

## ПРОБЛЕМА МИРА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭУГЕНА ФИНКА

Далюс Йонкус

В философии Эугена Финка, балансирующей между трансцендентальной феноменологией Гуссерля и онтологической феноменологией Хайдеггера, можно выделить несколько основных тем: это философия педагогики; исследования феноменологии Гуссерля и Хайдеггера; интерпретации философии Канта, Гегеля, Ницше, а также древнегреческой философии; философская антропология; философия мира. Данная статья посвящена анализу проблемы мира в творчестве Финка, полагавшего, что рассмотрение этой темы приводит к вопросам, которые не всегда успешно решались в феноменологии Гуссерля и Хайдеггера.

### Мир как нетематизированный горизонт опыта в феноменологии Гуссерля

Западная философия Нового времени проводит фундаментальное различие между миром и сознанием. Мир понимается как противоположность сознания, поэтому философские концепции познания должны были объяснить, каким образом независимая от субъективной деятельности реальность становится содержанием сознания (существующими в сознании представлениями). Идеалистические концепции первичной реальностью провозглашали сознание, в то время как реалистические утверждали, что самое главное — это реальность мира. Однако и те и другие мир и сознание понимали как само собой разумеющуюся реальность. Эдмунд Гуссерль в начале XX в. попытался заново обосновать философию. Вместо дуалистического разделения мира и сознания он предложил принцип интенциональности, который открывает новую перспективу для осмысления отношения к миру. Гуссерль полагает, что интенциональность является основной чертой человеческой деятельности. Дело в том, что человеческая деятельность всегда направлена на сущее сего мира. В деятельности мы находим или создаем смыслы, которые являются не чем иным, как целью этой деятельности. Так что с феноменологической точки зрения сознание — это не внутренне закрытая сфера, которая непонятным образом вырывается к потусторонним объектам мира. Сознание — это постоянная трансценденция в имманенции, то есть сознание всегда находится по ту сторону себя самого. Гуссерль утверждает, что интенциональная взаимосвязь переживаний и того, что переживается, является первичной по отношению к любому разделению на имманентное и трансцендентное, внутреннее и внешнее. Таким образом, вопросы о реально-

сти внешнего мира, о том, можно ли познать внешний мир, являются бессмысленными. Любые вопросы о внешнем бытии мира предполагают наше пребывание среди вещей и знакомство с ними. Тем не менее, стремясь осмыслить близость окружающего нас мира, мы должны преодолеть теоретические предрассудки. Гуссерлевский призыв возвращаться к самим вещам — это призыв освободиться от таких теоретических предрассудков, которые, разделяя мир и сознание, превращают вещи в объективные факты потусторонности. Только освобождаясь от плана объективистских теорий, мы сможем описать окружающий нас мир так, как он нам является. Другими словами, вместо того чтобы теоретически объяснять объективные законы природы и установленные наукой факты, мы должны научиться видеть, как показывает себя мир, и соответственно фиксировать это в своих описаниях. Описания переживаемого мира должны фиксировать не только явленность вещей мира, но и способы являемости. Каждый предмет должен описываться так, как он воспринимается, вспоминается, воображается. Каждый предмет должен описываться соответственно явленности в наших переживаниях, то есть во взаимосвязи с теми модусами сознания, в которых он дан. Интенциональный анализ всегда двойствен: с одной стороны, описывая предметы, мы должны фиксировать разновидности опыта, благодаря которым они нам даны; с другой стороны, анализ субъективных переживаний должен учитывать смыслы переживаемых предметов. Так преодалевается дуалистическое противопоставление мира и сознания. Анализ сознания включает в себя описание предметов окружающего нас мира, которое, в свою очередь, предполагает рефлексивное прояснение интенциональных взаимоотношений с миром.

