

ISSN 2226-5260

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

# **HORIZON**

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE**

**STUDIES IN PHENOMENOLOGY**

**ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES**

**Том 2 (1) 2013**

**HORIZON**  
**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE**  
**STUDIES IN PHENOMENOLOGY**  
**ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES**

**ТОМ 2 (1) 2013**

*Рекомендовано к публикации*  
*Ученым советом философского факультета*  
*Санкт-Петербургского государственного университета*

Публикуемые материалы  
прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

***Главный редактор***

Н. Артёмenco

***Редакционная коллегия***

Г. Чернавин, А. Паткуль, Д. Разеев,  
Ф. Станжевский, Т. Литвин, К. Майдаченко

***Учёный секретарь***

А. Хахалова

***Научный совет***

Н. З. Бросова (Россия), М. Габель (Германия),  
Х.-Х. Гандер (Германия), Р. А. Громов  
(Россия), Ж. Гронден (Канада), Х. Р. Зепп  
(Германия), С. Луфт (США), В. И. Молчанов  
(Россия), Н. В. Мотрошилова (Россия),  
К. Новотны (Чехия), Ю. О. Орлова (Россия),  
А. Э. Савин (Россия), Л. Тенгели (Германия),  
А. Хаардт (Германия), М. Л. Хорьков  
(Россия), А. Шнелль (Франция)

***Editor-in-chief***

Natalia Artemenko

***Editorial Board***

Georgy Chernavin, Andrei Patkul, Danil  
Razeev, Fedor Stanzhevskiy,  
Tatjana Litvin, Kira Maidachenko

***Editorial Assistant***

Anna Khakhalova

***Advisory Board***

N. Brosova (Russia), M. Gabel (Germany),  
H.-H. Gander (Germany), R. Gromov  
(Russia), J. Grondin (Canada), H. R. Sepp  
(Germany), S. Luft (USA), V. Molchanov  
(Russia), N. Motroshilova (Russia),  
K. Novotný (Czech Republic), J. Orlova  
(Russia), A. Savin (Russia), L. Tengelyi  
(Germany), A. Haardt (Germany),  
M. Khorkov (Russia), A. Schnell (France)

Адрес редколлегии: [artemenko\\_natalia@yahoo.com](mailto:artemenko_natalia@yahoo.com)

Информация о журнале размещена на сайте:

<http://philosophy.spbu.ru/4019/8761/9369>

© Центр феноменологии и герменевтики  
философского факультета СПбГУ, 2013

© Авторы выпуска, 2013

## СОДЕРЖАНИЕ

### I. ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Нелли Мотрошилова.</i> Г. Кантор и Э. Гуссерль: взаимодействие идей. . . . .	7
<i>Георгий Чернавин.</i> Телеология согласованности опыта в феноменологии Гуссерля. . . . .	28
<i>Linda Gedina.</i> Bedeutung der Montage für ästhetischen Wert des Films. Erklärung mit Referenz auf Heidegger. . . . .	48
<i>Giulietta Ottaviano.</i> Г. Шпет: путь от феноменологии к герменевтике. . . . .	62
<i>Ioana-Marta Muresan.</i> Le sublime et la réflexion téléologique chez Marc Richir et Edmund Husserl. . . . .	76

### II. АРХИВ

<i>Александр Шнелль.</i> Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918). Раздел С. Конституирование пре-имманентной временности. Глава III. «Протопроцесс» и двойная наполняюще-опустошающая интенциональность в «Бернаусских рукописях». Часть 2 (Перевод и примечания <i>Г. Чернавина</i> ). . . . .	83
<i>Эдмунд Гуссерль.</i> Husserliana XXXIII. Бернаусские рукописи о сознании времени (1917/1918) № 13 (Перевод и примечания <i>Г. Чернавина</i> ). . . . .	118
<i>Жан Гронден.</i> Позднее открытие Шеллинга в герменевтике (Перевод и примечания <i>А. Вяземского</i> ). . . . .	131

### III. ДИСКУССИИ

Интервью с профессором Ласло Тенгели. Университет Вупперталя. 2 июля 2012 г. Часть II (Интервью подготовили и перевели <i>А. Козырева, Г. Чернавин</i> ). . . . .	143
Gespräch mit prof. Dr. László Tengely. Bergische Universität Wuppertal. Den 02. Juli 2012. Teil II ( <i>A. Kozyreva, G. Chernavin</i> ). . . . .	157
Обзор международной конференции PHILOSOPHY, MATHEMATICS, LINGUISTICS: ASPECTS OF INTERACTION–2012 (22–25 мая 2012, Санкт-Петербург, Россия) ( <i>О. Б. Прозоров</i> ). . . . .	170
Обзор международной конференции История философии и социокультурный контекст–II (24–25 декабря 2012, РГГУ, Москва, Россия) ( <i>А. Паткуль</i> ). . . . .	176

#### **IV. РЕЦЕНЗИИ**

- Gallagher Sh., Schmicking D.* (editors). Handbook of phenomenology and cognitive science. Springer, 2010 (*Ф. Станжевский*). . . . . 194
- «Пути — не труды». К 10-летию издания Heidegger-Jahrbuch (Heidegger-Jahrbuch. Freiburg/München, Verlag Karl Alber 2004–2012. Herausgegeben von Denker A. und Zaborowski H.) (*Н. Бросова*). . . . . 201
- Chernavin G.* Transzendente Archäologie — Ontologie — Metaphysik. Methodologische Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserls. Libri Virides 7, Nordhausen: T. Bautz, 2011 (*Д. Кононец*). . . . . 208

#### **V. СОБЫТИЯ**

- Анонс летней школы по феноменологии и философии сознания в центре исследования субъективности при Копенгагенском Университете под руководством Дана Захави (Копенгаген, Дания, 12–16 августа 2013). . . . . 214
- Анонс III международной конференции «Мир человека: Нормативное измерение–3: Рациональность и легитимность» (Саратов, Россия, 13–15 июня 2013). . . . . 216
- Анонс международной конференции по проблемам философии и методологии гуманитарных исследований: «Гуманитарные науки и (или) гуманитарное знание» (Одесса, Украина, 30–31 мая 2013). . 218
- Анонс международной конференции по феноменологии в Кёльне (Кёльн, Германия, 25–28 сентября 2013). . . . . 220
- Анонс международной конференции «Натуралистические концепции сознания» (Санкт-Петербург, Россия, 24–25 мая 2013). . . . . 221
- Некролог. Лебедев М. В. (1959–2012). . . . . 223
- ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ. . . . . 225

## CONTENTS

### I. RESEARCH

<i>Nelly Motroshilova</i> . G. Kantor and E. Husserl: the interrelationship of their ideas. . . . .	7
<i>Georgy Chernavin</i> . The teleology of concordant experience in Husserl's phenomenology. . . . .	28
<i>Linda Gedina</i> . The meaning of the montage for the esthetic value of a film. An explanation with reference to Heidegger. . . . .	48
<i>Giulietta Ottaviano</i> . G. Shpet: a way from phenomenology to hermeneutics. . . . .	62
<i>Muresan Ioana-Marta</i> . The sublime and teleological reflection in Marc Richir and Edmund Husserl. . . . .	76

### II. ARCHIVE

<i>Alexander Schnell</i> . Time and phenomenon. Husserl's phenomenology of time (1893–1918). Section C. The constitution of pre-immanent temporality. Chapter III. The original process and double fulfilling-emptying intentionality in «Bernau Manuscripts». Part 2 (Translation and notes by <i>G. Chernavin</i> ). . . . .	83
<i>Edmund Husserl</i> . Husserliana XXXIII. Bernau Manuscripts on time consciousness (1917/1918) № 13 (Translation and notes by <i>G. Chernavin</i> ). . . . .	118
<i>Jean Grondin</i> . The late discovery of Schelling in hermeneutics (Translation and notes by <i>A. Vyazemskiy</i> ). . . . .	131

### III. DISCUSSIONS

An interview with prof. Dr. László Tengely. Wuppertal University, 2nd July 2012, Part 2 (Prepared and translated by <i>A. Kozyreva</i> and <i>G. Chernavin</i> ). . . . .	157
<i>Reviews of international conference</i> PHILOSOPHY, MATHEMATICS, LINGUISTICS: ASPECTS OF INTERACTION–2012 (22–25 May 2012, Saint-Petersburg) ( <i>O. B. Prozorov</i> ). . . . .	170

*Reviews of international conferences*

HISTORY OF PHILOSOPHY IN A SOCIAL AND CULTURAL CONTEXT—II  
(24–25 December 2012, RSHU, Moscow) (*A. Patkul*) . . . . . 176

**IV. BOOK REVIEWS**

*Gallagher Sh., Schmicking D.* (editors). Handbook of phenomenology and cognitive science. Springer, 2010 (*F. Stanzhevskiy*) . . . . . 194  
«Ways are not labor». On the tenth anniversary of publishing the Heidegger almanac (Heidegger-Jahrbuch. Freiburg/München, Verlag Karl Alber 2004–2012. Herausgegeben von Denker A. und Zaborowski H.) (*N. Brosova*) . . . . . 201  
*Chernavin G.* Transcendental archeology — ontology — metaphysics. Methodological alternatives in Husserl’s phenomenological philosophy. Libri Virides 7, Nordhausen: T. Bautz, 2011 (*D. Kononets*) . . . . . 208

**V. EVENTS**

Announce of the summer school in phenomenology and philosophy of mind held by Dan Zahavi at the Center for Subjectivity Research at the Copenhagen University (Copenhagen, Denmark, 12–16 August 2013) . . . . . 214  
Announce of the III international conference «The world of man: a normative dimension–3: rationality and legitimacy» (Saratov, Russia, 13–15 June 2013) . . . . . 216  
Announce of the international conference on the problems of philosophy and methodology of research in human sciences: «Human sciences and (or) humanities knowledge» (Odessa, Ukraine, 30–31 May 2013) . . . . . 218  
Announce of the international conference on phenomenology in Cologne (Cologne, Germany, 25–28 September 2013) . . . . . 220  
Announce of the international conference «Naturalistic approaches to consciousness» (Saint-Petersburg, Russia, 24–25 May 2013) . . . . . 221  
Obituary . . . . . 225  
INFORMATION FOR AUTHORS . . . . . 237

# І. ИССЛЕДОВАНИЯ

---

НЕЛЛИ МОТРОШИЛОВА

## Г. КАНТОР И Э. ГУССЕРЛЬ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ИДЕЙ

G. KANTOR AND E. HUSSERL: INTERRELATIONSHIP OF THEIR IDEAS

The article deals with the scientific interrelationship between the great mathematician G. Kantor and the young mathematician-philosopher E. Husserl. Their cooperation started during their stay in Halle and their work at Halle University. It was at this time that Kantor's set theory and Husserl's phenomenology were being formed. Such fundamental concepts as those of set, unity and manifold, whole and aggregate, number etc. were explored both by Kantor, a well-known mathematician and by Husserl, who was then a beginning philosopher, the author of the «Philosophy of arithmetic» and the «Logical investigations». The article offers a somewhat unorthodox view, demonstrating how deeply and strongly Husserl's philosophical search was related to the history of mathematics, logic and exact sciences in general. It is also demonstrated that the philosophical dimension of Kantor's work is not cancelled with the «antimetaphysical» turn in mathematics and natural sciences in the 20th century, for it constitutes an answer (adequate to his time) to today's and tomorrow's theoretical needs of the science.

*Keywords:* set theory, philosophy of mathematics, phenomenology, the concept of number, philosophy of arithmetic.

В статье исследуются духовные взаимодействия великого математика Г. Кантора и молодого математика-философа Э. Гуссерля, которые начинались во время пребывания обоих в городе Галле и совместной работы в Университете этого города. То было время, с одной стороны, формирования теории множества Г. Кантора, с другой стороны, феноменологии Э. Гуссерля. Эти объективные идейные связи: одновременная работа над фундаментальными понятиями, такими как: множество — единство, многообразие — целостность, совокупность, число и т. д., равным образом разрабатываемые в конце XIX века и Г. Кантором, известным математиком, и Э. Гуссерлем, начинающим философом, автором «Философии арифметики», а потом и приобретших известность в философском мире «Логических исследований». В статье обосновывается неортодоксальный взгляд на то, что прочные и внутренне глубокие духовно-теоретические, философские поиски Э. Гуссерля и на рубеже XIX и XX столетий, и на последующих этапах его развития соотнесены с историей математики, логики, вообще с точными науками; а также насколько подробно характеризуемые в статье философские измерения усилий великого математика Г. Кантора не «снимаются» вместе с «антиметафизическим» поворотом математики и естествознания XX века, ибо являются посильным для его времени ответом на коренные сегодняшние и завтрашние общетеоретические потребности наук.

*Ключевые слова:* теория множеств, философия математики, феноменология, понятие числа, философия арифметики.

Если иметь в виду непреходящую значимость и масштаб научных достижений, то на первое место среди коллег и друзей Гуссерля в Галле, повлиявших на его философию, надо, несомненно, поставить выдающегося математика Георга Кантора (1845–1918). Ему принадлежит особое место потому, что молодой Гуссерль, математик по образованию, отправляясь от математических наук и уходя от них в новую сферу исследовательской деятельности, «взял с собой» в будущее как некоторые важнейшие идейно-теоретические импульсы математики вообще, философии математики, в частности, которые были четко выражены именно Кантором, так и личностные черты этого великого современника и коллеги — беспокойный дух новаторства, стойкое умение противостоять нападкам на оригинальное учение, приверженность основополагающим ценностям свободы, неустанного творчества.

Георг Фердинанд Людвиг Филипп Кантор родился 3 марта (19 февраля по старому стилю) 1845 года — и именно на нашей земле, в Санкт-Петербурге, в семье торговца, в которой он был старшим сыном.<sup>1</sup> Это была также музыкальная петербургская семья: Георг Кантор приходился внуком (по матери) капельмейстеру русской императорской оперы Ф. Беему, внучатым племянником профессору консерватории по классу скрипки и впоследствии основателю знаменитой Венской скрипичной школы И. Беему. В Санкт-Петербурге Г. Кантор учился в начальной школе. В 1856 году семья переселилась во Франкфурт-на-Майне — как сказано в биографиях, из-за болезни легких, которой стал страдать отец (видимо в сыром Петербурге болезнь обострилась). После переезда в Германию Георг Кантор учился в гимназиях во Франкфурте-на-Майне, в Висбадене; окончил школу он в Дармштадте. Отец Георга хотел видеть своего сына инженером: эта профессия в то время стала очень почетной. Вообще поразительно, насколько отец Георга Кантора Георг Вольдемар Кантор, в повседневной жизни занятый торговыми делами, смог понять все оттенки духовных, интеллектуальных переживаний своего сына и сколь ценные советы он смог дать талантливому юноше. Например, в письме от 28 августа 1862 года, похвалив сына за то, что были успешно сданы экзамены по математике и физике, наставлял его: «было бы в высшей степени желательно проявить себя и в “humanogia”, гуманитарных дисциплинах». Отец имел в виду, в частности, дальнейшую академическую карьеру сына и общение с коллегами: было бы прискорбно, считал он, если бы в среде высокопросвещенных профессоров его сын проявил недостаток «основательного классического образования».<sup>2</sup> Биографы

1 О жизненном пути и творчестве Г. Кантора см.: *Meschkovski H. Probleme des Unendlichen. Werk und Leben Georg Cantors*. Braunschweig, 1967; *Beförderer der Logik / hrsg. von G. Schenk u. Regina Meyer*. Bd. 2.1. Halle, 2002. S. 17 ff. (далее по тексту: *Beförderer der Logik*).

2 Цитируется по: *Meschkovski H. Probleme des Unendlichen. Werk und Leben Georg Cantors*. Braunschweig. 1967. S. 1–2. Далее при цитировании этого издания: *Meschkowski H.*



отмечают также, что отец, глубоко религиозный человек, по вероисповеданию принадлежавший к евангелической церкви, убеждал сына постоянно и нерушимо сохранять «доверие к богу».<sup>3</sup>

Музыкальная семья матери, урожденной Марии Беем, также оказала большое влияние на формирование Георга Кантора, который иногда выражал сожаление, что отец не заставил его стать скрипачом, что было бы естественно для семьи, в которой было столько «скрипачей-виртуозов».<sup>4</sup> Впрочем, математика и музыка внутренне близки, и музыкальные фантазии, вероятно, стимулируют взлет фантазии в математической мысли. Отец верил в научный талант Георга и предсказывал, что старший сын будет «восходящей звездой в науке».<sup>5</sup> Предсказание сбылось, хотя юноша твердо выразил желание стать не инженером, а математиком. Отец согласился на то, чтобы сын учился именно математике, за что Георг поблагодарил отца в специальном письме (25 мая 1862 г.), говоря: согласие «определило мое будущее».<sup>6</sup> В 1862 году Георг Кантор начал учиться математике в Технической высшей школе Цюриха. В 1863–1867 годах он продолжал изучение математики в Берлине у знаменитых или просто известных математиков того времени — К. Вейерштрасса (у которого, вспомним, позднее учился и Гуссерль), Л. Кронекера, Л. Миннигероде, Э. Шеринга. Наиболее важным было обучение Кантора (правда, недолгое) в Берлине. Столица Пруссии вступила тогда в период своего стремительного расцвета: население Берлина всего за 10 лет (1861–1871) увеличилось почти на 300 000 человек. «Огромное количество научных объединений, театров, музеев, библиотек и высших учебных заведений — наряду с Университетом — определяли духовную атмосферу Берлина».<sup>7</sup> В Университете им. Фридриха Вильгельма, основанном в 1810 году, тогда уже училось 2000 студентов, причем 700 из них — на философском факультете! Для сравнения — студентов-математиков и физиков было только 50 человек. Но математическое образование в Берлине считалось блестящим: математику преподавали известные ученые мирового класса К. Вейерштрасс, Л. Кронекер. «К Вейерштрассу приезжали слушатели из всех стран, частей Германии: он учил тому, чего не было ни в одном учебнике и ни в одном специальном журнале».<sup>8</sup> Лекции Кронекера были трудными для понимания, но они содержали в себе новейшие результаты исследований в различных областях математики. Что также важно, эти известнейшие математики Берлинского университета тогда еще дружили друг с другом.

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

<sup>4</sup> Ibid. S. 4.

<sup>5</sup> Ibid. S. 18.

<sup>6</sup> Meschkowski H. S. 5.

<sup>7</sup> Purkert W., Ilgands H.J. Cantor G. 1845–1918. Basel; Boston; Stuttgart, 1987. S. 22.

<sup>8</sup> Ibid.

