере «живой данности». Тезис приведенной теоремы прямо противоречит здравому смыслу и даже положению, которое еще Кант признавал аналитическим, а именно: что целое больше части. Поэтому данная теорема, по мнению Чернякова, заключает в себе мощнейший вызов феноменологической (и не только) эпистемологии. Она провоцировала, с одной стороны, возобновление вопроса о критериях истинности математического познания, о том, насколько оно вообще должно и может быть очевидным — и в каком смысле, а с другой стороны, критику специфического феноменологического понятия очевидности, его универсальной применимости в качестве критерия истины. В итоге сам философ начал говорить о ситуации «утраты очевидности». Черняков констатирует ее следующим образом: «То важнейшее, что произошло в основаниях математики в конце двадцатого века, заключается как раз в том,

что сама концепция очевидности была аннулирована. Это удивительно, но это так» [6, с. 289]. И тут же он приводит свой излюбленный пример:

...мы можем взять шарик единичного радиуса, разрезать на кусочки, и из кусочков собрать шарик вдвое большего объема. Если бы греки в связи с этим занимались гипотетическим силлогизмом, они встали бы в крайне затруднительное положение, потому что второе кажется абсурдным: можно ли разрезать тело и затем собрать тело вдвое большего объема? Никак нет, это происходит в столкновении с очевидностью [6, с. 289–290].

То же самое, согласно Чернякову, имеет значимость и для гуссерлевской феноменологии. Он пишет:

Мне представляется, что современный способ бытования математических теорий и аксиоматических систем запрещает [употреблять] понятие очевидности так, как оно существовало раньше, еще, быть может, в первой трети XX в. Кстати, здесь очень много обстоятельств интересных для феноменологии, например, если мы посмотрим на тот проект завершенной феноменологии или феноменологии как завершенной науки, которую Гуссерль формально отвергает, — формальной трансцендентальной логики, и на какой математический образ он там ссылается, мы увидим очень много желаний, о которых *уже* известно, что они не смогут осуществиться» [6, с. 292–293].

Вероятно, именно поэтому в последние годы своей жизни Черняков часто признавался, что во многом разочаровался в феноменологической методологии и все больше и больше внимания уделяет возможностям применения математической техники, в том числе и в сфере философии, и прежде всего онтологии. Этим, в частности, объясняется его интерес к работам Алена Бадью, по которым он проводил получившие значительный резонанс семинары.

С другой стороны, имеется достаточно оснований выдвинуть *гипотезу* о том, что еще в период «Онтологии времени» — в связи с невозможностью обретения очевидности относительно трансцендентального *ego* и полноты его данности себе самому у Гуссерля — Черняков обращает свое внимание на модификацию феноменологического метода и раскрываемую этим методом конституирующую инстанцию у Хайдеггера. Более поздние работы Алексея Григорьевича, включая цитированный выше доклад «Об утрате очевидности», также могут предоставить, хотя и в несколько иной перспективе, подтверждение этому предположению (см.: [6, с. 293–299]).

Обобщая, можно сказать, что, во-первых, занимающее у Хайдеггера место гуссерлевского трансцендентального *ego* *Dasein* заведомо выведено из притязания на обретение тождества с самим собой. Оно вообще понимается Хайдеггером не из тождества, а из *различия*, как то сущее, которое само исполняет исходную онтологическую дифференциацию — разведение бытия и сущего. Хайдеггер считает, что *Dasein* — не некая замкнутая в себе самой капсула, в отношении которой еще только надо показать, как из нее и вовне нее выходит трансцендентальный субъект. *Dasein* является всегда уже *исступающим* и *исступившим* из себя самого вовне себя, оно исходно *экстатично*: поэтому вопрос о возможности полноты его данности себе самому, соответ-

ственно, очевидности относительно самого себя не может быть адекватным, если брать его так, как он был поставлен в гуссерлевской феноменологической технике. В «Онтологии времени» Черняков в этом отношении говорит даже об отрицательной аналогии между трансцендентальным субъектом Гуссерля и заботой как смыслом бытия *Dasein* у Хайдеггера.

Во-вторых, коль скоро *Dasein* имеет в качестве своей базовой онтологической структуры *трансценденцию* (которая, кстати, согласно Хайдеггеру, является онтологической основой интенциональности, тогда как последняя есть для него не что иное, как онтическая трансценденция) — превосходение сущего как такового в направлении его бытия — и тем самым само исполняет различие бытия и сущего, оно оказывается всегда уже при внутримирном сущем. Свидетельством тому является тот факт, что *Dasein* вообще оказывается способным обходиться с ближайшим внутримирным сущим — с *утварью*, имеющей бытийный характер подручности. В обхождении с ней речь идет уже не об «идеальном переживании» очевидности адекватности данного положения дел, а об умении пользоваться той или иной вещью обихода в соответствии с тем, для применения к чему она как средство предназначена, т. е. в соответствии со схемой ее «для того, чтобы».

Наконец, в-третьих, если и можно относительно *Dasein* говорить о полноте данности его себе самому, то, пользуясь все той же «отрицательной аналогией», можно сказать, что, хотя это сущее и не достигает никогда тождества с самим собой (разве что в смерти, которая собирает его бытие в целое, но так, что сама выступает возможностью прямой невозможности этого бытия), тем не менее оно может быть дано себе в некотором онтологически преимущественном модусе — модусе *собственности* (*Eigentlichkeit*). Онтологически преимущественным он назван здесь не потому, что он чем-то лучше или достойнее оппозиционного ему модуса несобственности (*Uneigentlichkeit*), но потому, что в этом модусе, понимая свое бытие из своих, а не чужих, возможностей быть, это сущее открыто себе самому в особенности способа своего бытия (экзистенции). И как раз на этом примере лучше всего оказывается видным, что у Хайдеггера на смену искомой очевидности относительно трансцендентального *ego* приходит *совесть*. Черняков пишет: «О подлинности или не подлинности, о исполненности или не исполненности самой своей способности-быть свидетельствует онтологически понятая совесть» [7, с. 242]. Совесть в хайдеггеровском смысле не фиксирует формального совпадения полагающего и полагаемого Я, даже его самостность, но негативно удостоверяет, из каких возможностей быть идет всякий раз для *Dasein* дело о его бытии. Совесть не дает *Dasein* указания, что следует или чего не следует делать, но, негативно, «*совесть обнаруживает себя как зов заботы*: зовущий это присутствие, которое ужасается в брошенности (уже-бытии-в...) за свою способность-быть» [5, с. 277].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I. Прологомены к чистой логике // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Агентство «Сагуна». — 1994. — С. 177–353.
2. Докучаев И. И. Демаркация очевидности и конструкции как основание ответа на вопрос о бытии и истине в философии // Вестник СПбГУ. Сер. Философия и конфликтология. — 2017. — Т. 33, вып. 3. — С. 296–306.
3. Докучаев И. И. Очевидность и конструкция: виды и критерии демаркации // Гуманитарные исследования в Сибири и на Дальнем Востоке. — 2019. — № 4(50). — С. 108–112.
4. Никоненко С. В. Интенциональность: американская точка зрения // Horizon. Феноменологические исследования. — 2017. — Т. 6, вып. 1. — С. 9–44.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997.
6. Черняков А. Г. Об утрате очевидности // Черняков А. Г. Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии. — СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа». — 2016. — С. 272–299.
7. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.