Эуген Финк утверждает, что в феноменологии Гуссерля мир осмыслен недостаточно радикально. Он спрашивает, можно ли мир описать как интенциональный предмет или сумму предметов?<sup>21</sup> Ведь мир не является объектом или совокупностью объектов, которую мы могли бы постичь благодаря некоторому акту познания. Описание мира в феноменологии Гуссерля предполагает различие тематической и нетематической интенциональности. Например, если мы видим дом, то каждый смотрит на него со своей перспективы. Каждому видна только передняя часть, в то время как задняя остается невидимой. Однако дом мы воспринимаем как смысловое целое, которое включает в себя и непосредственно не видимые нами стороны. Это не значит, что мы выдумали каким-то образом невидимые стороны. Просто видимая сторона указывает нам на возможное продление опыта, а задняя сторона включена в восприятие передней части как неэксплицированное знание. Сидя в своем рабочем кабинете, я воспринимаю не только находящийся передо мной стол, окружающие меня стены, двери и окно, но и то, чего непосредственно не вижу: другие комнаты, другие квартиры, дома и улицы, город и страну, в которой живу. Мое восприятие не является чистым в том смысле, что оно взаимосвязано с исторической, культурной и политической ситуацией, с моими интересами в конкретной ситуации и с дальнейшими целями. Восприятие окружающего меня мира может быть описано только с учетом моих теперешних интересов, знаний и привы-

чек, которые связаны с дальнейшими целями. Актуальная тематика сознания всегда включает в себя совокупность нетематизированных интересов и обстоятельств. Гуссерль такую актуальную данность целостности мира называет горизонтом. Каждый воспринимаемый предмет обладает своим более или менее тематизированным горизонтом, при тематизации которого мы обнаружим отсылания к более широкому горизонту, и т. д. Любая дальность раскрывается как трансформация близости, любая глубина дана как продление поверхности. Гуссерль называет мир универсальным горизонтом, в поле опыта которого даны вещи. Сознание — это совокупность возможностей, которые могут быть актуализированы. Невидимые стороны вещей потенциально являются предметами возможного продления опыта. Я могу обойти дом, посетить другую страну, в противном случае, мне всегда поможет воображение, способное делать предметом опыта даже самую отдаленную планету. Такая концепция мира, по замечанию Финка, является не чем иным, как пустым всеобъемлющим горизонтом, который предполагается как всеобщее условие любого отдельного опыта.<sup>2</sup> Все-таки гуссерлевская концепция мира как горизонта предполагает субъективность, которая пребывает в мире как часть всеобъемлющей целостности. Мир, таким образом, понимается как нетематизируемая структура интенционального опыта. Эуген Финк радикализирует вопрос о мире, так как пытается осмыслить до сих пор не отрелексированные предпосылки. Вопрос о мире в этом контексте может быть понят как осмысление условий возможности самой интенциональности.

На чем основывается взаимосвязь предметов мира и сознания? Финк в своем лекционном курсе *Миф и конечность* так формулирует эту проблему: «Интенциональность в феноменологии остается не до конца продуманной. Не прояснена ее возможность и не поднимается вопрос о способе ее бытия. Связь человека с сущими, которые в употреблении превращаются в “объекты”, раскрывается как само собой разумеющийся горизонт аналитической интерпретации. Однако, что означает превращение сущего в объект, что при этом происходит и чем обоснован этот процесс — такие вопросы не задаются. Интенциональный анализ феноменологии остается непроясненным, поскольку не дан ответ на вопрос, каким образом мир является условием противопоставления объектов»<sup>3</sup>. Другими словами, Финк не соглашается с феноменологической редукцией мира к феномену мира. Необходимо поднять вопрос о феноменальности феномена или об условиях возможности явления самого феномена, так как «феноменальность феноменов не является феноменальной проблемой»<sup>4</sup>. Финк подчеркивает, что человеческое мышление всегда должно начинать с данного, с того, что раскрывает себя феноменально. При этом нужно замечать, что себя показывает и как показывает. Все это надо описать, оставаясь верным сути самих вещей. Надо дать заговорить самим вещам. Такое осмысление себя показывающего и самоотверженная преданность ему, согласно Финку, является сутью современной феноменологии. Но феноменологическая установка — это еще не сама философия, как критически замечает Финк. Не хватает вопроса о бытии. Мы не можем поднимать воп-

рос о бытии феномена до тех пор, пока сам феномен остается единственной основой для вопрошания. В самой феноменальности нет выхода к бытию. Поэтому вопрос о бытии переносит нас в сферу спекулятивного. Финк понимает спекуляцию как позитивный процесс познания, который не имеет ничего общего с бесплодными фантазиями или утопическим мышлением. Задача спекулятивной философии видится в том, чтобы осмыслить движение самого бытия как условия возможности феномена. Таким образом, Эуген Финк приходит к выводу, что философия должна объединить феноменологические исследования и спекулятивное познание.<sup>5</sup> Можно предположить, что такое объединение феноменологии и спекуляции Финк находит в философии Хайдеггера.