(Размежевания, которые коснутся и Кантора, возникнут позже). Пробыв в Берлине один семестр, Кантор отправился в Гёттинген. В Гёттингене в 1866 году его профессором был один из самых значительных философов того времени Герман Лотце. В 1867 г., предварительно сдав экзамены (по философии его экзаменовал Тренделенбург), Кантор снова вернулся в Берлин и защитил диссертацию, посвященную проблеме числа. Оппонентами по этой работе выступали Вейерштрасс и Е. Куммер. Последний писал в своем отзыве на диссертацию Кантора: «Он обнаружил основательные знания, понимание (*Einsicht*) новейших методов теории числа и способности к здоровой критике. По моему мнению, предложенную работу можно оценить как значительное (*vorzügliche*) достижение».<sup>9</sup> Куммер отмечал также, что Кантор разработал необычный, своеобразный (*eigenthümliche*) метод решения избранной проблемы. Таким образом, новаторские устремления были свойственны будущему великому математику. Как сообщают исследователи, на защите Кантор остроумно отстаивал нетривиальный для математики общий тезис: «В математике искусство постановки вопроса важнее, чем искусство решения (*In re mathematica ars proponendi questionem pluris facienda est quam solvendi*)».<sup>10</sup> И такая жизненная, а одновременно и научная установка оказалась связанной с самим характером его будущей новаторской работы в математике. Согласно оценке биографов-специалистов, «великое достижение Кантора заключалось в том, что он благодаря новой постановке вопроса пришел к совершенно новым проблемам математики».<sup>11</sup>

В Берлине Кантор занимался в семинаре прекрасного педагога-математика Карла Шнеллбаха (*Schnellbach*). Этот семинар был основан при Берлинской Королевской гимназии с целью подготовки гимназических учителей физики и математики. Семинар пользовался заслуженной славой; немало будущих математических знаменитостей занималось у Шнеллбаха. И в их числе, пусть недолго — Георг Кантор. В Берлине же Кантор был членом объединения студентов-математиков, которые «часто собирались в *Weinstube* (немецкой пивной. — *Н. М.*), чтобы обменяться идеями и провести время в обществе друг друга».<sup>12</sup> И в этом кругу общались те, кому впоследствии довелось сыграть заметную роль в немецкой математике.

Молодой Кантор теперь уже твердо и с энтузиазмом выбрал для себя путь математика. Он писал своей сестре Софии: «Я все больше вижу, как сильно математика приросла к моему сердцу — и более того, что я собственно создан для того, чтобы благодаря мыслям и устремлениям в этой сфере

9 Цитируется по: *Purkert W., Ilgands H.J. Cantor G. 1845–1918. S. 26.*

10 *Meschkowski H. S. 6.*

11 *Wüssing H. Biographien bedeutender Matimatiker. Berlin, 1989. S. 459.*

12 *Purkert W., Ilgands H. J. Cantor G. 1845–1918. S. 27.*

находить счастье, удовлетворение и истинное наслаждение».<sup>13</sup> В этом же письме Кантор выражает надежду, что именно в Галле, куда он направлялся для габилизации, он сможет реализовать свои планы, найти «признание и понимание» своих устремлений. Итак, избранный путь вел Кантора в Галле.

Габилизация состоялась в 1869 году в Галле. Она тоже (как впоследствии у Гуссерля) была посвящена проблеме числа. «Один из тезисов, связанных с габилизацией, указывает на то влияние, которое оказала на Кантора философия Спинозы. Этот тезис гласит: «*Jure Spinoza mathes (Eth. pars. I. prop XXXVI, app.) eam vim tribiuit, ut nominibus norma et regula veri in omnibus rebus indagandi sit*».<sup>14</sup> Биографы справедливо напоминают: Кантор интенсивно занимался Спинозой, будучи студентом и став (уже в Галле) приват-доцентом. «В его наследии имеется тетрадь, которая датирована зимним семестром 1871/72 гг. и озаглавлена “*Ethica Benedicti de Spinoza*”». <sup>15</sup> В ней есть выписки из «Этики» Спинозы и некоторые (написанные по латыни) заметки самого Кантора, связанные со спинозовскими идеями. Спиноза оставался философским увлечением Кантора вплоть до конца его жизни.

С самого начала преподавания в Университете в Галле Кантор начал интенсивные исследования, которые, как оказалось, впоследствии привели к теории множеств и которые были также посвящены теории «реальных чисел». Сложилось так, что в Галле тогда работал еще один приват-доцент по математике, Томе (Thomae). Коллегам с философского факультета, на котором трудились ученые, приходилось думать о продвижении обоих молодых математиков. В Министерство было отправлено предложение найти места экстраординариусов и для Томе, и для Кантора. Решение Министерства было в целом положительным, но специфическим. В мае 1871 года Томе стал экстраординариусом с полной оплатой (500 талеров). Кантора тогда же сделали экстраординарным профессором — но совсем без оплаты<sup>17</sup>, что было достаточно типично для удела более молодых университетских профессоров.<sup>18</sup> Правда, положение Кантора было отнюдь не бедственным: он мог жить на деньги, накопленные состоятельным отцом. Впрочем, в 1879 году Кантор уже был в Галле ординариусом, причем на философском факультете.

Итак, вся полувековая профессиональная деятельность и повседневная жизнь Георга Кантора оказалась связанной с городом Галле и его универси-

<sup>13</sup> Цитируется по: Meschkowski H. S. 7.

<sup>14</sup> Что в переводе означает: Спиноза по праву приписывает математике способность, силу быть нормой и правилом при познании истины во всех вещах.

<sup>15</sup> Purkert W., Ilgauds H.J. Cantor G. 1845–1918. S. 29–31.

<sup>16</sup> Ibid. S. 31.

<sup>17</sup> Anstellung und Besoldung der außerordentlichen und ordentliche Professoren in der philosophischen Fakultät der Universität Halle. Zentrales Staatsarchiv Merseburg. Bd. X, Bl. 69.

<sup>18</sup> См.: Beförderer der Logik, 2. S. 21.

тетом. Не следует думать, что этот математик, чья известность и слава стремительно росли, хотел оставаться именно в Галле. Университет этого города тогда не слыл признанным центром именно математической мысли. Да и вообще слава этого университета, в XVIII веке считавшегося одним из центров науки и философии немецкого Просвещения, к последней четверти XIX века сильно померкла. Ей предстоит возродиться как раз благодаря деятельности таких выдающихся ученых и философов-новаторов, как Кантор и Гуссерль.

А пока Кантор мечтает перейти в другие университеты, особенно в Берлин или Гёттинген. Однако туда призывают куда менее значительных ученых.<sup>19</sup> И Кантор остается в Галле, прекрасно выполняя свои обязанности (даже и тогда, когда не получает ни одного пфенинга жалования — и когда, впрочем, согласно одному красноречивому документу, своего рода инструкции, от него не только ожидают деятельности, в полном объеме соответствующей обязанностям оплачиваемого экстраординариуса, но и полной отдачи сил и способностей как «от верного слуги короля и профессора»<sup>20</sup>).

Первые исследования Кантора горячо поддерживает его бывший учитель К. Вейерштрасс. Так, он убедил Кантора в 1874 году опубликовать работу, которая называлась «Об одном свойстве совокупности (Inbegriff<sup>21</sup>) всех реальных алгебраических чисел» (Über eine Eigenschaft des Inbegriffs aller reellen algebraischen Zahlen). В первом параграфе Кантор доказывал исчислимость множества алгебраических чисел, во втором главным результатом было то, что континуум  $(0,1)$  неисчислимо. В качестве вывода Кантор получает доказательство существования трансцендентных чисел. Из этой работы математическая общественность впервые узнала о неожиданном факте: существуют различные ступени бесконечного, доступные математическому анализу. Это содержало окончательное и в высшей степени продуктивное признание актуально бесконечных множеств в математике. Кантора поддерживали, как говорилось, Вейерштрасс, а затем и Дедекин. Но далеко не все математики были согласны с их оценкой. Такой признанный авторитет в тогдашней математике, как Л. Кронекер, как и ученые его круга (Brouwer, Poincaré, Weil), стали резко критиковать взгляды Кантора на проблемы континуума. По выражению Гильберта, Кронекер повел себя как «классический диктатор запрета».<sup>22</sup> Со всей резкостью (Vehemenz) Кантор выступил против любого проявления «папства» в науке; и он жил, сохраняя верность своему лозунгу: «Сущность математики заключена в свободе». Как подчеркивает А. Кертеш (венгерский математик. — *Н. М.*), Кантор принадлежит

19 См.: *Beförderer der Logik*, 2.2. S. 22.

20 См.: *Purkert W., Ilgands H.J.* Cantor G. 1845–1918. S. 41–42.

21 Обратим внимание на слово «Inbegriff» — оно будет важным и у Гуссерля.

22 *Hilbert D.* Gesammelte Abhandlungen. Bd. III. Berlin, 1935. S. 161.

«к тем ученым, которые обогнали свое столетие, которые благодаря своей исследовательской активности, пролагающей новые пути, придали науке существенные импульсы — но революционные идеи которых не находили у современников понимания и не имели у них успеха».<sup>23</sup> И вот в 1884 году вследствие стечения всех этих обстоятельств Г. Кантор пережил настоящее духовное потрясение (первое, но не последнее), главным образом из-за непонимания и даже агрессивности коллег.

Впрочем, в Университете Галле Кантор занимал весьма почетное место: в 1889/90 гг. он был сенатором Университета, членом Leopoldina, старейшей Академии немецких естествоиспытателей Галле, основанной еще в 1652 году.<sup>24</sup> И признан он был не только в Галле. В 1890 году, в том числе и по его инициативе, было учреждено Объединение немецких математиков, которое избрало Кантора в свой президиум. В объединении было тогда 200 членов, т. е. его можно считать весьма представительным для тогдашних математических наук. В 1891 году Кантор стал первым Президентом этого сообщества. В 90-х годах выдающийся ученый с научными целями посещал Англию, Италию, Швейцарию.

1899 год — центральный исторический пункт творческого развития Кантора: им обычно помечают самое главное и действительно выдающееся открытие Кантора — учение о множествах, которое вызревало постепенно, еще с середины 70-х годов. Его разработка, по оценке математиков, означала «создание новой математической области», а, по сути, и возникновение новой математики, определившей развитие этой науки в XX веке. «Если в истории математики захотят поставить своего рода верстовой столб у истока современной математики, то его надо, несомненно, установить в том месте, где гениальный дух Георга Кантора породил теорию множеств»<sup>25</sup>, — так считал упомянутый венгерский математик А. Кертеш.

Для нашей темы чрезвычайно важно, что теория множеств создавалась *в том месте и в то же время*, где и когда дух Эдмунда Гуссерля рождал выдающееся философское открытие, также опередившее свое время и — вместе с рядом других философских инноваций — открывавшее путь к «современной» философии, т. е. философии XX и XXI веков. Общение, дружба двух университетских коллег вносит в эту проблематику дополнительный нюанс. Можно не сомневаться, что новаторство, творчество по-своему заразительны; они побуждают личностей, устремленных и способных к прокладыванию новых путей в науке, к своеобразному соревнованию. Возникает как

---

23 См.: *Beförderer der Logik*, 2. S. 22–23.

24 *Ibid.* S. 23.

25 Цитируется по: *Beförderer der Logik*, Bd. 2.1.

бы интерференция духовных волн, так что поистине революционные идеи, появляющиеся в различных областях, обогащают и подкрепляют друг друга. Так, при подробном рассмотрении гуссерлевской «Философии арифметики» можно показать, какие именно *совершенно новые* тогда идеи Г. Кантора подхватил и перенес на почву философского анализа молодой Гуссерль.

Вообще говоря, Гуссерль — математик, учившийся у Вейерштрасса, видного немецкого ученого, приглашавшего молодого коллегу стать его ассистентом, — мог вполне профессионально оценить и работы Кантора, и его «на глазах» сделанное открытие. Но простым это кажется только на первый взгляд. Ибо великое научное достижение Кантора потому и называют опередившим свое время, что при первых его «предъявлениях» (приблизительно в течение пятнадцати лет) весьма многие почтенные коллеги-математики с громкими именами не поняли всего величия научного вклада Кантора и не приняли его идей. Более того, снова громко зазвучали голоса критиков. И вот парадокс, впрочем, не такой уж и редкий в истории науки: сделав свое открытие, Г. Кантор не испытывал радостных чувств. В том же 1899 году его к тому же постигло огромное личное горе: умер от инфаркта его двенадцатилетний сын Рудольф. От потрясения, вызванного смертью младшего сына, Кантор, в сущности, не оправился.

Последующие годы в жизни Г. Кантора отмечены характерной полярностью событий и переживаний. С одной стороны, в первые десятилетия XX века его творческие достижения находят все большее признание во всем мире: его избирают почетным доктором или почетным членом различные университеты, математические общества в Европе и Америке. Его знают и признают также и в России. В 1913 году он становится почетным членом Математического общества в Харькове. В 1908 году выдающемуся ученому в его стране присуждают государственное звание *Geheimer Regierungsrat*, что соответствует титулу российского тайного советника; в 1913 году он награждается почетным королевским орденом третьей степени. Теперь все большее число ученых убеждается в том, о чем позднее скажет другой выдающийся математик Давид Гильберт: «По оригинальности и смелости своих мыслей Кантора не превзошел ни один математик всех времен — от Эвклида до Энштейна; он создал нечто совершенно новое, чего раньше не было, — теорию множеств, которая благодаря своим понятийным формобразованиям и применению во всех областях математики сегодня уже стала достоянием всех математиков, — хотя я полагаю, что широкое воздействие как раз самых глубоких мыслей его учения обнаружится только в последующие десятилетия».<sup>26</sup> Но ведь подобная оценка достижений Кантора стала обычной

---

<sup>26</sup> Цитируется по: *Beförderer der Logik*. Bd. 2.1. S. 63.

позже, уже в XX веке. А вот тот факт, что молодой ученый Эдмунд Гуссерль уже в 1891 году в «Философии арифметики» назвал Кантора «гениальным математиком»,<sup>27</sup> дорогого стоит и свидетельствует о несомненной математической квалификации и прозорливости начинающего философа. И так, то, что Гуссерль чутко понял сразу после освоения работ Кантора и личного знакомства с ним, только в XX веке становится общим мнением. Всё это — с одной стороны. А с другой стороны, Кантор все больше страдает от серьезного нервного заболевания, почему уже в 1902 г. просится в отставку с университетской должности. Отставка не была принята. В последние годы жизни Кантор был совсем тяжело болен. 6 января 1918 года он умер в психиатрической клинике в Галле и был похоронен на кладбище Гибихенштайн (Giebichenstein).

Различные доказательства глубокой оценки вклада Кантора мы находим в вышедшей в 1891 году «Философии арифметики» Гуссерля, где он цитирует работы Кантора 80-х годов, в особенности книгу «Основы всеобщей теории многообразий. Математически-философский опыт (построения) учения о бесконечности» (*Grundeagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen. Leipzig, 1883*). Кантор стал двигаться к тому, что к началу 90-х вылилось в целостную теорию множеств. Считается, что уже в защищенной в 1874 году диссертационной работе двадцатидвухлетнего Кантора «О своеобразии совокупного понятия всех реальных алгебраических чисел» (*Über eine Eigenschaft des Inbegriffs aller reellen algebraischen Zahlen*) «пробил час рождения теории множеств».<sup>28</sup> И молодой ученый понимал, что его новаторские идеи вызовут разногласия среди математиков. В предисловии к книге, цитируемой Гуссерлем в «Философии арифметики», Кантор писал: «Я хорошо знаю, что обсуждаемая мною тема во все времена будет наталкиваться на различные мнения и понимания и что ни математики, ни философы не придут в этом к всестороннему согласию».<sup>29</sup> Но Гуссерль с самого начала не принадлежал к числу сомневающихся в теории множеств.

Теперь я кратко остановлюсь еще и на лекционной деятельности выдающегося математика в Галле.<sup>30</sup> Он читал лекции и вел семинары по математике более 40 лет (!) — с 1869 по 1912 год; он объявлял их и вел регулярно, каждый семестр; правда, начиная с 1900, 1902 годов по 1913/14 гг. лекции

27 *Husserl E. Philosophie der Arithmetik // Husserl E. Gesammelte Schriften / hrsg. von E. Ströcker. Bd. 1. Hamburg, 1992. S. 115*

28 *Beförderer der Logik, Bd. 2.1. S. 63.*

29 *Cantor G. Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Leipzig, 1883. Vorwort.*

30 *См.: Fraenkel A. Georg Cantor // Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung. Leipzig und Berlin, 1930. S. 207.*

объявляются, но потом чаще отменяются — по болезни Кантора или в связи с предоставлением ему отпуска. «Его лекции были остроумными, ясными и элегантными, его семинары — живыми и вдохновляющими».<sup>31</sup> Темы лекций — типичные для математических курсов: дифференциальное и интегральное исчисление, аналитическая геометрия, аналитическая механика, теория функций, теория чисел, высшая алгебра, теория алгебраических рядов, теория тригонометрических рядов, исчисление вероятностей.

Итак, Кантор читал лекции по очень широкому кругу математических проблем. Надо сказать, что приведенное ранее мнение венгерского математика А. Кертеша о «ясности» лекций Кантора разделяли далеко не все слушатели. Возможно, для немалого числа студентов, особенно для начинающих, они были достаточно трудны.<sup>32</sup> Любопытно признание самого Кантора, которое он сделал в письме от 20.10.1884 года своему другу шведскому математику Миттаг-Лефлеру: «Предположительно я в каких-то семестрах совсем прекращу читать здесь (в Галле. — *Н. М.*) лекции по математике, потому что читать такие необходимые для моей дисциплины курсы лекций, как дифференциальное и интегральное исчисление, аналитическая геометрия и механика и т. д. со временем мне все меньше нравится; я вместо этого стану читать философские лекции, что мне при моих интересах не должно представлять труда; в них, как я думаю, я мог бы сделать что-то полезное для студентов; а требующиеся здесь математические лекции вполне могут взять на себя другие люди. При этом от моей математической литературной деятельности мне не придется отказываться».<sup>33</sup>

Очень важно и другое указание исследователей: лекции именно по теории множеств Кантор не только не читал, но даже никогда не объявлял. В лучшем случае эта теория обсуждалась на семинарах.<sup>34</sup> Одним из негативных следствий было отсутствие у Кантора именно в Галле сколько-нибудь заметных учеников, которые занимались бы теорией множеств. Зато в других городах и университетах нашлись математики (например, Феликс Хаусдорф — Hausdorff), которые вписали свое имя в разработку учения о множествах. Один из подававших большие надежды последователей Кантора, мюнхенский приват-доцент Людвиг Шеффер (Scheffer), которого учитель причислял к самым талантливым среди молодых людей, к сожалению, рано умер.<sup>35</sup>

Итак, темы лекций, которые выходили бы за рамки «математической рутины», были весьма малочисленны — да и они, как правило, только объявлялись, а не читались. Например, в 1885 году Кантор объявил

31 Kertész A. Cantor G. 1845–1918. Schöpfer der Mengenlehre. Halle, 1983. S. 2.

32 Purkert W., Igauis H.J. Cantor G. 1845–1918. S. 103.

33 Ibid. S. 104.

34 Ibid.

35 Ibid. S. 104, 105.



тему: «Объяснение произведений Лейбница», что биографы связывают со все более пристальным интересом математика к истории философии.<sup>36</sup> А в 1898 году (увлекшись гипотезой о том, что Шекспир — не кто иной, как Френсис Бэкон) Кантор намеревался прочесть (но не прочел) лекцию на тему — «Френсис Бэкон, его жизнь и сочинения». В 1900 году объявлена (но не прочитана из-за отпуска) тема «Об истинном авторе сочинений, изданных под именем Якоба Бёме, и о сущности его философии». Небезынтересно, что в зимнем семестре 1891/92 гг. была объявлена тема «О понятии числа» (совпадающая с темой габилитационной работы Гуссерля). Но и эти лекции не состоялись — как будто бы из-за недостаточного количества записавшихся на них слушателей (но, возможно, из-за разногласий с кантианцами, которые не хотели «засилья» математических тем на философском факультете).

Поскольку в этой нашей работе речь непосредственно идет о гуссерлевском периоде в Галле 1887–1901 гг., то необходимо особо подчеркнуть также и значение дружеских отношений в том круге, центром которого как раз и был Г. Кантор. Кантор прижился в городе Галле. Здесь он женился на замечательной, художественно одаренной женщине Вали (Vally) (урожденной Гутман), ставшей прекрасным другом мужа, хозяйкой всегда открытого для друзей и студентов профессорского дома. Кстати, о доме. С 1886 года и вплоть до смерти он жил со своей растущей семьей (с 1875 по 1887 гг. родилось шестеро детей) на улице Генделя, в доме № 13. (Превосходный дом был куплен на отцовские деньги). «Дом, построенный Кантором в 1885 году на краю города Галле, был, как и другие профессорские дома того времени, своего рода духовным, культурным центром, в котором встречались студенты, профессора, знаменитые люди. Гостями Г. Кантора были (менее известные у нас фамилии пишу по-немецки. — *Н. М.*): хирург Richard von Volkmann (1830–1889), философы Ганс Файхингер (1852–1933) и Эдмунд Гуссерль (1859–1938), экономист Johannes Conrad (1839–1915), юрист, специалист по уголовному праву Franz von Liszt (1851–1919), археолог Карл Роберт (1850–1922), математик Albert Wangerin (1844–1933), историк искусства Gustav Droysen (1838–1908), музыкант и ректор певческой академии Robert Franz (1815–1892)».<sup>37</sup> Современники отмечали, что душой дома была радушная жена Кантора Валли.<sup>38</sup> Нам важно: Гуссерль был в доме Кантора постоянным и желанным гостем.

Теперь я разберу те философско-математические идеи Кантора, которые, по моему мнению, должны были повлиять и действительно повлияли на становление философских идей Гуссерля.

36 См.: *Fraenkel A.* Georg Cantor // Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung. Leipzig und Berlin, 1930. S. 207.

37 *Beförderer der Logik.* Bd. 2.1. S. 29.

38 См.: *Kertész A.* Cantor G. 1845–1918. Schöpfer der Mengenlehre. Halle, 1983. S. 21.

*ФИЛОСОФСКАЯ ОРИЕНТИРОВАННОСТЬ  
МАТЕМАТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ Г. КАНТОРА*

Связь с философией — характерная черта немецкой математики XIX века. В этом отношении Г. Кантор не составляет исключения. Но в его математических исследованиях можно найти немало особенностей именно в *характере* поворота к философии, и как раз они, полагаю, заинтересовали Гуссерля. Рассмотрим проблему подробнее.

В пользу той идеи, что математические исследования Кантора всегда были тесно связаны с философией, можно привести немало доказательств. Обратим внимание уже и на красноречивый подзаголовок упомянутой ранее работы Кантора: «Математически-*философский* опыт (построения) учения о бесконечности». И этот опыт (Versuch), как я далее попытаюсь показать, был действительно проникнут философией.

Начиная уже с обоснования понятийной базы (ее разъяснения нам особенно важны, потому что на них опирается Гуссерль в «Философии арифметики»), Г. Кантор вводит в свою работу философские и, в частности, историко-философские элементы. Присмотримся к определению центрального канторовского понятия «Mannichfaltigkeitslehre», «учение о многообразии». «Этим словом, — поясняет Кантор, — я обозначаю весьма широкое научное понятие (Lehrbegriff), которое я пытался образовать, имея в виду специальную форму арифметического или геометрического учения о множествах (Mengenlehre). Под *многообразием*, или *множеством* (обратите внимание на это «или», «oder». — *Н. М.*), я понимаю именно то любое многое (Viele), которое можно трактовать как нечто одно (Eines), т.е. всякое целостное понятие определенных элементов, которое — в соответствии с некоторым законом — может быть объединено в целостность. И я полагаю благодаря этому определить нечто родственное платоновскому эйдосу или идее agathon, как и тому, что Платон в своем диалоге «Филеб, или высшее благо» называет agathon. Он противопоставляет это апейрону или безграничному, неопределенному, каковое я называю не-собственно-бесконечным <...> Платон сам поясняет, что эти понятия имеют пифагорейское происхождение».<sup>39</sup>

Я придаю этому фундаментальному определению и основанной на нем концепции Кантора чрезвычайное значение. Во-первых, становятся совершенно ясными *философские истоки* теории множеств, восходящие к самым древним философским идеям и образцам. Ведь уже в древней философии обсуждалась та проблема, которая в математике эпохи Кантора стала актуальной: объединение Многого в прочное Единое, в некоторые наполненные

---

<sup>39</sup> Beförderer der Logik, Bd. 2.1. S. 66.

многообразием Единицы, которые можно воспринимать как относительно самостоятельные и весьма многочисленные Целостности, т. е. именно как Множества. Должны были пройти целые века, чтобы математика для самой себя «актуализировала» древние философские идеи, придав им строго и специфически математическую форму.

Необходимо также принять в расчет, что понятия, центральные для канторовского учения — «Множество» (Menge), «Многое» (Vielheit), «Совокупность, Целостность» (Inbegriff), «Многообразии» (Mannigfaltigkeit), «Число» (Zahl) и другие — стоят также и в центре гуссерлевской «Философии арифметики». Гуссерль вводит эти понятия уже в начале первой главы сочинения, обещая впоследствии подробно разъяснить их.<sup>40</sup>

Во-вторых, вовсе неслучайна здесь ссылка Кантора на Платона, на эйдосы, или идеи, как общее философское обозначение подобного рода Целостностей, воплощающих в себе взаимопроникновение Единого-Многого и даже обретающих, согласно платоновской теории, некоторое [квази-] самостоятельное существование (в потустороннем «мире идей»). Как известно, математикам всех времен импонировал этот «прием» платоновской мысли — придавать целостным идеальным сущностям (включая математические или «материализованные» идеи) значение некоего (относительно) самостоятельного мира, как бы параллельного миру физических вещей и допускающего специальную работу с его многообразными целостностями-эйдосами. Ссылка на пифагорейское происхождение такого хода мысли вполне правильна. Я особо подчеркиваю, что отсюда — от идей Кантора и других математиков — тянется прямая нить к гуссерлевской концепции «эйдетических сущностей», зафиксированной уже в «Логических исследованиях», но и сохранившей свое значение для всей последующей феноменологии. В I томе «Логических исследований», тоже возникающем «на глазах», особенно заметно влияние на Гуссерля платонистских ориентаций математики (опосредованных концепцией Больцано), хотя во II томе положение заметно меняется из-за возрастания трансцендентально-феноменологических ориентаций Гуссерля и его стремления четко отмежеваться от платоновского мифологического «гипостазирования всеобщего». Впрочем, идея о «мире» или мирах всеобщего (например, о мире математических сущностей) всегда владела Гуссерлем и в разных его сочинениях находила вполне рациональное научно-философское обоснование и объяснение.<sup>41</sup>

40 *Husserl E. Philosophie der Arithmetik // Husserl E. Gesammelte Schriften / hrsg. von E. Ströcker. Bd. 1. Hamburg, 1992. S. 14.*

41 *См.: Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.*

В-третьих, из фундаментального определения, а тем более из всей теории многообразий, множеств вытекает ее *непреходящее философское значение*, которое, как я полагаю, еще недостаточно оценено и разъяснено соответствующими специалистами. В частности, в учении Кантора заключен мощный стимул и уже имеются теоретические элементы, позволяющие строить новое, более «современное» философское учение о бесконечности, учение о едином и многом, опирать его на математику и находить в ней тончайшие оттенки мыслей, которые позволяют и философам усложнять, обогащать свои концепции.

Но и для математиков (впрочем, не только для них) в истории, связанной с именем Г. Кантора, заключен, как я думаю, полезный урок. Конечно, математические открытия делаются на почве развития самой математики и других точных наук. Но приобщенность к философии, знание ее истории, по-видимому, способствует математическим открытиям, иногда просто инициирует их и уж во всяком случае придает им особую широту, фундаментальность и глубину влияния на самые различные области научного знания и познания. Итак, философская фундированность мысли уже начиная с молодости Кантора, была его несравненным преимуществом как ученого, мыслителя, первооткрывателя, что бы ни говорили некоторые математики XX века, утверждавшие, что время «метафизики» в математике уже прошло и что Кантор, возможно, был «последним из могикан»...

В-четвертых, в канторовском *философском* разъяснении, касающемся многообразий, множеств, имплицитно содержится немало предпосылок для понимания *философских же* оснований, определивших резкое размежевание Кантора с некоторыми направлениями, концепциями современной ему математики (например, с теми, которые представлены Л. Кронекером). Этот аспект требует, впрочем, специального анализа.

В-пятых, канторовская дефиниция как бы предопределяет не только линию развития математических идей, но и вытекающую из них *логическую* составляющую, которая (в том числе) дает толчок также и будущему развитию «чистой» логики. Значение этих канторовских ориентаций для будущего развития Гуссерля как логика и философа трудно переоценить.

Мы начали с ранних работ Кантора — отчасти и потому, что их цитирует Гуссерль в «Философии арифметики». Но не только по этой причине. Конечно, понятия в них еще не устоялись; теории множеств еще предстояло пройти достаточно длительный путь оформления и обоснования. И все же я снова и снова подчеркиваю: нельзя недооценивать творческих порывов молодости у тех ученых и философов, которые уже тогда были помечены печатью таланта и даже гениальности.

Из более конкретных аспектов, где мы можем обнаружить именно сплетение математических, философских, логических, даже эстетических и те-

ологических духовных предпосылок и ценностных установок, я хотела бы специально акцентировать и охарактеризовать следующую тему, которая ранее в общей форме уже затрагивалась. Кантор придавал большое значение рассмотрению, анализу математических понятийных, логических образований (подобных множествам) в качестве своего рода сущностей (эйдосов), (Entitäten), которые могут и должны быть выделены, описаны, даже специально усмотрены как некоторые [квази] обособленные, самостоятельные — но, конечно, идеальные целостности. «Онтологию» такого подхода, как мы видели, он сводил к концепции великого Платона. Как расценить эту сторону идей Кантора? В понятном для философа, особенно для историка философии, воодушевлении тем фактом, что выдающийся математик опирается на понятия, решения философов, в том числе и древних, я никак не могу пренебрегать другим важнейшим, а для математики и *более важным* обстоятельством. Оно кратко выражено в следующих словах математика Герберта Мешковского, обрисовавшего своего рода исторический парадокс: с одной стороны, Кантор и в раннем, и в позднем творчестве соотносил, даже соборовывал свою работу с учением Платона.<sup>42</sup> «Но именно исследования Кантора по проблеме бесконечного впоследствии привели к тому, что математика XX века отказалась от платоновского способа мысли и вообще от метафизического фундирования. Такова уж была трагика жизни, что Кантор — сопротивляясь многим коллегам — предчувствовал такое развитие, но уже не смог осознать теоретико-познавательное значение данного поворота».<sup>43</sup> Однако я все же решаюсь высказать несколько иное оценочное суждение, и стану опираться именно на Гуссерля. Полагаю, что с преодолением в математике XIX — начала XX века *специфически-платонистских обоснований* и ориентаций с повестки дня развития этой науки отнюдь не была снята философско-математическая, если хотите, и «метафизическая», проблематика. (В скобках замечу, что и утверждение об окончательной «смерти» платонизма в философии математики XX века страдает некоторым преувеличением. И вот почему: платонизм в чем-то созвучен воззрениям математиков, нуждающихся в своих онтологизациях. Поэтому к «платонизму», пусть модернизированному и смягченному, по-видимому, еще будут прибегать математики).

Необходимость преодоления платонизма в его исторической форме понял молодой Гуссерль. Платоновское учение об идеях автор I тома «Логических исследований» тоже назвал «метафизическим гипостазированием всеобщего» (в том числе и всеобще-математического, полагаю я). Однако Гуссерль одновременно остро осознал необходимость предложить новую концепцию, позволяющую не по-платоновски, но все же философ-

---

<sup>42</sup> Meschkowski H. S. 60.

<sup>43</sup> Ibid. S. 61.

ски проанализировать наличие специфического «мира» чистых (в том числе математических) сущностей, не впадая в мифологические, идеалистические онтологизации и пытаясь очень конкретно исследовать всю специфику *работы* с ними, которой ведь заняты не только математики по профессии, но и ученые других специальностей. Да и не только ученые, а все люди, которые привычно «видят», «исчисляют», описывают, словом, рожают и обрабатывают не столько материально-вещные образования, сколько идеальные конструкции разной степени общности и сложности. Феноменология Гуссерля рождалась и развивалась далее (вплоть до смерти основателя) также на этой проблемной почве и на почве всех возникающих здесь теоретических и практических трудностей.

Итак, то обстоятельство, что Гуссерлю была так важна вся эта проблематика, в определенной степени связано с влиянием Кантора. А то, что будущий основатель феноменологии стремился овладеть ею уже на новом, не платоновском пути, свидетельствует о понимании молодым ученым также и математических трудностей, ориентаций, для осознания и признания которых великому Кантору не хватило времени жизни и (рано подорванных) духовных сил. Но осмеливаюсь думать, что и Кантора в принципе удовлетворила бы какая-нибудь более современная платформа, на основе которой можно было бы ввести особый «мир» (или даже множество «миров») идеального и обосновать методологию работы над ним. Вот что важно: на пути к «Логическим исследованиям» и в самом этом произведении Гуссерль будет биться над тем, чтобы разработать и предъявить такую концепцию, необходимую и пригодную для понимания как математических сущностей-целостностей, так и подобных «чистых», отвлеченных образований (или, выражаясь словами Больцано, «истин в себе») в других дисциплинах, прежде всего в «чистой» логике, т.е. концепцию, пригодную для интерпретации всех законов точных наук. (К сожалению, в начале XX века Кантор, как говорилось, тяжело заболевший, вряд ли мог вникнуть в смысл этой теории сущностей своего коллеги и друга Э. Гуссерля.) На протяжении всего многолетнего развития феноменологии Гуссерля не оставлял интерес к этой концепции, философско-математические (и в том числе связанные с деятельностью Кантора) истоки которой не вызывают сомнения.

Что касается самого Кантора, то ему было исключительно важно как бы оснастить свой сущностно-логический подход к математической работе и ее понятиям некоторыми философско-метафизическими предпосылками и основаниями. Он размышлял над тем, как методологически (и даже личностно) обеспечить выход математика из сферы «жизненного мира» (термин позднего Гуссерля), даже из обремененного всякими «определенностями», реальностями математического исследования — в «самостоятельные» и ис-

ключительно своеобразные миры, где, так сказать, своей жизнью «живут», «взаимодействуют» математические сущности. Ничего мистического и идеалистического в подобном подходе нет. Меня вдохновляет и по-своему поражает тот факт, что после «Философии арифметики» Гуссерль сосредоточился на разрешении *совершенно аналогичных, родственных вопросов* применительно к логике (а попутно и к математике). Ответом на них был, прежде всего, I том «Логических исследований» — а потом и спешно оформляемая, имплицитно содержащаяся в «Логических исследованиях» идея *феноменологической редукции*. Выполненная сначала на материале философии и логики, концепция феноменологической редукции, феноменологической ерoшe в действительности отвечала на более общую теоретическую потребность тех наук (или областей научной мысли), которым было необходимо теоретически осмыслить и методологически грамотно осуществить выход в «миры» чистых сущностей. Затем, уже в поздний период, Гуссерль снова свяжет эти принципиальные идеи и установки своей философии с опытом математики, которому вполне справедливо будет придано принципиальное, парадигмальное научно-теоретическое, философское и даже цивилизационное значение (речь идет об известных исследованиях позднего Гуссерля, касающихся происхождения геометрии).

Любопытно, что в деятельности Кантора описываемые здесь общие идеи, повороты внимания, методологические поиски (как сказано, философские, эстетические, даже теологические) одновременно влияли и на самые конкретные математические размышления и устремления. Что касается конкретной математической работы, то даже размежевания с линией Кронекера восходили к означенным методологическим поискам. Если Кронекер и его сторонники все время акцентировали «определенность», в некотором смысле «материальную» реальность объектов и средств математической работы, то Кантор настаивал на необходимости методологического «очищения», движения ко всё более «чистым», общим, как бы парящим в воздухе чистого математического фантазирования математическим образованиям. Правда, и их он считал «реальными» — но в совершенно особом значении и смысле.

В плане метафизических, эстетических устремлений считаю весьма метким следующее наблюдение Герберта Мешковского, исследователя учения Кантора: «Можно сказать так: теория Кантора — подтверждение (Beleg) того факта, что человеческий дух может обретать такие структуры, для коих в природе нет никакого прообраза. Деятельность творческого математика возможно сравнивать с творчеством современного художника, который в своем произведении стремится воплотить некоторые видения, для которых в природе нет прообраза. Миры, создаваемые благодаря междисциплинарной деятельности математиков [правда], кажутся нам более значимыми, чем

те, которые могли бы открыть свои равные художники. Но у художников, возможно, иное мнение по этому вопросу. Во всяком случае, у творений математиков есть подлинный шанс, что они когда-то станут пригодными для описания реального мира, пусть сначала они и не демонстрируют таких возможностей». <sup>44</sup> Отвлекаясь от вопроса о *сравнительной* значимости «миров» математики и искусства, можно признать вполне точным это фиксирование мотивации математиков, свободно и творчески работающих в совместно, на протяжении всей истории создаваемых и видоизменяемых «идеальных мирах».