### Переход от экзистенциального к космическому пониманию мира в онтологии Хайдеггера

Эуген Финк выделяет три основных этапа формирования концепции мира в философии Хайдеггера. Точнее, можно говорить о трех различных пониманиях мира: первое развито в книге *Бытие и время*, второе – в докладе *О сущности основания*, а третье – в докладе *Исток художественного творения*. Концепция мира в *Бытии и времени* связана с проблемой человеческого существования. Мир здесь раскрывается не как космическая совокупность сущего: он описывается в перспективе «экзистенциальной аналитики Dasein»<sup>6</sup>.

С другой стороны, экзистенциальная аналитика отбрасывает научное понимание человека, распространенное в антропологии и психологии, в котором человеческое существование исследуется наряду с другими видами сущего. Хайдеггер создает фундаментальную онтологию, исследующую не один из видов сущего, но такое особое сущее, которому присуще понимание бытия. Человеческое существование совпадает с пониманием бытия и как таковое является основой любого онтологического вопрошания. Мир определяется при этом как структурный момент человеческого существования. Согласно Хайдеггеру, мир онтологически есть не определение сущего, но черта самого Dasein.<sup>7</sup>

Классическая философия при анализе мира игнорировала конкретный окружающий мир. Хайдеггер начинает анализ мира с описания конкретного окружающего мира. Феноменологическое описание «окружения» требует сосредоточения на том, что находится рядом с нами. Однако окружающие нас предметы не являются объектами теоретического познания. Это предметы повседневного употребления, с которыми мы сталкиваемся и которые имеем в виду в своих повседневных делах. Такие средства повседневного обихода Хайдеггер называет подручными. Рассмотрим пример с дверью: когда я хочу войти в комнату, я открываю дверь, нажимая ручку. Другими словами, при входе в комнату или другое помещение я рассчитываю на подручность ручки. Дверная ручка находится в моем окружении, она у меня «под рукой», но при использовании ручки как средства я о ней не думаю, и она не становится темой моих размышлений. Можно сказать, что сама рука «знает», как нужно нажать ручку, чтобы двери открылись. Употребление

ручки — это в большей степени «знание как», а не «знание что». Ручка понимается как средство, при помощи которого открывается и закрывается дверь. В такой подручности средства Хайдеггер усматривает отсылание, так как ручка указывает на дверь, а сама дверь указывает на возможность войти или выйти из определенного помещения. Таким же образом и помещение, в которое мы попадаем, является для нас некоторым средством. Это может быть «спальня», «кухня», «туалет», «гостиная» или «рабочая комната». Вообразим себе, что мы попадаем в мастерскую, в которой сложено множество инструментов: молоток, хлещи, пила и т. д. — все эти инструменты будут указывать и отсылать к другим инструментам и средствам таким же образом, как ручка отсылает к двери. В хайдеггеровских описаниях мир раскрывается как мир технических средств, хотя он часто романтизируется как мир крестьянского быта. Это мир, в котором все под рукой, где каждое отдельное средство находится во взаимосвязи с определенной целостностью, и практическое пребывание в нем не требует теоретического объективирования окружающих предметов. Отсылания как структурный момент мира осмысляются Хайдеггером в качестве знаков, которые всегда отсылают к другим знакам и к их целостности, как, например, в случае со знаками дорожного движения: они значимы только тогда, когда принимается во внимание совокупность дорожных правил.<sup>8</sup>