В подтверждение своего суждения Г. Мешковский приводит следующий карандашный набросок, найденный в бумагах Кантора после его смерти и очерчивающий введение к работе «О связи учения о множестве с арифметикой». Он условно датируется 1913 годом: «Без крупницы метафизики, по моему мнению, нельзя обосновать ни одну точную науку. Да извинят мне те немногие слова, которые я во *Введении* отваживаюсь сказать об этой, в новое время по большей части столь скомпрометированной доктрине. Метафизика, как я ее понимаю, есть учение о сущем (vom Seienden), или, что то же самое, о том, что наличествует здесь (da ist), т.е. существует, а следовательно, о мире, каков он сам по себе, а не каким он [нам] является. Все, что воспринимается с помощью органов чувств и что представлено нам с помощью нашего абстрактного мышления — не-сущее (Nichtseiende) и в лучшем случае есть след в себе сущего.

А то, что сущее есть, мы познаем не через наше абстрактное мышление; скорее, мы *ощущаем* это в нас самих, и мы тем самым совершенно уверены в сущем, не нуждаясь в доказательствах этого. Мы *суть* (sind), так как мы *существуем*, следовательно, сущее есть, дано. Не только мы есть, наличествуем (sind da); и другие, отличные от нас сущие есть, наличны (sind da); мы живем вместе и составляем один мир, части которого сообщаются друг с другом. Тот, кто отваживается отрицать это, пусть погрузится в свое я и посмотрит, далеко ли он продвинется.

Любое сущее может стать предметом нашего мышления. Тогда мы называем его вещью, а любое не-сущее, которое становится предметом нашего мышления, это не-вещь (Uding, non ens). Вот я и есть вещь, и всякий другой человек — тоже вещь». <sup>45</sup> Прочитав этот выразительный отрывок, математик Г. Мешковский справедливо замечает: «С этими положениями согласится любой мыслитель, который сегодня, вместе с Хайдеггером, сетует на

---

<sup>44</sup> Meschkovski H. S. 218–219.

<sup>45</sup> Ibid. S. 114.



“забвения бытия” современным человеком». <sup>46</sup> Но тут Мешковский ставит вполне резонный вопрос: а что общего имеет теория множеств с таким отвлеченным философским понятием, как «бытие»? Не стану приводить его конкретные доводы, выражу лишь общий смысл, как я его понимаю.

Этот уважаемый математик различает, даже разводит те тезисы, положения, выводы учения Кантора, которые сохранили свое непреходящее значение, и те онтологизации, за которыми стояла попытка как бы превратить математические (и другие научные) понятия в некоторые якобы самостоятельные сущие. Скажем, актуально-бесконечное выступает у него в двух «обличьях» — *in abstracto* и *in concreto*. И как раз во втором случае Кантор принимает «множество атомов универсума за исчислимое». Ссылаясь на пространное письмо Кантора к Миттаг-Лефлеру от 16 ноября 1884 года, в котором Кантор (надо сказать, постоянно колеблясь и противореча самому себе), в конце концов, высказывается за принятие некоторой «точечной», но все же материалистической атомистики или, вернее, учения об элементах — как пишет Кантор «сотворенных, но после сотворения самостоятельных, неразрушимых, простых, непротяженных, наделенных силой элементами». <sup>47</sup> Иными словами, философские размышления о сущих «самих по себе» были для Кантора никак не посторонними и не второстепенными. Они укладывались в общую картину мира и одновременно позволяли этому замечательному математику развить конкретную часть своего учения об актуально-бесконечном. Г. Мешковский делает вывод: «Доказанные в то время Вейерштрассом и Миттаг-Лефлером положения теории функций сохраняют свое значение и сейчас; канторовское доказательство неисчислимости континуума и сегодня есть прочный исследовательский результат, а вот “гипотезы” о структуре материи давно устарели». <sup>48</sup> Всё это, конечно, верно. Однако нельзя не признать и того, что математики, как и другие ученые, не только в XIX веке, но и в XX и XXI столетиях испытывали и будут, вероятно, испытывать потребность в таких онтологизациях, которые позволяют им как бы «видеть», «исчислять» идеальные, абстрактные сущности. В. Гайзенберг верно отметил, что атомы современной физики абстрактнее, чем атомы греков. Но ведь и современные физики, работая с приборами и воздействуя на материальные процессы, постоянно прибегают к каким-то в целом плодотворным онтологизациям, онтологизациям воображения, к этим «сущим как если бы»... Изменить это положение вряд ли возможно. Однако и философия к XIX столетию внесла свой вклад в устаревшую онтологизацию — в духе

---

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Цитируется по: Meschkowski H. S. 247.

<sup>48</sup> Ibid. S. 115.

теории эфира — тех или иных отдельных сущностей, процессов, результатов. Кантор, выходя на уровень «метафизики», нередко мыслил в согласии с этими духовными установками и привычками. Кстати, достаточно важно замечание Мешковского о том, что гораздо быстрее, чем в философии арифметики, онтологизирующий подход разрушался в геометрии, в связи с появлением геометрии Лобачевского-Римана. Но вот тут имел значение факт, отмечаемый Мешковским<sup>49</sup>: Кантор, по-видимому, очень мало обращался к геометрии. Во всяком случае, свидетельств этого нет ни в опубликованных сочинениях, ни в переписке.

Что касается Гуссерля, то он — но только к концу пребывания в Галле, и не в I, а во II томе «Логических исследований» — начал, и лишь начал, отвечать на эту ситуацию философским трансцендентализмом, который тоже стал ясным и последовательным только в «Идеях I». Для Гуссерля это был постепенный поворот к Декарту и Канту от онтологизирующих, еще гегельянских устоев, привычек как философии, так и (мы теперь это видим) математики, естествознания того времени. Как трудно такой подход давался даже философам, видно из того, сколь прохладный прием «Идеи I» встретили в ближайшем кругу верных учеников и последователей, которые надеялись, что феноменология, учение о «чистых сущностях», все еще пребывает в чистом эфире «Логических исследований».

Меня, признаться, поражает то, как философия помогает Кантору, когда он, скажем, стремится вырваться за пределы только «конечных», только «действительных», только «рациональных» чисел и ввести непривычные для традиции понятия иных «числовых классов». Правда, он признает, что немалое число математиков его времени развивает математическую науку только на базе таких, т.е. «конечных целых чисел». И для них все известные и высоко оцениваемые достижения математики (Infinitesimalanalysis, анализ бесконечно малых, теория функций) «только в том случае легализованы, если их положения доказуемы» на основе законов целых конечных чисел. «С таким пониманием математики, хотя я с ним не могу согласиться, связаны, — признает Кантор, — известные, ставшие бесспорными преимущества, которые я хотел бы здесь подчеркнуть; в пользу его значимости говорит и то обстоятельство, что к его представителям принадлежит часть заслуженных математиков современности».<sup>50</sup> И все-таки Г. Кантор отваживается идти против столь мощного потока господствующего математического знания. Конечно, он идет по этой дороге не один — на его стороне исследования, идеи Вейерштрасса, Дедекинда и других ученых. Но есть еще одна надежная опора новаторских устремлений Кантора. Это философия, ее история.

---

<sup>49</sup> Ibid. S. 116–117.

<sup>50</sup> Ibid. S. 76.

Кантор вступает в чрезвычайно интересный и плодотворный диалог с целой когортой великих философов; среди них — Аристотель, Платон, Николай Кузанский, Джордано Бруно, Спиноза, Лейбниц. Весьма примечательно, что эти философские и даже историко-философские рассуждения тесно связаны с центральным понятием, над которым усиленно работала вся школа Вейерштрасса. Это понятие числа. Но ему, как и конкретным историко-философским разработкам Г. Кантора, следует посвятить самостоятельную работу.

АВТОР

МОТРОШИЛОВА Нелли Васильевна — доктор философских наук, профессор, заведует отделом историко-философских исследований Института философии РАН.

MOTROSHILOVA NELLY — Doctor, Professor, the Head of the Department of the historical-philosophical investigations, the Institute of Philosophy, Russian Academy of Science.

E-mail: motroshilova@yandex.ru

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН

ТЕЛЕОЛОГИЯ СОГЛАСОВАННОСТИ ОПЫТА  
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

THE TELEOLOGY OF THE CONCORDANT EXPERIENCE IN HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

In this paper we treat the problematic of immanent teleology of experience in the boundaries of transcendental phenomenology, including problems such as the accomplishment of intention, adequate evidence, and implications of reason in experience. We bring special attention to the thematic of the Thing, which we treat as a "regulative idea" or as a *téλος*. In the paper, we also discuss the synthesis of the concordance of experience and the mental experiment of the dissolving of concordance. On this grounds we conclude with a discussion of the possible connection between immanent teleology of experience and phenomenological metaphysics.

*Keywords:* immanent teleology of experience, transcendental phenomenology, evidence, concordance, thing, regulative idea.

В этой статье рассматриваются проблематика имманентной телеологии опыта в рамках трансцендентальной феноменологии, в том числе такие проблемы как наполнение интенции, адекватная очевидность, импликации разума в опыте. Отдельное внимание уделяется тематике Вещи, которая рассматривается как «регулятивная идея» и как *téλος*. В статье также обсуждается синтез согласованности опыта и мысленный эксперимент по нарушению согласованности. В заключение будут сделаны выводы, касающиеся возможной связи имманентной телеологии опыта и феноменологической метафизики.

*Ключевые слова:* имманентная телеология опыта, трансцендентальная феноменология, очевидность, согласованность, вещь, регулятивная идея.

*ВСТУПЛЕНИЕ: ИММАНЕНТНАЯ ТЕЛЕОЛОГИЯ ОПЫТА  
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ*

Я попросил Гуссерля сказать что-нибудь о *Телеологии*. ... [Он охарактеризовал] телеологию как соблюдаемую тенденцию к исполнению актов. Это означает, с одной стороны, конституирование устойчивого мира (бытия, ценностей, целей), а, с другой стороны, «самосохранение» осуществляющего акты субъекта.<sup>1</sup>

*Кэйрнс Д.* Беседы с Гуссерлем и Финком

Как можно видеть из приведенного суждения Гуссерля, развитие проблем телеологии в феноменологии может носить несколько неожиданный

<sup>1</sup> Cairns D. Conversations with Husserl and Fink. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976. P. 51–52.

характер, по сравнению с классической разработкой этой проблематики.<sup>2</sup> Импликации разума в опыте, вещь и мир как регулятивные идеи, телеологическое стремление к согласованности опыта, к конституированию устойчивого мира и пред-данность мира в качестве формы согласованности опыта — таков круг тем, которых я коснусь в этой статье. Говоря о «неклассическом» понимании телеологии в феноменологии я имею в виду прежде всего *телеологию интенциональности* или *имманентную телеологию опыта*. Впрочем, оба эти выражения ещё нужно обосновать.

Мы знаем, что в рамках трансцендентальной философии телеологическая постановка вопроса восходит ко второму разделу «Критики способности суждения» и ориентирована на моральную телеологию. У Гуссерля, конечно, также можно найти отдельные разработки в этом направлении: идею царства целей и сообщества разумных существ.<sup>3</sup> В рамках феноменологии мы можем говорить об этикотелеологии<sup>4</sup> и о некой специфической телеологии истории философии<sup>5</sup> как об ответвлениях «телеологии разума». <sup>6</sup> Однако специфика феноменологии как трансцендентально-философского проекта задаёт существенные отличия по отношению к классическому трансцендентализму.<sup>7</sup> В том числе это проявляется и в рамках телеологических исследований.

2 Традиционная физикотелеология вряд ли мыслима как феноменологическое исследование, как и классическая телеология истории.

3 См., например: Husserliana Materialen VIII — Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte. Springer, 2006. S. 433.

4 Так «универсальная телеология» рассматривается Гуссерлем как «этико-телеологическое рассмотрение мира». См. рукопись: A V 22, S. 27–28. Цит. по: *Sepp H.-R. Dimensionen der Vernunft bei Edmund Husserl // Vernunft der Aufklärung — Aufklärung der Vernunft / hrsg. von Broese K. Berlin, 2006. S. 254.*

5 См.: Hua XXIX: № 32. Teleologie in der Philosophiegeschichte.

6 См.: E III 4. S. 39. Цитируется по: Pažanin A. Teleologieproblem bei Husserl // Teleologie: ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart / hrsg. von Pleines J.-E. Königshausen & Neumann, 1994. S. 241.

7 Эмблемой трансцендентальной феноменологии как радикального философского проекта вполне можно назвать выражение «трансцендентальный опыт». С точки зрения классической трансцендентальной философии Канта это словосочетание, конечно, является *contradictio in adjecto*, примерно также как и «интеллектуальное созерцание». В рамках традиционной критической философии трансцендентальное исследование представляет собой дедукцию условий возможности опыта. Трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля, опираясь на метод феноменологической редукции, претендует, однако, на доступ к неким универсальным формам опыта, которые выступали бы условиями возможности опыта отдельного, частного. Такой радикальный пересмотр метода трансцендентальной философии, который предлагает феноменология, требует некоторой переоценки фундаментальных результатов критической философии Канта. Феноменология заново обращается к привычной трансцендентально-философской проблематике, следуя духу, но не всегда букве классического трансцендентализма. Стоит помнить, что при определении опыта Кант имел перед глазами скорее научный опыт, тогда как Гуссерль в равной степени подразумевал и любой другой опыт жизни

Итак, в этой статье я хотел бы проблематизировать ту специфическую «телеологию конституирования устойчивого мира и тождественного субъекта», которая в явном виде характерна только для трансцендентальной феноменологии Гуссерля (а не для трансцендентализма вообще). Несколько забегаю вперед, я уже обозначил её как «имманентную телеологию опыта».<sup>8</sup> Имманентную, поскольку она не претендует ни на что, что выходило бы за пределы опыта. Под опытом здесь понимается то более или менее согласованное единство, которое охватывает всю сферу переживаний, активных и пассивных тенденций сознания, посредством которых нам даны вещи, другие субъекты и их тотальный горизонт, а именно мир. Выделяя этот аспект телеологии и отличая его, например, от монадической телеологии или от телеологии, действующей на уровне феноменологии инстинктов, характерных для поздней феноменологии Гуссерля, стоит помнить о специфике этой «телеологии согласованности». Несмотря на родовое единство, не так просто подчинить различные телеологические тенденции одному простому принципу.

Выражение «телеология опыта» выделяет стремление к синтезу и к согласованности, характерное для опыта как такового. В некотором смысле можно говорить о «пассивной» телеологии (телеологии конституирования), отличая её от телеологии сознательного целеполагания. И если в рамках трансцендентальной феноменологии телеологическая проблематика связывается не только с разумным целеполаганием, но и с конститутивными структурами опыта, то насколько такая расширительная постановка проблем телеологии (которая охватывает проблематику конституирования предметности, единства возможного опыта и его универсального горизонта) продуктивна? Насколько отвечает «телеология опыта» как «телеология согласованности», ориентированная на регулятивные идеи опыта, требованию феноменологической беспредпосылочности? Что означало бы нарушение такой конститутивной телеологии? «Телеология согласованности опыта» — является ли эта объяснительная модель универсальной или она соответствует только определённому этапу развития феноменологии Гуссерля? На эти вопросы я также попытаюсь ответить в статье.

---

сознания. Таким образом, важно учитывать открытие Гуссерлем широкого региона жизненного мира (не исчерпывающегося миром естественной установки).

8 По поводу выражения «телеология опыта» см.: *Almeida de G. A. Husserls «Transzendente Ästhetik»: Weltontologie oder Hermeneutik der vorprädikativ erfahrenen Welt? // Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972. S. 220.*

*НАПОЛНЕНИЕ ИНТЕНЦИИ, АДЕКВАТНАЯ ОЧЕВИДНОСТЬ,  
ИМПЛИКАЦИИ РАЗУМА В ОПЫТЕ*

...единство процесса наполнения интенции само является телосом.

*Гуссерль Э. Поздние тексты о конституировании времени (1929–1934)<sup>9</sup>*

Итак, *очевидность* представляет собой универсальный, касающийся всей жизни сознания модус интенциональности, благодаря которому сознание обладает универсальной телеологической структурой, нацеленностью на «разум», сквозной направленной к нему тенденцией.

*Гуссерль Э. Формальная и трансцендентальная логика.<sup>10</sup>*

Сама интенциональность понимается в феноменологии как «телеологическая функция», а именно как некое «конститутивное свершение (Leistung)».<sup>11</sup> В таком случае телеология интенциональности это ещё и телеология конституирования. Как я уже заметил во вступлении, некая тенденция к наполнению, свойственная *интенциональности* как таковой, может быть интерпретирована телеологически. Поэтому с точки зрения Гуссерля, сознание телеологически структурировано *очевидностью*: через стремление к наполнению интенции, к самоданности предмета.<sup>12</sup> Благодаря очевидности, разум (в специфическом феноменологическом смысле) оказывается имплицирован в опыте<sup>13</sup> как *идея адекватной данности вещи*: «...полная очевидность внешнего восприятия это регулятивная идея в кантовском смысле.

<sup>9</sup> Hua Mat VIII. S. 328.

<sup>10</sup> Hua XVII. S. 168.

<sup>11</sup> Ibid. S. 216.

<sup>12</sup> В исследовательской литературе в этом контексте принято говорить о *телеологии интенциональности* как об исполнении очевидности (Evidenzleistung) — интенция приходит к наполнению в очевидности. В монографии «Интенциональность как ответственность: телеология истории и телеология интенциональности у Гуссерля» (Hoyos G. V. Intentionalität als Verantwortung: Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. S. 125) колумбийский исследователь Гильермо В. Хойоса попытался показать единство этих двух телеологических тенденций. Идеей Хойоса было связать телеологическую ориентированность истории на *разум* и, соответственно, ориентированность интенциональности на *очевидность* через понятие *ответственности*. При всей спорности такой трактовки, вполне понятно желание колумбийского исследователя привести телеологические разработки Гуссерля к общему знаменателю. В методических целях важно скорее отграничить *имманентную телеологию опыта* от телеологии истории или этикотеологии. Не стоит, однако, забывать об указанной корреляции разума, очевидности и интенциональности как о некоей единой телеологической тенденции.

<sup>13</sup> Говоря о такой «импликации разума» нужно учитывать полемику с кантовским жестким различением чувственности и рассудка, которое Гуссерль пытается пересмотреть. Здесь также уместно вспомнить и о предложенной самим Кантом в третьей *Критике* идее *интуитивного рассудка* (Кант И. Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 5. С. 406).

Внешнее восприятие априори не даёт себя полностью, но оно несёт в себе, пока протекает в последовательной согласованности, в качестве интенциональной импликации идею некой бесконечной, в себе замкнутой системы возможного опыта. Мы могли бы вывести эту систему из фактического опыта, или можем вывести сейчас или в будущем, таким образом, что согласованное протекание фактического опыта показало бы или покажет то, как вещь “в себе и для себя” является чем-то большим по сравнению с тем, чем она казалась. В себе сущая вещь, в качестве этой феноменологически проясняемой бесконечной антиципации (которая как таковая обладает некой своей очевидностью) является в свою очередь некой идеей...».<sup>14</sup>

Здесь важно помнить о том, что очевидность по сути своей неоднородна. В данном случае наиболее существенным является различие между аподиктической очевидностью и адекватной очевидностью. Так, Г. В. Хойос в своей монографии указывает на некое телеологическое движение в рамках самой очевидности: от аподиктической к адекватной очевидности.<sup>15</sup> В некотором смысле можно сказать, что опыт лежит в границах заданных очевидностью этих двух типов. То есть, с одной стороны, это аподиктическая данность Я как пустого полюса переживаний, с другой — идеальная точка адекватной данности вещи.<sup>16</sup>

С точки зрения Гуссерля, феноменология разума будет сущностным образом опираться на феноменологическое исследование очевидности. Очевидность указывает на те импликации *разума* в опыте, которые обеспечивают «поступательный ход опыта, непрестанно разумно мотивируемый непрерывно-континуально предшествующими полаганиями разума».<sup>17</sup> Здесь Гуссерль начинает использовать терминологию, которая на первый взгляд кажется кантовской: «трансцендентальная эстетика», «груда ощущений», «антиципации восприятия», «трансцендентальная видимость», «самоподдержание разума» и т. д. Однако смысл этих терминов существенным образом модифицируется. Это накладывает свой отпечаток и на понятие телеологии.

В этом смещении смысла терминов выражается и отношение Гуссерля к кантовскому различению чувственности и рассудка: для него оно выступает в качестве чересчур жесткого, феноменологически не мотивированного

<sup>14</sup> Hua XVII. S. 66–67.

<sup>15</sup> См.: *Hoyos G. V. Intentionalität als Verantwortung: Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl.* §12. Так, с его точки зрения аподиктичность, адекватность и связывающая их мотивация структурируют имманентную телеологию субъективности. *Hoyos a.a.O., S. 170.*

<sup>16</sup> При этом встаёт вопрос и о статусе очевидности тотального горизонта опыта — мира.

<sup>17</sup> *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.* М.: Академический проект, 2009. § 138. Далее: Идеи I; Hua III-1. S. 320.



различия, поскольку, на самом деле, речь идёт о «о двух аспектах некоего единства на более глубоком уровне». <sup>18</sup> Пользуясь кантовской терминологией, попробуем описать те изменения, которые Гуссерль внёс в схему, известную нам из первой Критики. Он не только вносит элементы *трансцендентальной диалектики* в *трансцендентальную аналитику*, говоря об адекватной данности вещи как о *регулятивной идее опыта*, но и пытается найти определённую телеологию на уровне *трансцендентальной эстетики*. То есть можно сказать, что Гуссерль не ограничивается *критикой телеологической способности суждения*, а, пересматривая кантовское различие чувственности и рассудка, спонтанности и рецептивности, предлагает видеть телеологические тенденции уже в аффицировании, во временном и пространственном конституировании: «Аффекты и действия уже нацелены на онтологическое конституирование. Телеологическое. Уже ход ассоциативно временно исполняемого (Leistung) имеет телеологическое значение, он уже “нацелен на [что-то]”. Тип возникающих гилетических единств и их распределение, их распределение по полям чувственных данных (Sinnesfelder) — и ансамбль единств различных полей чувственных данных — *благодаря этому* “природа” может конституироваться в естественной пространственной и временной форме». <sup>19</sup>

Итак, стоит предварительно указать на то, что телеология понимается Гуссерлем как отношение к некоей регулятивной идее. В случае телеологии опыта (или восприятия в самом широком смысле) в качестве такой идеи выступает вещь, а точнее *адекватная данность вещи*. В равной степени можно говоря о «телеологии синтеза», характерной для интенциональных переживаний, говорить о конституировании предметного полюса наравне с полюсом субъекта. <sup>20</sup>

18 Kern I. Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. S. 62. Ms. F I 30. S. 71a. Это, однако, не мешало Гуссерлю говорить о проведенном Кантом различии трансцендентальной эстетики и аналитики как «сущностном разграничении сфер исследования, которое должно быть значимо для всякой будущей философии». Ms. F I 30. S. 71a. Цитируется по: Kern I. Husserl und Kant. a.a.O., S. 250.

19 Ms. E III 9. P. 5a. Цитируется по: Mensch J.R. Husserl's Concept of the Future // Husserl Studies. Volume 16, №1. Springer, 1999. P. 62. См. также: «Каждое трансцендентальное Я имеет своё врождённое — как врожденное оно несёт в себе “телеологическое основание” для его текущей конституирующей трансцендентальной жизни, в котором оно, временно мир, временим себя в качестве человеческого. Оно несёт в себе текущие, без участия Я движущееся вперёд чисто-ассоциативное суб-эгологическое (unterichliche) временение в его сущностной форме, в его собственной базисной структуре (Fundierungsbau)». Ms. E III 9. S. 7a. Цитируется по: Mensch J.R. 1999, a.a.O., P. 61.

20 «Интенциональность... может рассматриваться только в синтетическом единстве, которое телеологически связывает все единичные импульсы психической жизни в их единой соотнесённости с предметностью, или, скорее, в двойной поляризации Я-полюса и предметного полюса». Hua XVII. S. 269.

## ВЕЩЬ КАК «ИДЕЯ» И КАК *τέλος*

Всякое восприятие несёт в себе свой предмет в качестве телоса. Таким образом, мы укажем как идеал полного восприятия — некое восприятие, полностью достигающего своей цели, так что оно несло бы в себе *действительный* предмет как вполне осуществлённый.

Гуссерль Э. Ms. A VI 26<sup>21</sup>

Гуссерль указывает на то, что предмет, вещь является не просто эмпирическим коррелятом синтетической работы сознания, а неким идеальным X.<sup>22</sup> Идеальным — не в смысле вульгарного псевдо-платонизма, а как идеальное единство бесконечного горизонта возможных оттенков (*Abschattungen*) вещи. Поэтому адекватная данность вещи, в терминологии Гуссерля, представляет собой «идею в кантовском смысле» — то есть регулятивную идею.<sup>23</sup> Здесь характерно то, как опыт пред-толкует мир. Особенно это может быть заметно на примере восприятия, в ходе которого в предвосхищении неопределенный «фантом», «набросок» достраивается до вещи. В связи с этим Гуссерль утверждает: «Всякое восприятие как вещное восприятие полностью является антиципацией, и это относится, как мы видели, также к универсальному восприятию мира, а именно таким образом, что в каждое мгновение оно, соразмерное сознанию, несёт в себе антиципацию своего будущего согласованного или посредством случайных исправлений приводимого к согласованности хода».<sup>24</sup>

Предвосхищение (антиципация) ориентировано на вещь как на горизонт. Некоторая телеологическая тенденция заложена в самой феноменологически понятой антиципации восприятия.<sup>25</sup> Она связана со «сборкой» вещи из разрозненных моментов чувственного восприятия. Эта идея заставляет вспомнить о кантовском синтезе аппрегензии. Говоря об отличиях от первого из кантовских рассудочных синтезов важно заметить, что антиципация вещного восприятия в анализе у Гуссерля а) носит временной характер (в качестве предвосхищения), б) ориентирована на согласованное тотальное восприятие мира, как универсального горизонта вещи. Антиципация восприятия вещи предполагает некое идеальное ядро вещи. Сравнивая «идеаль-

21 Ms. A VI 26/13b. Цитируется по: *Costa V. L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Vita e Pensiero*, Milano, 1999. P. 231.

22 См.: *Almeida de G. A. «Husserls Transzendente Ästhetik»*. a.a.O., P. 220.

23 См.: Идеи I. § 143. См. также: *Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007. S. 72–86.

24 Hua VIII. S. 51.

25 То есть она не ограничивается только кантовским синтетическим суждением об интенсивной величине ощущений, а понимается в широком смысле как всякое предвосхищение характера протекающего восприятия.

ность» вещи с «идеальностью» Я как полюса переживаний, Гуссерль замечает: «Также и сама вещь, по сути своей, как в себе и для себя сущая вещь, является чем-то идеальным, только другого рода; она принадлежит всякому живому потоку непрерывного синтеза внешнего восприятия как идея возможности всегда продолжить этот синтез *in infinitum*, всегда к нему вернуться и смочь его идентифицировать, некая идея, которая принадлежит антиципации восприятия. Также, эта идея как идея, соответственно как факт, что сущности, априори согласованного опыта естественного бытия принадлежит такая идея, что она как постоянно предвосхищаемая осуществляет тождественное присутствие самой вещи, есть некое эгологическое априори».<sup>26</sup>

Так, говоря о вещи, он использует специфический термин — «идея в кантовском смысле»<sup>27</sup>, который с одной стороны отсылает к кантовской регулятивной идее, а с другой стороны вносит эту идею в контекст чувственного восприятия. Несколько пересматривая жёсткое кантовское различие чувственности и рассудка, Гуссерль вводит другое различие — «фантома» и вещи: «Кант различал формы созерцания и формы мысли, и именно для конституирования являющейся предметности (*Dinglichkeit*); при этом он не приобрел ясной идеи феноменологического конституирования. Не является ли это различие действительно фундаментальным? А именно стоит указать на следующее: на мой взгляд, в сути предметности различаются, во-первых, фантом, во-вторых, физическая вещь как носитель физических свойств, которые являются тем, что они есть только в реальной каузальной взаимосвязи, в которую вплетена вещь».<sup>28</sup>

Под фантомом он понимает некий смутный ещё континуум «набросков» вещи, который предшествует конституированию согласованной последовательности явлений. Анализ на уровне фантома — на минимальном уровне интенционального существования, балансирующий на грани наблюдаемости, требует последовательного исключения импликаций «разума». Это должно позволить последовательно проследить своеобразную телеологию достраивания фантома до вещи.

Опыт тождественного объекта представляет собой горизонт возможного сознания одного и того же, структурированный в отношении к некоему аппроксимативному идеалу. Гуссерль описывает это обстоятельство следующим образом: «Здесь заложен простой и действительный, совсем не метафизический или мистический, а прямо из смысловой структуры мунданного восприятия вычитываемый смысл устойчивой корреляции мира явлений и мира в себе, являющихся вещей и самих вещей, вещей в себе. Это “в себе”

<sup>26</sup> Hua XXXV. S. 258–259.

<sup>27</sup> См.: Идеи I. § 143: «Адекватная данность вещи как идея в кантовском смысле».

<sup>28</sup> В IV I. S. 34. Цитируется по: *Kern I. Husserl und Kant. S. 251.*

однако означает: в открытой возможности изменений, корректур заложен аппроксимативный идеал, некий идеал, к которому некто, как свободно действующий в своём опыте субъект, по мере всё более полных исправлений, может приблизиться, пусть даже он его никогда не достигнет, так как каждое фактически осуществленное исправление оставляет открытой возможность дальнейших исправлений».<sup>29</sup>

То есть телеология опыта ориентирована на самоданность предмета, на наполнение очевидности и сохранение тождественных предметных единств. В равной степени можно говорить и о специфическом характере данности Я и мира как «телеологический центров»<sup>30</sup>, регулятивных идей. Так, трансцендентальная апперцепция представляет собой целевую идею «самоподдержания (Selbsterhaltung)» разума.<sup>31</sup> Гуссерль обращается к этому кантовскому термину, опять же, не в контексте автономии морального субъекта, а указывая на Я как на единство согласования опыта и, в этом смысле, как на коррелят адекватной очевидности. Мир тоже оказывается коррелятом — коррелятом согласованного опыта, при этом никогда полностью не данным и, по большей части, предвосхищаемым.

Так, Гуссерль отмечает: «Мы всё время говорим [“единственный”] Мир [“die” Welt], и воспринимаем его, один и тот же, как реально самоданный, даже если эта самоданность является сплошь простой антиципацией, которая, как таковая, целиком и полностью нацелена на новый подтверждающий опыт; и притом, эта антиципация то подтверждается в отдельных случаях согласованного протекания, то при нарушении согласованности распадается до [уровня] сомнительной, шаткой или даже недействительной [букв. ни-

<sup>29</sup> Hua VIII. S. 52.

<sup>30</sup> Hua XVII. S. 316.

<sup>31</sup> Это выражение *Selbsterhaltung der Vernunft* — *самоподдержание разума* принадлежит Канту (в 8-томном собрании сочинений Канта оно переведено на русский язык как *само-сохранение* разума; см.: Кант И. Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 105). М. Мамардашвили предложил в своих *Кантианских вариациях* переводить *Selbsterhaltung* *менее благозвучно, но зато без лишних коннотаций как «самоподдержание»*. См. фрагмент из рукописей Гуссерля: «некая целевая идея развития разума Я, его настоящее и истинное самоподдержание (Selbsterhaltung) <...> Идеал истинного самоподдержания: Я может быть довольным и счастливым, только когда оно остается согласным (einstimmig) с самим собой <...> Я с необходимостью стремится (в качестве Я) к самоподдержанию и в этом — имплицитно — заключено стремление к идеалу абсолютной субъективности и к идеалу абсолютно и всесторонне полного познания. В качестве предпосылки здесь выступает то, что есть некий “Мир”, и где-то в самой глубине (zuunterst) есть некая физическая природа, которая остаётся согласованно (einstimmig) неизменной <...> Поэтому предлежащее правило пассивности и её апперцепции обозначено как совместно относящееся к единству согласованной (einstimmiger) апперцепции. И именно поэтому обозначена возможность некой рациональной науки о природе и самой формальной системы природы, а значит онтологии природы как условия возможности бытия, познаваемости, согласованной (der einstimmigen) конструируемости природы из материала “ощущений”». Ms. A V 21. S. 105b–106a. Цитируется по: Kern I. Husserl und Kant. S. 291.

чтожной — *nichtigen*. — Г. Ч.] видимости. Всё время, однако, имеет место исправление, это исправление в любом случае возможно. Сомнение может быть разрешено, соразмерная сознанию недействительность может быть побеждена чем-то настоящим и, таким образом, будет восстановлена некая новая согласованность, некое единство сплошь подтверждаемого опыта, в котором живет некоторое единство ненарушенной продолжающей действовать уверенности».<sup>32</sup>

В этом смысле представляет отдельный интерес та своеобразная феноменология «ничтожной видимости», на необходимость которой Гуссерль указывал уже в «Идеях I».<sup>33</sup> Она должна была бы описывать тот неструктурированный ещё материал, из которого будет «собран» мир, после его временного нарушения. В этой связи Гуссерль пытается упорядочить видимость как таковую, говоря об эмпирической и трансцендентальной видимости: «В то время как мы стоим на почве эмпирической достоверности мира, то есть обладаем миром, данным в нормальном опыте, нас то и дело затрагивает эмпирическая видимость. Вопреки этой видимости, мы можем спросить о её прояснении, о всегда лежащем в её основе, и только скрытом истинном. Обладает ли смыслом этот вопрос, в свою очередь является важной проблемой, в этом мы заранее уверены. Совсем иначе для трансцендентальной видимости. То, что мир, данный до этого момента животелесно, в действительности не существует, что это животелесно данное является некой видимостью, некой трансцендентальной видимостью, всегда является некой открытой возможностью. Однако к этой видимости, которую мы называем трансцендентальной, здесь относится то, что после некоего исправления искать некой соответствующей истины или скорее спрашивать о некоем истинном бытии, чтобы, вместо этого, поставить его на место этого не сущего мира, было бы совершенно бессмысленно».<sup>34</sup>

Гипотеза такого нарушения, «трансцендентальной видимости» возникает в контексте «модализуемости» опыта. В этом же контексте начинает идти речь о согласованности и, соответственно, о возможности рассогласования опыта. Феноменология «видимости» должна была бы заниматься теми нестойкими единствами, которые предшествуют предметному конституированию.

32 Hua VIII. S. 47.

33 «Отличные от непрерывно-континуального синтеза согласности синтеза противоборствования, перетолкования и определения иным и как бы они еще ни именовались должны получить положенное им по праву, — для феноменологии “истинной действительности” совершенно неизбежна также и феноменология “ничтожной кажимости”». Идеи I. С. 472.

34 Hua VIII. S. 54.

Примечательно, что при разборе регулятивной идеи мира, когда встаёт вопрос об аподиктическом или не-аподиктическом характере мира опыта, Гуссерль указывает на базовую роль этих до-предметных образований. При этом в качестве точки отсчёта для возможной аподиктичности здесь выступает стиль согласованного единства опыта: «...конечная истина, мир как конечно истинный, был бы некоей идеей — но это значит, что, хотя с одной стороны она просто немыслима как адекватно воспринимаемая; с другой стороны, однако она отнюдь не является фикцией или произвольным идеалом. <...> А теперь поставим вопрос, является ли эта гармоничная структура единства универсального восприятия мира некоей аподиктической необходимостью? Не остается ли открытой некая возможность, некая постоянно открытая возможность, что эта структура единства (которая сама является только некоторой эмпирической презумпцией) распадётся, что опыт не будет больше протекать в виде продолжающихся исправлений, [в виде] некоей продолжающейся последовательности сочетающихся друг с другом исправлений? То, что он должен протекать таким образом, даже если для нас уже было аподиктически несомненно, факты [свидетельствующие о том], что вплоть до данного момента он протекал таким образом, отнюдь не достоверно аподиктически. Мы должны будем сказать, скорее, что мыслимо, что последовательность сочетающихся явлений, говоря кантовским языком, распадётся до уровня некоей простой “груды” явлений».<sup>35</sup>

В приведённой цитате из лекционного курса 1924/25 годов «Первая философия» Гуссерль ещё склоняется в сторону знаменитой позиции из § 49 «Идей I», в отношении модализируемости мира опыта. В частности, здесь идёт речь об исполнимости мысленного эксперимента по «уничтожению» мира. Мир, на данном этапе исследования, не обладает самостоятельным аподиктическим характером данности. От кантовской «груды явлений» его отделяют только телеологические единства согласованности: Я,<sup>36</sup> Вещь и Мир.

35 Нua VIII. S. 48. Ср.: «Каждому ясно, что посредством череды своих сменяющихся несогласованностей, которые сопутствуют ходу опыта мира, истина в себе является сквозной, в том смысле, что согласованность может восстановиться, как она вообще фактически восстанавливается в чём-то в данный момент противоборствующем. И ясно, что в чередующихся согласованностей, которые впоследствии возможно распадутся в противоречии, всегда снова может победить более высокая исправляющая согласованность и т. д. Мир в себе, окончательно истинный никогда не дан; данный в опыте и на основании обладающей опытом жизни опосредованно, индуктивно значимый мир всегда и с необходимостью подразумевается, он есть чистый аспект значимости мира, парящий между относительной истинностью и относительной ложностью, между существованием и видимостью». Нua XV. S. 614.