Следующая проблема, волнующая Хайдеггера, — это вопрос о том, как отсылание знаков становится темой для размышлений. Хайдеггер ищет мотивацию для своеобразного «эпохе» в самих повседневных связях и их прерываниях. Философ замечает, что подручность средств исчезает, как только мы сталкиваемся с трудностями при их использовании. Возвращаясь к нашему примеру с дверью, можно сказать, что предназначение средства нарушается тогда, когда дверь застревает или ломается дверная ручка. Средство теряет свою пригодность, то есть нарушается отсылка ручки к двери, а дверь, в свою очередь, перестает отсылать к другому помещению. Неудача не только нарушает отсылку, но и делает ее очевидной темой наших размышлений. Мы живем в целостной взаимосвязи отсыланий средств и рассчитываем на нее в своих повседневных делах, однако эти взаимосвязи не становятся темой наших размышлений, пока нас не постигает неудача. В прерывании отсылки выявляется окружение, очередность действий и контекст отсылок. Хайдеггеровские размышления начинаются с осмысления подручности и переходят к «целостности пригодности», далее — к миру и структуре мира в ее значимости<sup>9</sup>. Хайдеггер пытается выяснить мирность самого мира, то, что мир делает миром, или, другими словами, онтологический смысл мира. Согласно Финку, хайдеггеровский анализ показывает, что мир не может быть схвачен как объект: он есть то, в чем дано все сущее. Сущее в качестве средств встречается в понимании их пригодности, и в этом смысле мир есть не что иное, как структурный момент человеческого бытия.<sup>10</sup>

В докладе *О сущности основания* Хайдеггер уточняет свою концепцию мира. Основание здесь осмысляется в перспективе проектирования мира. Согласно Хайдеггеру, проектирование мира есть трансценденция

человеческого бытия. Человек находится среди разнородного сущего таким образом, что постоянно его трансцендирует. То, что находится рядом, в непосредственной близости, человек постигает только изда- лека. Таким образом, быть рядом с сущим человек может, только трансцендируя его. В трансценденции Хайдеггер выделяет то, что трансцендируется, и то, к чему трансцендируется. Сущее трансцендируется по направлению к миру. Трансценденция соответствует движе- нию трансцендентального понимания, без которого было бы невозмож- но понять никакие процессы в мире. Именно трансценденция консти- туирует мир, в котором вещи могут быть явлены. Эуген Финк утверж- дает, что в своем докладе *О сущности основания* Хайдеггер развивает дальше экзистенциальную концепцию мира. Мир интерпретируется им как горизонт явления сущего.<sup>11</sup> С другой стороны, в связи с проблема- тикой трансценденции Хайдеггер углубляет онтологическое понимание смысла мира.

В книге *Бытие и время* Хайдеггер описывает мир как исторический мир культуры, как событие встречи с сущим. Онтологическая структура мира раскрывается опосредованно, через описание онтических спосо- бов действия. Причину того, что анализ мира в *Бытии и времени* всегда разворачивается в двух плоскостях, Финк усматривает в хайдег- геровском применении феноменологического метода. В своих докладах *О сущности основания* и *Что такое метафизика?* Хайдеггер отказыва- ется от феноменологического метода в пользу онтологического осмыс- ления. Поэтому мир здесь раскрывается уже не как сущее, проясняю- щееся в свете понимания, когда сам свет является структурным момен- том человеческого существования. Мир — это не отсылание средств окружающего мира, он не сводим к пространству и времени человече- ского понимания. Мир раскрывается не как онтическое, но как онтоло- гическое измерение истины. Онтологическое первенство истины озна- чает, что внутримировое сущее в своем явлении возможно только бла- годаря открытости бытия. В таком повороте хайдеггеровской мысли Эуген Финк усматривает вопрос об априори опыта<sup>12</sup>. Априори в этом смысле есть не что иное, как конституирование самого мира, которое Хайдеггер называет трансценденцией. Таким образом, хайдеггеровская концепция мира и в этом случае связана с человеческим пониманием бытия, но мирность мира осмысляется более радикально, чем в *Бытии и времени*. Мирность мира более не осмысляется исходя из встречи с внутримировым сущим, а, наоборот, внутримировое сущее раскрывает- ся из перспективы априорного понимания бытия.

В докладе *Исток художественного творения* Хайдеггер осмысляет истину как спор мира и земли. Именно в этих размышлениях Эуген Финк находит решающий поворот в хайдеггеровской концепции мира. До тех пор пока Хайдеггер понимает истину как экзистенциальное определение человеческого существования, он интерпретирует мир как экзистенциал, и только тогда, когда он начинает понимать истину не из человеческой перспективы, но, наоборот, саму человечность осмыс- ляет со стороны истины, радикально меняется концепция мира.<sup>13</sup> Хай- деггер не отказывается от экзистенциальной концепции истины, но