36 «Можно также сказать: полный распад мира в некую “груды” идёт вслед за распадом Я, за метаморфозой в “безумие” (однако не в то, что объяснимо естественно, по типу привычного безумия, как естественного происшествия, по поводу которого мы уверены, что оно обладает точно[определимой] природой)...». F IV 3/57a. Цитируется по: Kern I. a.a.O., S. 294. См. также: Kern I. a.a.O., § 26, 27.

*СИНТЕЗ СОГЛАСОВАННОСТИ ОПЫТА.  
МЫСЛЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ: НАРУШЕНИЕ СОГЛАСОВАННОСТИ*

До тех пор пока возможен согласованный синтез в единство некоего, в таком случае, согласованного опыта, настолько простирается наше понятие опыта.

*Гуссерль Э. Феноменологическая психология*<sup>37</sup>

...непрерывная последовательность опыта в этой форме универсальной согласованности является лишь некой, хоть и законно действующей, презумпцией. Всегда остаётся мыслимым несуществование мира, который вплоть до данного момента всегда был дан в опыте как действительно согласованный.

*Гуссерль Э. Идеи III*<sup>38</sup>

В первой из приведённых в качестве эпитафии цитат Гуссерль пытается определить опыт через согласованность или, по крайней мере, говорит, что понятие опыта так же широко как и понятие согласованности. Определяя свою позицию по отношению к кантовскому определению опыта, Гуссерль ставит вопрос о *синтезе согласованности опыта*. Вполне возможно, что речь здесь идёт об освоении кантовской модели *рассудочных синтезов* (прежде всего из первого издания первой *Критики*). Говоря о согласованности (*букв. Einstimmigkeit* — единогласие), о согласованном единстве возможного опыта как об универсальной почве опыта,<sup>39</sup> Гуссерль указывает на телеологическое стремление к согласованности<sup>40</sup> как на тенденцию к конституированию мира опыта.

В своих лекциях по феноменологической психологии Гуссерль делает небольшое отступление, для того чтобы определить свою позицию по отношению к кантовскому понятию мира опыта. И если для Канта мир есть сумма явлений,<sup>41</sup> регулятивная идея,<sup>42</sup> то Гуссерль пытается говорить о мире, как о некоем «универсальном предмете» возможного опыта.<sup>43</sup> Но что следует понимать под этим «универсальным предметом»? С его точки зрения от опыта отдельных предметов неотделим опыт мира: мир опыта выступает в качестве коррелята последовательной согласованности опыта.<sup>44</sup> В таком

<sup>37</sup> Hua IX. S. 95.

<sup>38</sup> Hua V. S. 153.

<sup>39</sup> Hua VI. S. 302.

<sup>40</sup> Ср.: *Kern I. a. a. O.*, S. 290.

<sup>41</sup> *Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 8 т. М., 1994. Т. 3. В 724. Далее по тексту — КЧР.*

<sup>42</sup> Там же. В 713.

<sup>43</sup> Hua IX. S. 95.

<sup>44</sup> См.: Hua IX. S. 96.

случае, парадоксальным образом, к миру, как к предмету, пусть и универсальному применимы законы схватывания вещи.

Можно заметить, что в эпоху «Идей I», Гуссерлем была испробована модель анализа мира по образцу вещи: как цепочки явлений, которая может сохранять согласованность или распасться.<sup>45</sup> В рабочих рукописях 30-х годов эта модель будет им пересмотрена: мир приобретёт некую собственную аподиктичность, способ данности, принципиально отличный от способа данности вещи. Это повлечёт и пересмотр понятия опыта и его согласованности.

В этой связи стоит заметить, что, например, гуссерлевская критика Декарта представляет собой, скорее, критику своего собственного «картезианского» пути, который выразился, в частности, в истолкования мира по образцу вещи. Гуссерль формулирует эту критику следующим образом: «Он [Декарт] не замечает, что существование воспринимаемого мной мира, для меня, который верит в его существование, обладает неким аподиктически приводимым к очевидности смыслом, иначе моя речь [о нём], конечно, была бы бессмысленной, и что этот смысл будет мне очевиден в конструировании идеи некой *in infinitum* согласованной системы опыта, как идеи свободно варьирующегося протекания моего опыта, и что, кроме того, этим [смыслом] характеризуется некий устойчиво закономерный стиль моего опыта как моих *cogitationes*. И он не видит, что несуществование [мира] по своему смыслу выражает некий стиль коррелята несогласованности в универсуме моих возможных *cogitations*».<sup>46</sup>

В 30-е годы Гуссерль начинает говорить о собственном аподиктическом характере достоверности бытия мира и это, в известном смысле, представляет собой отход от картезианской стратегии. Прежняя ошибка заключалась в том, что вплоть до этого момента мир рассматривался по образу вещи, и соответственно, распад мира представлялся как распад вещи.<sup>47</sup> В русле этой тенденции находился гуссерлевский мысленный эксперимент по «уничтожению мира». Следуя этой стратегии, Гуссерль обращался к кантовской идее «груды явлений».<sup>48</sup> Предлагая говорить о некой «простой “груде”

45 См.: *Bernet R. Husserl's Concept of the World // Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers / ed. by Bernet R., Welton D., Zavota G., Routledge. Volume 5, 2004. P. 22.*

46 Hua VII. S. 337–338.

47 См.: *Bernet R. Husserl's Concept of the World, a.a.O., P. 22.*

48 См.: КЧР, А 111: «Основанное на эмпирических понятиях единство синтеза было бы совершенно случайным, и если бы эти понятия не опирались на трансцендентальное основание единства, то наша душа, возможно, была бы наполнена грудой явлений, из которых, однако, никогда не мог бы возникнуть опыт. Тогда исчезло бы также всякое отношение знания к предметам, так как в этом знании не было бы связи согласно всеобщим и необходимым законам, стало быть, оно было бы лишённым мысли созерцанием, а не знанием, следовательно, для нас оно было бы ничто». *Kant I. Werke; Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe, Band II, Teilband II.2 Kritik der reinen Vernunft (A). Moskau, 2006.*



явлений»<sup>49</sup>, он имел в виду распад согласованности<sup>50</sup>, до уровня фантома или до уровня неструктурированной груды ощущений. Стоит заметить, что в качестве *регулятивной идеи*, такой же как и адекватная данность вещи может выступать и «модус нестабильности мира».<sup>51</sup> Однако, вероятно, что мысленный эксперимент по рассогласованию опыта невозможно осуществить до конца. «Груда явлений» тоже является некоей идеальной границей.

Судя по всему, наиболее ранний пример такого рода рассуждений можно найти в заключительной лекции курса «Вещь и пространство», прочитанного Гуссерлем в 1907 г., где Гуссерль пишет: «Разве не могло бы так случиться, что начиная с некоего момента времени любое согласованное [интенциональное. — Г. Ч.] исполнение распалось, <...> и весь поток явлений распался в некую простую грудку бессмысленных ощущений? <...> Такую простую “грудку ощущений”, беспорядок, который так неразумно сменяется в пре-эмпирической временной последовательности, так, что никакое вещное схватывание не может в нём сохраниться, удержаться, эту простую грудку ощущений вряд ли можно назвать абсолютным Ничто, она является только тем “ничем”, которое конституирует внутри себя некий вещный мир. Почему, однако, мир должен существовать и быть должным к существованию <sic!>? Действительно, я не согласен, что он обязательно должен был бы [существовать. — Г. Ч.]. Это касается мира в самом широком смысле, включая меня как личность и другие Я».<sup>52</sup>

Говоря о том, что мир не обязан существовать, Гуссерль указывает на то, что вопрос об аподиктичности существования мира упирается в иррациональный факт существования мира: «В общем, мир, в смысле его существования и его так-бытия, есть иррациональный факт<sup>53</sup>, и его фактичность заложена только лишь в устойчивости мотивационных взаимосвязей, она производит все взвешенные возможности в ранг спутанных, беспочвенных возможностей, в ранг возможностей висящих в воздухе. При этом, существование мира (в котором встречаются вообще не только разобщенные реальности, но в который, в конце концов, всё без исключения, что возникает в качестве данного, вносит свой вклад) является единственно разумной возможностью, которая правда не пред-дана *a priori*, а заложена *a posteriori*».<sup>54</sup>

49 Hua VIII. S. 48.

50 Husserls Experiment mit der «Weltvernichtung» // *Kaiser U. Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*. München: Fink, 1997. S. 134.

51 Hua XV. S. 214.

52 Hua XVI. S. 288.

53 «Или рациональность, которая заложена в действительной и возможной взаимосвязи явлений и делает возможным прочное единство вещи и мира, эта рациональность была бы иррациональным фактом» — прим. Гуссерля.

54 Hua XVI. S. 289–290.

Эта позиция достаточно важна: данность мира не априорна, а апостериорна. Она становится заметна ретроспективно, в рефлексии. Это сказывается и на характере аподиктичности мира. Как указывает Гуссерль в курсе «Первая философия»: «Существование мира не достоверно совершенно аподиктически, на основании несомненности согласованности опыта мир “дан” только относительно аподиктически». <sup>55</sup> Это странный «относительно аподиктический» характер достоверности Гуссерль объясняет через устойчивую согласованность опыта. В качестве своеобразного контр-примера аподиктичности мира выступает мысленный эксперимент отклонение от согласованности опыта. <sup>56</sup> Для мира, который представляет собой коррелят согласованности опыта, такое отклонение означает некий распад, разложение. Если согласованность опыта это только презумпция, то она может быть снята, Гуссерль формулирует это следующим образом: «То, что мир существует, то, что в опыте, постоянно и непрерывно сходящемся к универсальной согласованности, он дан как сущий универсум, не подлежит сомнению. Другое дело — понять эту несомненность, на которой покоятся жизнь и позитивная наука, и прояснить её правовое основание (*Rechtsgrund*). С этой точки зрения, согласно тому, как это было высказано в «Идеях», философски фундаментальным является то, что непрерывная последовательность опыта в этой форме универсальной согласованности является лишь некой, пусть и законно действующей, презумпцией. Как соответственно и то, что всегда остаётся мыслимым несуществование мира, который вплоть до данного момента всегда был дан в опыте как действительно согласованный». <sup>57</sup>

Если мир рассматривается как тотальный горизонт согласованности отдельных моментов опыта, то должна быть раскрыта та мотивационная вза-

---

<sup>55</sup> Hua VIII. S. 189.

<sup>56</sup> «Не бывает таких нарушений согласованности, и событий, выравнивающих нарушенное, не говоря уже о “взрывах” согласности, такой степени, что положенная вещь целиком и полностью перечеркивалась бы. Но ведь однако и эти случаи противоположного следует учитывать феноменологически, поскольку и они играют или могут играть свою роль во взаимосвязи возможного конституирования опытной действительности. Путь как фактического, так и идеально возможного познания ведет через заблуждения, причем так уже и на самой низшей ступени познания, на ступени созерцающего схватывания действительности. Итак, надлежит систематически характеризовать, по их ноэтическим и ноэматическим составам, такие протекания восприятия, когда возникают частичные нарушения согласности и последняя достигается лишь путем поправок, “корректур”: изменения постижения, своеобразные тетические события, переоценивания, отъятия ценности у прежде постигнутого в опыте как “кажимости”, “иллюзии”, переход в невыравниваемое на каком-то протяжении “противоборствование” и т. д. Отличные от непрерывно-континуального синтеза согласности синтезы противоборствования, перетолкования и определения иным и как бы они еще ни именовались должны получить положенное им по праву, — для феноменологии “истинной действительности” совершенно неизбежна также и феноменология “ничтожной кажимости”». Идеи I. С. 472.

<sup>57</sup> Hua V. S. 153.

имосвязь, которая не позволяет миру распасться в хаос явлений. Эта взаимосвязь представлена как импликации прошлого опыта и предвосхищения будущего опыта, которые обнаруживаются в фактическом *cogito*. Гуссерль так описывает это обстоятельство: «В моём фактическом Я-есть имплицитно заложено моё фактическое начало, моё фактическое развитие с того момента, при всех индивидуально-типических неопределённостях, начиная с предположения этого факта, всё-таки, относительно аподиктически предначертанная, моя дальнейшая жизнь в согласованности мира».<sup>58</sup>

Итак, телеология согласованности опыта кажется имплицитной в фактичности Я-есть. Поставим вопрос: выполняет ли эта телеология требование феноменологической беспредпосылочности? Очевидно, выполняет, но только до тех пор, пока она может быть «подвешена». То есть, пресловутое «уничтожение мира» выполняет вполне определенную методическую функцию, подвергая телеологическую тенденцию опыта к согласованности постоянной перепроверке.

Как я уже упоминал, для феноменологии Гуссерля 30-х годов характерен отход от этой модели уничтожения опыта. Мир наделяется некой собственной аподиктичностью. В этом смысле он является не *предметом* возможного опыта, а *горизонтом* возможного опыта, идеей некой бесконечной согласованной системы опыта. Такой мир как тотальный горизонт, в отличие от частных предметов и ситуаций не модализируем.<sup>59</sup> Посмотрим, как это описывает Гуссерль: «Горизонт соотнесён с достоверностью существования положенного сущего, но при этом всякое сущее является сущим как раз вместе с неким предвосхищаемым горизонтом разнообразных достоверностей существования, которые синтетически-согласованно соответствуют единству некой достоверности. Таким образом, горизонт означает согласованность. Мы совсем не упомянули модализирования и их отношение к внутреннему и внешнему характеру горизонта, при том, что тотальный горизонт как целое всего сущего, начиная с единичного и заканчивая сущим, стоящим в связи совместной значимости, не модализируем. Достоверность существования мира в том виде, в каком она фундирована

<sup>58</sup> Hua XXXIX. S. 226.

<sup>59</sup> В этом контексте интересно вспомнить тезис Канта «Есть только *один* опыт». (См.: КЧР, А 110). Раньше, например, в рукописи 1923 года, развивая этот тезис, Гуссерль предлагает мысленный эксперимент: попытку представить себе два мира опыта, как две системы согласованности. Однако, это только кажущийся парадокс: две системы согласованности представляют собой один мир. См.: Hua XXXIX. Приложение XVII — Два мира для одного Я. S. 219-224. Редактор XXXIX тома Гуссерлианы дал этому тексту подзаголовок <Мысленный эксперимент с двумя периодически сменяющимися системами согласованности, с двумя сменяющимися живо-телесными личностями>. Впрочем, этот мысленный эксперимент известен достаточно давно, например, из даосской притчи о Чжуан-Цзы и бабочке.

в модализируемых единичных достоверностях, является аподиктической основой для всех модализирований и т. д.». <sup>60</sup>

Здесь можно видеть своеобразную точку схождения различной проблематики: телеологии опыта, конституировании предметности и мира <sup>61</sup>, в которой возникает необходимость существенного пересмотра этих вопросов.

### *ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПРЕД-ДАННОСТЬ МИРА — ОТ ТЕЛЕОЛОГИИ К МЕТАФИЗИКЕ*

Существование мира только кажется прочным, в действительности это прочность некоего стандартного образа. Однако отсюда следует также и обнаружение модуса нестабильности или, по крайней мере, осязаемым становится наивысший вопрос о мире, философская проблематичность мира вообще, в его тотальности, и при том радикально понятый, этот вопрос проясняет все горизонты и включает в себя все вопросы.

*Гуссерль Э. Ms. В III 3<sup>62</sup>*

Можно видеть то, как в поздней феноменологии Гуссерля встаёт определённая альтернатива, а именно между двумя трактовками статуса мира как телеологического единства опыта. В этом смысле, на примере различных вариантов решения этой телеологической проблемы мы можем проследить два перспективных направления развития трансцендентальной феноменологии.

Ключевым здесь становится вопрос о пред-данности мира, а точнее о модализируемости мира как тотального горизонта. Отход от модели «уничтожения мира» означает поиск аподиктичности в самом мире. От мира как «универсального предмета», не обладающего собственной аподиктичностью, Гуссерль склоняется сначала к его «относительной аподиктичности» (в лекциях по «Первой философии»), а затем говорит о мире как об «аподиктической основе», как об универсальном немодализуемом горизонте.

Важно помнить, что это также и методическая альтернатива поздней феноменологии Гуссерля:

- 1) с одной стороны это генетическая феноменология (а точнее, феноменология реконструктивная — содержание этого термина я ещё раскрою);
- 2) с другой — онтология жизненного мира и своеобразная феноменологическая метафизика фактичности.

Стоит указать на то различие, которое Гуссерль проводит между этапами или уровнями феноменологического исследования. Так, он говорит

<sup>60</sup> Hua XXXIX. S. 128.

<sup>61</sup> См.: Ms. C, №16. Hua III/2. S. 633–640; Hua XXXIX. Приложение № 78 — Nichtsein der Welt, Stil der Einstimmigkeit.

<sup>62</sup> Hua XV. S. 214.

о «разделении первой феноменологии как раскрытия пред-данной в качестве сущей конституции мира, при котором пред-сущее не рассматривается, и более глубоких уровней феноменологии, которые затрагивают (не-активное) конституирование пред-сущего».<sup>63</sup> Здесь имеется в виду различие статического и генетического анализа, но, неожиданным образом такая характеристика «первой феноменологии» может быть отнесена и на счёт онтологии жизненного мира, поскольку она должна быть не чем иным как «наукой об универсальном способе пред-данности мира».<sup>64</sup> То есть, онтология жизненного мира и тот её базовый уровень, который Гуссерль называет онтологией мира чистого опыта (или новой трансцендентальной эстетикой)<sup>65</sup>, должны иметь дело с этой пред-данностью мира.

Таким образом, *эйдос*, *генезис* и (феноменологически понятый) *факт* можно назвать своеобразными ступенями феноменологического анализа мира опыта. Так (ещё в эпоху «Идей I») рассматривается эйдос «мир». Возможный мир (мир «чистого опыта»), который становится доступен методом эйдетического варьирования, является предметом новой трансцендентальной эстетики (Гуссерль заявляет этот проект в заключительном параграфе «Формальной и трансцендентальной логики»). Речь может идти ещё и о жизненном мире, который должен быть проанализирован как «пред-данный», не потому что он взят некритически (как это происходит в естественной установке), а поскольку это качество является для данного феномена сущностным. Парадоксальным образом Гуссерль будет говорить и о генезисе такого фактически пред-данного мира как об объективирующей конкретизации мира «чистого опыта».<sup>66</sup> И, в конце концов, сама фактичность пред-данного мира может стать проблемой феноменологии, в рамках феноменологической метафизики. Эта дисциплина, только намеченная Гуссерлем, должна была работать с «первичными фактами» (*Urtatsache*). Одним из таких фактов и выступает пред-данность мира.

Но, стоит вернуться к той методической альтернативе, которая, на мой взгляд, связана с телеологическим смыслом мира как синтезом согласованности опыта. Первую из них я попытался обозначить как «реконструктивную» феноменологию, ориентирована на реконструкцию неких первичных событий сознания, пассивного генезиса, учреждения отдельных регионов опыта. Та опасность, которая сразу возникает при работе в этом направлении — это уход от непосредственной очевидности, рассмотрение некоего «фиктивного генезиса»<sup>67</sup> — того, который не является частью актуального опыта. Так,

63 Hua XV. S. 613.

64 Hua VI. S. 149.

65 Hua XVII. S. 454.

66 Проблема состоит в том, что это будет некий «фиктивный генезис», но об этом чуть позже.

67 Hua XIV. S. 477.

Гуссерль пишет: «Первичные события, которыми являются предположения всех изначальных учреждений апперцепций своим специфическим образом, как и гилетические данные, принадлежат к телеологии бытийного конституирования, универсального бытийного конституирования. Также конечно: от сущего Я и Мы — пред-сущее. Чтобы проникнуть туда мы должны научиться сь демонтировать все модусы и слои апперцепций».<sup>68</sup>

Соответственно, (ре-)конструктивная феноменология пытается осуществить такой демонтаж, чтобы проследить некую универсальную историю сознания — последовательность уровней конституирования, объективаций сознания. Так как для этого «демонтируются» отдельные апперцепции, то и «мировая апперцепция» (*Weltapperzeption*) не должна представлять собой исключение. И если такая универсальная история сознания «представляет собой некое поэтапное конституирование каждый раз более высоких смысловых образований, сплошь определяемое имманентной телеологией»<sup>69</sup>, то в целях генетического анализа эта «имманентная телеология сознания» тоже может и должна быть подвергнута демонтажу. Эта телеология конституирования устойчивого мира и тождественного субъекта, предметности, смысловых образований может, а на каком-то этапе и должна, быть временно подвешена. В этом смысле мысленный эксперимент по «уничтожению мира», а точнее по рассогласованию опыта здесь уместен. На этом основании Гуссерль и говорит о том, что «...некий методический демонтаж прото-феноменального настоящего, одновременно как метод демонтажа пред-данного мира как такового и возвратный вопрос к субъективным способам данности [выступает. — Г. Ч.] вместо метода онтологии мира опыта...».<sup>70</sup> Напротив, когда феноменолог обращается к онтологии жизненного мира, демонтаж или искусственное рассогласование некоего пред-данного мира кажется уже неадекватным.

Необходимость в пред-данном мире, в немодализируемом, аподиктически данном горизонте возникает тогда, когда в 30-е годы Гуссерлем ставится задача феноменологической онтологии мира опыта. Это далеко не означает не критического возвращения к генеральному тезису естественной установки. Скорее такой ход предполагает феноменологический анализ естественной установки. Описание способов данности некоего пред-данного мира и его конституирования — такова задача онтологии жизненного мира.<sup>71</sup> От неё требуется, в том числе, прояснить смысл этой пред-данности. В этом смысле, анализу подлежит некая «первичная фактичность» мира. Это означает определённое изменение позиции эпохи «Идей» и «Первой философии»: при истолковании пред-данного мира Гуссерль указывает на то, что он так-

68 Hua Mat VIII. S. 224.

69 Hua XI. S. 219.

70 Hua Mat VIII. S. 107.

71 Hua VI. S. 149.

же аподиктичен, как и эго. Обладание миром имплицитно заложено в аподиктичности эго<sup>72</sup> — это предполагает существенное изменение стратегии картезианского сомнения, при переходе к ракурсу онтологии мира опыта. Проблему составляет статус этой «вторичной аподиктичности» и её отношение к генеральному тезису естественной установки. В этом смысле, представляет отдельный интерес соотношение *Первой* философии и, так сказать, *Второй* философии — феноменологической метафизики фактичности. При такой установке, подвешивание телеологии согласованности, ориентированной на конституирование мира методически не приемлемо.

Важно обратить внимание на то, что в эпоху «Первой философии» и сопутствующих рабочих манускриптов<sup>73</sup> специфическая аподиктичность мира опыта рассматривалась как «соотнесённая» с продолжающейся согласованностью опыта. Перевод аподиктической очевидности мира опыта в разряд первичных фактов сознания отмечает переход от телеологии согласованности опыта (руководящей тенденции в феноменологическом исследовании опыта) к метафизике фактичности (базовому слою онтологии предданного мира). В некотором смысле, это означает отказ от работы с «модусом нестабильности мира». Когда идеальные полюсы «Я», «Вещь» и «Мир» задаются как первичные факты сознания, то они этим закрепляются и не могут быть демонтированы. Остаётся ли место телеологии в рамках онтологии мира опыта и метафизики фактичности? По-видимому, остаётся<sup>74</sup>, но не в виде *телеологии согласованности опыта*. Соотнесение феноменологической телеологии и метафизики фактичности может стать задачей, но уже для другого исследования.

#### АВТОР

ЧЕРНАВИН ГЕОРГИЙ ИГОРЕВИЧ — аспирант философского факультета СПбГУ, аспирант (Ph.D. student) университетов Тулузы и Вупперталя.

CHERNAVIN GEORGY — graduate student of the Saint-Petersburg State University, Ph.D student of the University of Toulouse II and of the University of Wuppertal.

E-MAIL: chernavin@yahoo.com

72 См., например: Hua XXXIX, № 24.

73 Например: Hua XXXIX, № 22.

74 См., например: «... в факте заложено то, что первичный материал протекает именно таким образом в форме единства, сущностная форма предшествует мирности. Этим, кажется, мне уже “инстинктивно” предписывается конституирование целого мира, при котором функции, делающие его возможным, сами предполагают его сущностный алфавит, его сущностную грамматику. Таким образом, в факте заложено то, что заранее имеет место некая телеология. Некая полная онтология является телеологией, но она предполагает факт. Я существую аподиктически и аподиктически обладаю верой в мир. Для меня в факте заложён характер мира (Weltlichkeit), телеология, они трансцендентальны». Hua XV. S. 385.

LINDA GEDINA

BEDEUTUNG DER MONTAGE FÜR ÄSTHETISCHEN WERT DES FILMS.  
ERKLÄRUNG MIT REFERENZ AUF HEIDEGGER

THE MEANING OF THE MONTAGE FOR THE ESTHETIC VALUE OF THE FILM. AN EXPLANATION WITH REFERENCE TO HEIDEGGER

With Heidegger film phenomenology becomes able to elucidate understanding in so far as it is noematic. In the art of film it is during montage that the single frame of meaning is created. Film editing has different interpretations in theories of cinema, but filmmakers make use of it so that it lets the language of film become that of art. It is not a language with abstract rules regulating understanding, on the contrary, it is showing itself that happens «between» the canvas of the screen and the spectator in which is created this work of art. The work of art builds itself as a reference whole of connotative indexes, while the film tries to get away it explicitly before the spectator's eyes. Auteur cinema in its turn has an artificial language which is built so as to determine or modify the understanding of a film. Such a film has a noematic language generating senses where particular features of the language of art are articulated on behalf of the genuine purpose of the film.

*Keywords:* film phenomenology, montage, noema, auteur cinema.

Значение монтажа для эстетической ценности кинофильма. Истолкование с ссылкой к философии Хайдеггера

С помощью Хайдеггера феноменология кино становится способной разъяснить понимание в той мере, в какой оно является ноэматическим. В искусстве кино именно монтаж создает единую систему значений. Монтаж имеет различные интерпретации в теории кино, но создатели фильма делают его таким образом, чтобы позволить языку кино стать языком искусства. Это не язык с абстрактными правилами, регулирующими понимание, — наоборот, само показывание, которое происходит «между» поверхностью экрана и зрителем, создает это произведение искусства. Произведение искусства выстраивает само себя в качестве референциального единства коннотативных индексов, в то время как фильм пытается вывести это за пределы взгляда зрителей. Авторское кино в свою очередь обладает искусственным языком, устроенным таким образом, чтобы определять или изменять понимание фильма. Такой фильм имеет ноэматический язык, производящий смыслы там, где особенные свойства языка искусства оказываются артикулированными в интересах подлинной цели фильма.

*Ключевые слова:* феноменология кино, монтаж, ноэма, авторское кино.

ZUSAMMENFASSUNG

Was sich in Bezug auf Film mit Heidegger klären lässt, ist in der Diskussion über die Rolle der intellektuellen Montage als dem Gegensatz von Attraktionsmontage für die Bildung des filmischen Gegenstandes einbegriffen:

© L. GEDINA, 2013



«Man behauptete, das Bildfeld sei nur ein einfaches ‐Zeichen‐, das keinen realen Inhalt habe oder wenigstens keinen haben sollte, und dass sein Inhalt nur aus der Zusammenstellung beim Schnitt entstehe».<sup>1</sup> Der bekannteste Theoretiker dazu ist Sergej Eisenstein.

Dies bedeutet: a) der Film ist ein Kunstwerk, wo seine ‐Welt‐ dank eigenartigen technischen Mitteln in eigener Sprache gestaltet wird, die ihre Artikulationsweise bedingt; b) Schnitt ist mehr als Rythmus, Schnitt ist Grammatik der Weltlichkeit und verleiht dem Film den aesthetischen Wert:

Bedeutungstheoretisch: es wird die Struktur gesucht, die unsere Auslegung der gebrauchten filmsprachlichen Mitteln bzw. Vernhemung des Films organisiert.

Heidegger: der Kunstwerk ist ein immer eigen holistisches Verweisungs ganze und hermeneutisch offene Struktur des Sinnes, weil filmische Gegenstände sprachlich sind — da geht um Seiendes, dessen Propositionalität zuhanden ist und die ihr Ganzes nur in Mit-Teilung der Verständlichkeit gewinnt.

Das heisst: der Film muss als so ein ZeichenGerüst für Sinngebilde (filmische Gegenstände) zusammengeschnitten sein, der für Indexikalität d.h. Verwendungsrelativität der Bedeutungen sorgt: von Wovon des Films lässt sich auf Worüber des Zuschauers im filmischen Sinne ‐Schließen‐:

a) Filmsprache ist eine von vielen verschiedenen Arten des strukturgleichen rationalen ‐Werkzeug‐ gebrauchs. Sachverhalte werden mit filmischen Mitteln so dargestellt werden, dass sie als Weisungszeichen einer zusammenhängenden Ausgelegtheit vernehmbar werden ohne dabei die Filmsprache zu hypostasieren. Der ideelle Zuschauer ist die stereotypischen Bedeutungen tragende Masse.

b) Man kann die Filmsprache so gut beherrschen bzw. den Sprachgebrauch eines bestimmten Filmregisseurs kennen, dass die Bedeutungen ihrer Zeichen als in Gelenken einbegriffener Vorgriff ihrer Artikulationsmöglichkeiten im Sinne des entsprechenden Seinsverständnis schon vorher bewusst sind und den Sinn des Ganzen artikuliert erschliessen lassen. Im Extremfall — wo absichtlich Sprache als Sprache vernommen würde — wäre jede Vernehmung von etwas als etwas eine Beschreibung. Dabei wäre der Experte — Filmkritiker, der ideale Zuschauer.

### *GEGEN EINSTELLUNG*

Was man geläufig als den von anderen Kunstarten unterschiedlichen Merkmal des Filmes angibt ist die Montage. In Filmtheorie wird als Montage nicht nur ein technischer Mittel verstanden, sondern die geistige Aktivität gekennzeichnet in der Sinn des Films gemeinsam von Filmauthor und Zuschauer gebildet wird.

---

<sup>1</sup> *Gerassimov S.* Über den Beruf des Filmregisseurs // Fragen der Meisterschaft in der sowjetischen Filmkunst, Eine Sammlung von Aufsätzen. Berlin: Henschelverlag, 1953. S. 54.

Fast vor 100 Jahren hat *Maitre* der Montagetheorie — Sergej Eisenstein, im Einklang mit damaligem Zeitalter der «technischen Reproduzierbarkeit»: des Experiments, Formalismus und Pavlovs Hunde, die intellektuelle Montage eindeutig als Filmwerkzeug *per excellence*, fast als Film selbst, erklärt; als Film selbst dann, wenn Film als offener Kunstwerk gilt der als in einer Sprache verfasster Werk zu «lesen» ist und als intellektuell «montiertes» beschrieben wird.

Für zeitgenössische Filminterpretationen gilt öfters Filmverstehen als Verstehen einer besonders schwer zu bestimmender Sprache, da die keine vorher bestimmte formale Bausteine hat, die sich aber aus dem je aktuellem Film selbst herausbilden: einzelne Einstellung gilt nicht als kleinste Einheit des Films, Sinn ist mehr als Summe solcher Teile. In den Worten Gerassimovs über Eisenstein und sein Zeitalter heisst es: «Man versicherte, dass der Filminhalt nicht in den Bildern der Wirklichkeit, wie sie in den einzelnen Bildabschnitten festgehalten werden, zum Ausdruck gebracht wird, sondern durch den Schnitt, das heisst durch die Art der Zusammenstellung dieser Bildabschnitte. *Man behauptete, das Bildfeld sei nur ein einfaches "Zeichen"*, das keinen realen Inhalt habe oder wenigstens keinen haben sollte, und dass sein Inhalt nur aus der Zusammenstellung beim Schnitt entstehe».<sup>2</sup> Dies bedeutet: a) der Film ist ein Kunstwerk, wo die Welt mit eigenartigen technischen Mitteln in eigener Sprache gestaltet wird. Film hat ihre eigene Zeichenstruktur und-gebrauch bzw. Sprache, die die Artikulationsweise bedingt; b) Schnitt ist mehr als Rythmus, Schnitt ist Grammatik der Sinnsynthesen und der ästhetische Wert des Films. Das Filmzeichen wird als Index interpretiert: «(E)r (Index) misst eine Qualität nicht, weil er mit ihr identisch ist, sondern weil er eine inhärente Beziehung zu ihr hat», derer Denotation «direkt auf Konnotation zielt».<sup>3</sup>

Die formalen und technischen Mitteln für Umgestaltung des filmischen Raumes und Zeit — im Unterschied, zum Beispiel, von Hammerschlägen eines Bildhauers haben den Status die Bedeutungen eigen tragender Bestandteilen einer dichterischen Sprache, wo Bedeutung als von sich aus sein Sinn zeigen kann. Dabei ist die formale Einheit filmischer Sprache konnotativer Index, das verschiedene poetische Teil-Ganzes-Verhältnisse, zum Beispiel, Metonymie und Synekdoche, als per Analogie gebildetes phänomenologisches Sinn-Bedeutung-Verhältnis bezeichnet. Montage ist mehr als Klebstoff, ihr Resultat ist ein nicht-summarisches, dem Vorhaben des Autors und der Auslegung des Zuschauers entsprechendes Sinn Ganzes.

In so einem Fall ist hermeneutische Phänomenologie legitimert den zeichenhaften Aufbau und Wahrnehmung des Films — das Filmverstehen, zu erklären.

---

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> *Monaco J.* Film verstehen: Kunst, Technik, Sprache, Geschichte und Theorie des Films und der Neuen Medien. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 2000. S. 165.

Weder technisch, noch sinngemäss ist der Film reproduktiv, Film stellt die Wirklichkeit da und ist performativ: der Film ist schon seiner technischen Beschaffenheit nach auf Gestaltung einer neuen Wirklichkeit ausgerichtet, da der Bildwechsel genau so wie die Bewegungen vom Auge beim Sehen in Sakkaden vom Dauer 1/20 Sekunde abläuft.<sup>4</sup> Dabei ist der Film nicht technisch performativ, sondern gewinnt ihr Sinn erst von einer gemeinsamen Kontextsprache des Films und Zuschauers.

Montage hat im Film verschiedene Bedeutungen, sie macht aber immer die Rede der Filmsprache aus. Falls die Montage als Kunstmittel benutzt wird spielt es dabei keine Rolle, ob die Kunstsprache von Künstler selbst als eigene Sprache, Zeichensystem oder intellektuelle Montage angesehen wird.

Artikulation des konnotativ-indexikalen Sinnes ist geistige Arbeit und die Welt (Sinnvollheit) — auch nur als Erwartung — erst dort möglich, wo Zielausgerichtetheit der Handlung oder der Kunstgriffe (Mitteln) wahrnehmbar ist d.h. wo eine Sprache spürbar am Werk ist. Das leere Zeichen ist nur als Abstraktion möglich. Im Film wird je im Dauer von 1/20 Sekunde mit technischen Mitteln erzeugte Auslegung wahrgenommen: mit Montage wird nicht nur physische Wahrnehmung, sondern auch geistiger Tätigkeit der Sinnbildung nachgeahmt.

Was sich in Bezug auf Film mit Heidegger klären lässt, ist in der Diskussion über die Rolle der Montage einbegriffen. Es sind zwei Aspekte dank denen ich die hermeneutische Phänomenologie für den Film wichtig sehe: 1) seine Bedeutungstheorie aus «Sein und Zeit», die wie geschnitten für Erläuterung von Beschaffenheit der Filmsprache und ihres Verstehens ist; 2) seine Aussagen aus späterem Werk über Kunst bzw. optisch wahrnehmbaren Kunstwerk (Bildhauerei, Malerei) der seine Welt als eigene einmalige Räumlichkeit und Umweltlichkeit mitbringt und die nie mit technischen Mitteln zu erstellen ist: technisch erzeugter Gestalt an sich gleicht dem «einfachen “Zeichen”, das keinen realen Inhalt» hat.

Obwohl Heidegger sich dabei nicht über Film aussagt, könnte laut Heideggers Aussagen über Kunst und Technik kein Film mit technischen Mitteln gemacht werden, da der Film so ein Kunstwerk ist der eigenen Gelenken unterlegen ist: Technik kann nur Informationsteile aus der Natur rausfordern, nicht die Einheit des Sinnes.<sup>5</sup>

---

4 Ibid.

5 Heidegger M. Die Frage nach der Technik (1953) // Vorträge und Aufsätze / hrsg. von F.W. von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 15–16; Heidegger M. Die Kunst und der Raum. St. Gallen: Erker Verlag, 1969. S. 5–7.

Komischerweise, wenn der Film in Begriffen von Heideggers Bedeutungstheorie gelesen wird, stellt sich die Erwidern der Behauptungen Heideggers da — Heidegger erwidert dem Heidegger und zeigt, dass die «technische Mittel» selbstreflexiv werden können, zum Beispiel, den Film mitbilden und zur Rede des Films werdend mit technischen Mitteln den Sinn der Ganzheit, der keine Summe der Einzelteile ist, artikulierend. Es heisst dann zwei Fragen: 1) in welchem Sinne ist der Film performativ, 2) warum gelingt es dem Film die Räumlichkeit mit technischen Mitteln zu erzeugen. Das heisst, wie man mit technischen Mitteln gleich nicht leere Zeichen, sondern aus Kunstwerk selbst eine Sprache — Verweisungsganzheit räumlich konnotativer Indexen, vorkommen lässt.