признает ее ограниченность. Условием возможности истины как основополагающего события человеческого существования является первичная открытость. Символ земли Хайдеггер использует для того, чтобы выразить игру между выдвиганием в нескрытость и замыканием в сокрытости. Поэтому введение понятия «земля» означает окончательный переход от экзистенциальной к космической концепции мира.<sup>14</sup>

Литовский философ Винцас Вичинас также обратил внимание на фундаментальное изменение концепции мира в трудах Хайдеггера. Он пишет: «Традиционная философия понимает мир как совокупность, или сумму, вещей. К проблеме мира она подходит, исследуя сущее: аристотелевская и средневековая философия исследует вещи, а философия Нового времени — человека. Хайдеггер же утверждает, что мы понимаем мир (или бытие) еще до того, как что-либо знаем о сущем. Предпонимание мира делает возможным понимание сущего [...]. На первом этапе Хайдеггер понимает мир как целостность отсылок (*Verweisungsganzheit*). Вещь как вещь всегда предназначена для чего-то: карандаш для писания, плуг для пахания и т. д. «Пригодность», которую мы находим в структуре вещи, непосредственно отсылает к другой вещи или вещам (плуг отсылает к пашне или почве), опосредованно же, но более фундаментально она отсылает к целостной взаимосвязи, или миру [...]. На втором этапе Хайдеггер понимает мир как открытость бытия. Сначала мир как бы принадлежит сущностной структуре человека, а затем — человек принадлежит самому миру [...]. В начале третьего этапа Хайдеггер понимает мир как находящийся в споре с землей, а позднее — как игру неба и земли, смертных и богов»<sup>15</sup>. Интерпретация Вичинаса подтверждает, что хайдеггеровская концепция мира развивается от феноменологического описания окружающего мира к онтологическому осмыслению истины бытия как открытости, а позднее сосредоточивается на космической игре четверицы. Эуген Финк в своей философии мира развивает эту тенденцию, о чем свидетельствует и название одного из главных трудов философа — *Игра как символ мира*<sup>16</sup>. Таким образом, поворот Финка от феноменологического анализа интенциональности к спекулятивному анализу символов можно понимать как развитие сущностных интуиций хайдеггеровской философии.

### Размышления Эугена Финка о мире как априори опыта

Финк указывает, что в метафизике вещи понимаются как отдельные, пространственно и временно определенные сущие. Эти вещи являются в открытости мира, но в метафизике сама открытость как условие явления не осмысливается. Метафизика исследует то, что раскрывается в пространстве и времени мира, но сама мирность пространства и времени остается неосмысленной<sup>17</sup>. Почему в метафизике мир не осмысливается, хотя всегда предполагается как сама собой разумеющаяся предпосылка? Человек ведь не может существовать без «знания» мира. Человек всегда находится в открытости, в просторе которой он существует наряду с другими сущими. Пребывание среди сущего предполагает осознание своей принадлежности целостности. Отдельные сущие явля-

ются человеку только в горизонте всеобъемлющего мира. Этот горизонт всегда предсуществует как первичная открытость, в которой человек находит себя и вещи. Человек не познает мир в качестве объекта, так как только благодаря открытости мира можно постигнуть какой-либо объект. Финк замечает: «За деревьями мы не видим леса. Получается парадокс: мир всегда рядом, но он никогда не дан нам как объект»<sup>18</sup>.

Что означают слова Финка о том, что «за деревьями мы не видим леса»? Лес здесь символизирует целостность мира. Сущее человеку встречается всегда как часть, а не целостность, и, невзирая на это, человек при каждой встрече учитывает целостность. Другими словами, лес нам раскрывается через деревья, и те же самые деревья могут заслонять лес. Даже если леса мы непосредственно не видим, он остается актуален как условие восприятия деревьев. С видимого непосредственно мы должны переходить к тому, что является условием самой видимости: мы должны осмыслить лес как априори явления деревьев в опыте. Финк утверждает, что мир нельзя схватить при помощи понятий как объект, поскольку он сам является условием противопоставления субъекта и объекта. Мир — это целостность, и тот, кто познает мир, также принадлежит ей. Мир — это хорошо знакомая близость, так как человек существует в открытости мира. Первоначальное знакомство с миром не может быть опровергнуто никакими попытками сконструировать внемирового субъекта, который только потом познает мир.<sup>19</sup> Однако, пребывая в открытости мира, человек, согласно Финку, не имеет непосредственного отношения с миром. Более того, мир становится чем-то настолько само собой разумеющимся, что человек вообще перестает о нем размышлять. Человек не считает мир достойным объектом размышлений, хотя он восхищается разнообразием вещей, которое невозможно без открытости мира. Человек прикован к разнообразию сущего. Он работает с вещами, пользуется и наслаждается ими. Такая сама собой разумеющаяся понятность мира ведет к его забвению. Для преодоления этого забвения мира нужно деконструировать метафизические схемы мышления о нем.

Эуген Финк анализирует несколько схем понимания мира. Мир мы понимаем как целостность, а внутримировые вещи — как часть целого. Вопрос в том, не мыслим ли мы соотношение целого и части из внутримировой перспективы? Согласно Финку, соотношение целого и части мы чаще всего понимаем вещественно. Целое понимается как состоящее из кусков, которые, в свою очередь, могут быть разделены на еще более мелкие фрагменты. Финк возражает против такого понимания пространственности мира: «Мир не существует в пространстве наподобие неимоверно большой телесной вещи. Он сам есть пространство, в котором находятся телесные вещи, он — мировое пространство. Мир, таким образом, не имеет никакой пространственной величины, так как все величины находятся в нем... Мир качественно отличается от внутримирового сущего. Мир и сущее в мире не могут соотноситься между собой как телесная часть с телесной целостностью».<sup>20</sup>

Другая модель, с помощью которой часто осмысливается мир, — это «органическое целое». Пример органического целого — сам человек,



поскольку человеческий организм, его материальные ткани, жизненная энергия и сознание оказываются всегда качественно чем-то большим, чем простой суммой отдельных частей. Взаимосвязи органического целого всегда превосходят сумму отдельных частей. Однако и эта модель, согласно Финку, строится по образцу вещи, которая состоит из отдельных частей<sup>21</sup>. Таким образом, и эта модель привязана к перспективе внутримирового сущего в качестве пространственной вещи.

Еще один пример, который приводит Финк, — это наполненный водой кувшин. Кувшин здесь представляется как емкость, вмещающая воду. Емкость — это старинный символ мира. Емкость как закрытое и пустое пространство объемлет и содержит в себе нечто таким же образом, как мир вмещает в себя внутримировые вещи. Однако Финк сомневается, можем ли мы кувшин с водой приравнять к миру? Содержится ли вода в кувшине таким же образом, как вещи в мире? Не является ли емкость сущностью кувшина? Кувшин состоит не только из стенок и дна, которые внешне объемлют, его суть состоит также во внутренней емкости, благодаря которой вмещается содержимое. Так что кувшин с водой пригоден при осмыслении мира только частично. Мир так же, как и кувшин, не является чем-то внешним: он везде, среди самих вещей, которые заполняют его, подобно тому как вода заполняет емкость кувшина. Недостаток этого примера заключается в том, что стенки и дно кувшина как бы ограничивают воду, поскольку сам кувшин является конечной величиной.<sup>22</sup>

Следующая модель для осмысления мира, которую предлагает Финк, это дневной свет. Ведь вещи являются только в открытости дневного света. Свет объемлет все видимое и при этом не создает никаких границ. Этот пример противоположен примеру с кувшином. Свет простирает безграничную открытость. Он присутствует во всем, что является в нем, но, с другой стороны, он никогда не совпадает с явленными предметами. Так что свет можно считать более удачной аналогией мира, на это указывает и сам русский язык. Свет объемлет все сущее, не совпадая с ним, — так же и мир простирается, высвобождая место для вещей, но не совпадая с ними. Свет является подходящей аналогией настолько, насколько он сам первоначально пространствен в виде точек, линий и плоскостей. Эуген Финк приходит к выводу, что на примере света можно научиться тому, как мыслить сам мир, который в своем простирании высвобождает пространство и время.<sup>23</sup> Пример со светом помогает понять феноменальность феноменов и открытость мира, не разделяя его на вечные, неизменные идеи и преходящие, бренные вещи. Другими словами, этот пример учит нас не разделять мир на бесконечность абсолютного и конечность земного бытия, но понять мир как простиранье. С другой стороны, Финк напоминает, что мы должны мыслить свет с оглядкой на его противоположность — тьму. Прозрачность дня возможна только благодаря тьме ночи. Ночь является недифференцированным и неиндивидуализированным условием явленности вещей. Тематика света и тьмы, дня и ночи обсуждалась на семинаре, посвященном философии Гераклита, который совместно проводили Хайдеггер и Финк. Последний упрекал Хайдеггера в недостаточной

радикальности при осмыслении феноменальности феноменов. Хайдеггер, согласно Финку, остался в рамках метафизики света. На упомянутом семинаре Финк сформулировал свою позицию следующим образом: «Подобно тому как звезды являются светом в ночи и как солнечный свет ограничивается закрытостью земли, так и в глубочайшем смысле солнечный мир, которому принадлежат все вещи, ограничен бездной ночи...»<sup>24</sup>. Если Хайдеггер утверждает, что ночную тьму можно постигнуть только благодаря первичной открытости (свету), то Финк, наоборот, указывает, что именно ночная тьма является первичным условием дневного света и самой явленности.

Различие между миром и внутримировым сущим Финк называет космологическим различием. Последнее он понимает подобно тому, как Хайдеггер понимает онтологическое различие. Если Хайдеггер утверждает, что бытие непостижимо из перспективы сущего или самого человека, то Финк подчеркивает, что нельзя понять мир из перспективы внутримировых вещей. Финк радикализирует различие между целостностью мира и внутримировым сущим. В феноменологии Гуссерля целостность мира неотделима от феноменального явления вещей. Целостность дана через ракурсы отдельных предметов, а в явлении отдельных предметов всегда имплицированы отсылки к целостности. Понимание целостности возможно только через понимание отдельных аспектов, отдельные же аспекты понимаются в контексте взаимосвязей целостности. Здесь уже нужно говорить не об отдельном акте понимания, но о процессе понимания как бесконечном расширении горизонта мира. Радикализация различия между целостностью мира и внутримировым сущим приводит к тому, что Финк превращает мир в абсолют. Возникает вопрос: не является ли такая позиция тупиковой? Как мы можем познать целостность мира, если этому противостоит конечность человеческого существования? Не нужна ли для познания такого абсолюта перспектива абсолютного наблюдателя? Такие вопросы, кажется, не смущают Эугена Финка, предлагающего другой путь. То, что нельзя познать феноменологическим путем, он предлагает искать спекулятивным — через осмысление символов в конечном существовании человека. Это может быть человеческий феномен игры, в котором раскрывается космическая игра, или произведение искусства как раскрытие целостности абсолюта в конечной перспективе. Другими словами, абсолют мира может быть понят только как трагическое несоответствие между бесконечностью и конечностью. Это трагическое напряжение дает о себе знать не только в великих произведениях искусства, но и в философии самого Эугена Финка.

### Примечания

<sup>1</sup> Fink E. *Welt und Endlichkeit*. Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Würzburg, Königshausen+Neumann, 1990. S. 148.

<sup>2</sup> Ibid. S. 149.

<sup>3</sup> Ibid. S. 28.

<sup>4</sup> Fink Eugen. *Sein, Wahrheit, Welt*. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffes. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1958. S. 51.

- 5 Ibid.
- 6 Heidegger Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1977. S. 13.
- 7 Ibid. S. 64.
- 8 Ibid. S. 78.
- 9 Прекрасная интерпретация хайдеггеровской концепции мира в рамках теории культуры дана в книге испанского феноменолога Хавьера Сан-Мартина. См.: San Martin Sala J. *Teoria de la cultura*. Madrid, Editorial Sintesis, 1999. P. 147–169.
- 10 Fink E. *Welt und Endlichkeit*. S. 157.
- 11 Ibid. S. 166.
- 12 Ibid. S. 169.
- 13 Ibid. S. 176.
- 14 Ibid. S. 178.
- 15 Vyëinas V. *Martino Heideggerio filosofija* // Raptai T. I. Vilnius, Mintis, 2002. P. 424–426.
- 16 См. Fink E. *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart. W.Kohlhammer Verlag, 1960.
- 17 Fink E. *Welt und Endlichkeit*. S.9.
- 18 Ibid. S. 12.
- 19 Ibid. S. 11.
- 20 Ibid. S. 13.
- 21 Ibid. S. 14.
- 22 Ibid.
- 23 Ibid. S. 15.
- 24 Heidegger M., *Fink Eugen. Heraklit. Seminar. Wintersemester 1966/1967*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970. S. 71.