*Performance* ist Aussagen, Ausdruckverleihung, das aus seinem alltäglich-umweltlichen Kontext gehoben auch weiter auf so eine Weise referiert als ob sie noch weiter die Umwelt repräsentieren würde, wo das Aussagen kontextuell passend geschieht. Bei so einem Aufbau behält der Kunstwerk die gleiche selbstreflexive Struktur die das menschliche Reden hat; diese Struktur verleiht dem Kunstwerk den anti-mimetischen Charakter. Meistens wirkt performative Kunst wegen der Heraushebung der Mitteilung aus gewöhnlichem Kontext als Destruktion gewöhnlicher Bindungen von Bezeichnung und Bezeichnetes, womit Metapher und neue selbstreflexive, oft aber ideosynkratische Rede generiert wird. Filmtheoretischer Anliegen ist Performance nicht in ihrer sozialer Bedeutsamkeit d.h. Wirksamkeit ihrer *Mitteilung* und Abhängigkeit, die in so einem Fall die Referenz von Expertenbeschreibung hat, darzustellen, sondern ästhetische Bedeutsamkeit der selbstreflexiven Struktur hervorheben, die den Gerüst und Raum der Kontingenz des Performativen bildet. Formal gesehen funktioniert die Idealität der neuen, performativen Sprache wegen Selbstreflexivität der Rede und ihrer Zugewiesenheit auf sich selbst (ausserhalb des hermeneutischen Kontexts) als Normativität für Beschreibungssystem. Idealität bzw. Selbstreflexivität der Filmsprache zeigt sich in intellektueller Montage.

Performativität des Films ist strukturell, Hermeneutik — piktoral (nicht theatral, sondern indexikal). Performance ist Aussagen, das dem Handeln angeglichen ist; die artikuliert dank seinem strukturellen Gerüst. Falls diese Struktur selbstreflexiv ist, ist es möglich Bedeutung von so einem Etwas zu artikulieren, das gar nicht in der Welt vorkommt. Diese Sinnanalogie kann als Zeichen einer Sprache bestehen falls es möglich war sich an dem Gerüst dieses Denkens zu fassen — das längst nicht immer der Fall ist. Resultat ist ist das Sich-Zeigen eines phänomenalen So-Seins.

Zum Beispiel, die Behauptung: mit jedem meiner Augen sehe ich ein anderes Bild, das als Performance dargestellt wird. Es wird in einem Material performiert, zum Beispiel, im Video: vor einem leerem Stuhl in einem Raum werden auf

Bildschirm eines Fernseherers eine, eigentlich, zwei Personen auf einem Stuhl auf der Wiese sitzend gezeigt. Das Bild fluktuiert so schnell wie die Augenlidern sich normalerweise auf-zu bewegen. Und man sieht jemanden auf dem Stuhl sitzend mit 1. und 2. Auge. Es ist dann als ob ich mich selbst beim Sehen, mein eigenes Sehen als physisches Vorgang, beobachtet hätte. Falls ich mein Sehen dabei beschrieben sehe, verstehe ich die Verweisungen und den Sinn des ganzen Video, falls ich meine Augenlidern so schnell bewegen kann wie der Author dieses Video es will, erfasse ich die Performance die wiederholend. Im Prinzip das gleiche sind Eisensteins Filme, wo bei psychologisch aktiver intellektuellen Montage soll der idielle Zuschauer bibehavioristisch responsiv werden.

Das Anliegen *hermeneutischer* Phänomenologie ist zu erklären, wie die Interpretation der Filmsprache und Erklärung der filmischen Rede als intellektueller Montage geschieht. Wo eine Sprache selbstreflexiv gemacht wird wie im Film, wird sie in ihrem Vernehmen bewandte, Verweisungsganzheit bildende Rede, da alles Sich-Zeigen gegenwärtigend ist. Heideggers bedeutungstheoretische These, falls so was gäbe, würde für Film folgendes lauten: es muss die kleinste Einheit gar nicht gesucht werden; es gilt intellektuelle Montage als Bewandnis für Rede von Filmsprache d.h. für Sinn-, Welt-, Noemabildung des Filmes, wo Zuschauer den Film vom Film gesetzten Zeichen nach mitgestaltet. Be-deuten als Verweisen entstehen als Sprache von Film aus.

Heidegger behauptet: mit technischen Mitteln ist keine Welt zu bilden d.h. etwas, wo Etwas *als* Etwas als ob von sich aus für Jemanden in seinem phänomenalen So-Sein von etwas anderem erscheinen kann. Es gibt Filmphänomenologie, die über Möglichkeiten der noematischen Darstellungen mit filmischen Mitteln sich aussagt. Dabei wird um Wahrnehmung des Filmes geredet.

*HERMENEUTISCHE PHÄNOMENOLOGIE DES FILMES:  
BILDUNG DES FILMISCHEN GEGENSTÄNDES*

Obwohl ich schon Anfangs mit Zitat Gerassimovs eine Referenz auf grosse russische Tradition des Films bzw. des Schnittes gemacht habe, geht es mir bei Bestimmung des filmischen Gegenstandes nicht darum explizit die Sprache dieser Künstler darzulegen. Mir geht es darum, die Filmwahrnehmung allgemein als Verstehen und Auslegung einer Sprache darzustellen, genau so wie den filmisch-aesthetischen Wert in das Geschnitten- und Montiert-sein.

Meine Aufmerksamkeit gilt mehr der theoretischen Einstellung dem Film gegenüber, der dem pavlovsch-behavioristischen Zeitgeist eigen ist und wo der Film so betrachtet und ganz absichtlich gemacht wird, dass der Filmzuschauer als der Mitmacher des Films in Anspruch genommen wird. Wenn man will — der Film ist ein offener Kunstwerk, aber es sagt noch nicht viel aus. Auf jedem Fall aus

welchem auch Grund aus es gibt Regisseure die den Schnitt als den ästhetischen Mittel des Filmes auffassen, den Film aber — als die einzig wahre Beschreibung bzw. Wiedergabe der dinglichen Wirklichkeit. Dabei kann es durchaus dogmatisch oder antidogmatisch belegt werden. (vgl. dazu: Vertow, Eisenstein, Dogma).

*JENSEITS DER EINSTELLUNG: GEGEN DEM PHOTOGRAPHISCHEN  
ALS WESENHAFTER BESTIMMUNG DES FILMS*

Der zweite Aspekt für den die frühe russische Regisseure als paradigmatischer Beispiel gelten ist die Selbstreflexivität des Films bzw. des filmischen Gerippes in Film. Die Auge der Camera und Auge in Camera wird Teil des Filmes (filmischer Rede). Film ist keine Abbildung der Realität im Sinne der bewegten Photographie. Film ist aus Geräusch und Bild gemachte Dokumentation der Umwelt, die immer einer kinemathographischen Poetik, einer je eigener selbstreflexiven Struktur der Sprache-Rede unterlegen ist. Zum Beispiel, Dziga Vertovs Konzeption des selbst-reflexiven Kino, wo der Zuschauer sich mit Prozess des Filmmachens identifizieren sollte. Falls es dabei möglich wäre, dass die durchschnittliche Wahrnehmung der Welt eliminiert und ganz mit der Vernehmung der Filmsprache ersetzt wird, wären dann die Bedeutungen durchaus durch Filmsprache bestimmt und es wäre — im Extremfall, oder wie es bei der ersten Filmvorführungen der Fall war — nicht möglich sein, Bilder des Films als Schein und nicht als Wirklichkeit zu erkennen.

Es gibt Filmphänomenologie, die sich gerade mit Filmwahrnehmung beschäftigt. Die Filmphänomenologie klammert den Bezug zur Herstellung bzw. auf Genesis des Films aus und beschreibt ausschließlich die Phänomene bei der Wahrnehmung eines Films. Hermeneutik würde den Film als einen offenen Kunstwerk mit eigener Rede (Gliederung der Verständlichkeit), der erst in auslegender Wahrnehmung entsteht, behaupten.

Phänomenologisch geht es bei der Filmdeutung um leibliche Sichtbarkeit und Intersubjektivität, und um noematische Abschatungen als Bedeutung des Sinnes: «Der Film macht Sinn, weil er uns die Welt nicht zeigt, ohne uns die “verkörperte Intentionalität unseres Zur-Welt-Seins” zu geben: die lebensweltlich-leibliche Situiertheit eines Bewusstseins, das im notwendigen Bezug zu “etwas” steht, vielmehr: sich bewegt».<sup>6</sup> Der Film leistet somit etwas, was dem Menschen ausschließlich bei der Betrachtung von Bewegungsbildern zugänglich ist. Er ermöglicht die sinnliche Wahrnehmung der subjektiven Wahrnehmung eines anderen, die ebenso intentional und leiblich erscheint. Die zwischenmenschliche Erfahrung von Intersubjektivität ereignet sich ausschließlich über sichtbares Verhalten und

---

<sup>6</sup> *Robnik D.* Körper-Erfahrung und Filmphänomenologie // *Moderne Film Theorie* / hrsg. von J. Felix. Mainz: Bender, 2002. S. 246–286.

Ausdruck des anderen Leibes, dem man daraufhin intentionales Verhalten und Bewusstsein unterstellt, dafür aber keinen unmittelbaren Zugang zum dessen Wahrnehmen, Denken und Fühlen hat.

Wenn man *Heidegger* phänomenologisch lesen würde, würde da um Erscheinung im Verhältnis zu Phänomen gehen: «Heidegger qualifies that the ways in which the object of perception appears depends on our access to it. Our only access in the Dürer case is through vision; in everyday life, our access to the knight would be much more extensive: We could also hear him, touch him, talk with the him, shift our perspective on him, and so forth. <...> A core connection between the noema and appearance consists in the concept that the only way to seek the reality of the object is through the ways the objects appears to perceivers». <sup>7</sup> Phänomen und Erscheinung können auf mehrfache Weise ähnlich und unterschiedlich sein, dass wichtigste ist, dass etwas zeigt sich selbst, bzw. zeigt sich selbst im Anderen, zum Beispiel, Dreieck meldet sich durch die dreieckige Form. Falls bei Husserl die Noema — das Sich-Zeigen des Verständlichen, mit einer Art konzeptueller Karte der Verweisungszusammenhänge verglichen werden kann, dass intensional, attributiv-gegenständlich das Verstehen und Referenz vorbestimmt, ist das Entgegengesetzte von «conceptually map noema» <sup>8</sup> die Interpretation oder in Heideggers Begriffen — Vorverstehen; bei Heidegger — die Interpretation seiner Vormeinungen dem gesunden Menschenverstand nach auf so einer Weise, dass Auslegung als zielgerichtete Handlung möglich ist.

Das Verständliche, aber nicht unbedingt Begriffliche, zeigt sich, meldet sich im Praktischen: man muss auf Tat und nicht auf Wort schauen, wobei Ziel und Machbarkeit entscheidend wichtig sind. Es meldet sich im alltäglichen Reden, das aber (in «Sein und Zeit») noch propositionalen Gerüst hat (§ 34). Später verdinglicht sich die noematische Erscheinung und verdichtet sich die Sprache des Hervorbringens, wo die Erscheinungen sich melden und zeigen können: zum Beispiel, im «Der Ursprung des Kunstwerks» ist *Logos* der Phänomenologie nicht mehr der Urteil, im Unterschied von Seite 32 in «Sein und Zeit»: «Im konkreten Vollzug hat das Reden (Sehenlassen) den Charakter des Sprechens, der stimmlichen Verlautbarung in Worten. Der *logos* ist <...> stimmliche Verlautbarung, in der je etwas gesichtet ist». <sup>9</sup>

Möglichkeit, die Heidegger für Filmverstehen als Gegenwärtigung bietet, grenze ich von Performativität der theatralischen Performance und Starrheit der Photographie ab. Heideggers hermeneutische Phänomenologie geht auf Bildung von Noema — der indexikal konnotativer Bezeichnung, in Interpretation der Interpretation, hier hiesse es — im Filmverstehen, ein, wo Gestaltung eines gezielt

<sup>7</sup> *Casebier A.* Film and Phenomenology: Towards a Realist Theory of Cinematic Representation. Cambridge Studies in Film. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 27, 29.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 26.

<sup>9</sup> *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1993 (17. (15.) Aufl.). S. 32–33.

montierten Filmes zwischen Leinwand und Zuschauer sich ereignet. Im hermeneutischen «Zwischen» entsteht der Kunstwerk bzw. seine Welt. Es geht nicht um leibliche, sondern um «sprachliche» Erscheinungen und Zeichenauslegung als Bildung der Räumlichkeit des Kunstwerks. Es wird wahrgenommen, weil die filmische Mittel als Welterschliessung funktionieren. In der Filmsprache wird der Schnitt offensichtlich als gezielte Mittel für Bildung einer Kunstsprache, die eine *als-ob* Wirklichkeit schaffen soll, verwendet. Für filmische Sprache heisst es: der Film besteht für Zuschauer als etwas sinnvoll besagendes Ganzes mit einheitlichem Sinn und nicht als Summe der Einzelbilder, die er dann zusätzlich als Informationsteile addieren muss, um den Film, vielleicht, erst nach dem Kinobesuch zu Hause oder beim Wein im Cafe, entstehen zu lassen. Man kann in Heideggers Begrifflichkeit sagen: der Film ist Zuschauers In-der-Welt-sein. Gerade aus seinem Weltbegriff und Begriff der Zuhandenheit her lässt sich Heidegger für Filmverstehen gebräuchlich machen. Falls die Montage als Kunstmittel benutzt wird spielt es dabei keine Rolle, ob der Kunstwerk von Filmkünstler selbst als eigene Sprache, Zeichensystem oder intellektuelle Montage aufgefasst wird. Montage hat im Film verschiedene Bedeutungen, sie macht aber immer die Rede der Filmsprache aus. Filmzeichen, als Index gedeutet, entspricht dem Heideggerschen Begriff des Zeichens aus «Sein und Zeit».

#### *BEISPIELE AUS FILMTHEORIEN*

Theoretischen Beilagen zu der Rolle von Montage in Film liefern viele Filmregisseure und -Theoretiker, die hauptsächlich zur Überwindung von Einstellung als Grundeinheit des Filmes und Behauptung des Films als Sprache verleiten. Das wogegen Hitchcock, Eisenstein und Vertov sich wenden ist der Aufbau des Filmes «Schräubchen für Schraubchen, Ziegelsteinchen für Ziegelsteinchen», wo die Einstellungen sich einanderklebend die Montage bilden. Ihr Vorschlag ist Bildung einer neuen (Film)sprache als Meta-Sprache für Filmwahrnehmung, in der der Film zu fassen wäre.

Montage mit japanischen Schriftzeichen vergleichend schreibt Eisenstein folgendes, dabei geht es ihm um «intellektuellen Film» — so einen Film, der einen höchstmöglichen Lakonismus der optischen Darstellung abstrakter Begriffe anstrebt: «Die Sache ist <...> (w)enn jedes Schriftzeichen für sich alleine genommen dem Gegenstand, dem Fakt, entspricht, dann erweist sich deren Verquickung als Pendant des *Begriffs*. Durch die Verbindung zweier “Darstellbarkeiten” wird die Aufzeichnung des Nicht-darstellbaren erreicht».<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Eisenstein S. M. Die Geburt des intellektuellen Films (1945) // Schriften 3 / hrsg. von H.-J. Schlegel. München: Carl Hanser Verlag, 1975. S. 175; dazu auch insbesondere “Dramaturgie der Filmform” (1929) und “Das Prinzip einer Filmkunst jenseits der Einstellung”(1929).



Für Erlangung des «reinen», «meta-sprachlichen» Films und derer direkten, manipulierenden Verbindung mit Zuschauers Wahrnehmung war für Hitchcock die Rolle von Montage und ihres Endprodukts genauso wichtig wie für Eisenstein, die Möglichkeit mit der Filmcamera die Wahrnehmung des Filmzuschauers zu verändern und vorbestimmen. «From his (Eisensteins) formalistic approach Hitchcock attained a refined awareness of how cinematic effects can exercise great influence over reaction of an audience <...> (C)onviction that a filmmaker's subtle use of camera can grip the impulses and even purposive attitudes of almost anyone who observes the finished product».<sup>11</sup> Für ihm hat «Montage» aber einen anderen Sinn. Für Hitchcock bedeutet «pure Cinema» eine Erzählung ohne dabei direkt auf Gegenstände mit denen die Handlung geschieht einzugehen. Es sind die Emotionen, und nicht bestimmte politisch und moral geprägte Handlungen wie für Eisenstein, die für Hitchcock bei Filmwahrnehmung erstmals wichtig sind: «Hitchcocks claims that this revelation of the character's feelings requires an approach on the part of the director that is radically different from the usual procedure. Instead of recording a continuous succession of events that would be shortened and reunited in the cutting room, the director must have a prior conception of the response he wishes to achieve and how it can be evoked».<sup>12</sup>

Dziga Vertov sagt sein Programm ähnlich an. Die Vertovsche Programm eines «Nichtspielfilms» bedeutet den Verzicht auf Reproduktivität und deklariert die absolute Bewegungsfreiheit der Kamera, ihrer Perspektive und der Montage. Vertov, genau so wie später Godard, will alles tun, um die Wirklichkeit so zu beschreiben wie sie ist. In Vertovs Filmmanifest *Wir* (1922) steht, dass er keine Vermittler zwischen Kamera und Material, keine Synthese von Künsten braucht; der absolute Film ist rythmische Bewegung der geometrisch genau organisierten Formen im genau organisierten Raum; Phrase mit dem Bild alternierend, erreicht Vertov die Illusion einer ausserhalb der Bildfläche erzählter Handlung. Zeitgenossische Verwendung dieses Kunstgriffes, wo eine Kunstsprache erzeugt wird, um den Sinn des Gezeigten durch neue konnotative Indexe zu verändern, trifft man öfters in Musikvideo an, wo die in Bilder erzählte Geschichte und ihre Bindungen von Lyrik völlig losgelöst sind und der Bildwechsel einfach rein formal dem Musikrhythmus und nicht der Sprachlogik unterstellt ist. Die entstandene «off-screen» Narration verändert den Sinn von Wörtern — Extension bestimmt die Intension, wenn man will.

Der Film ist «eine eigene Sprache die auf unmittelbare Wiedergabe von konkreten, sichtbaren und, folglich, wahrhaftigen Fakten basiert». Die Montage und Schnitt spielen die zentrale Rolle, weil damit zu den Wesen der Dinge einzudrin-

---

<sup>11</sup> *Singer I. Three Philosophical Filmmakers: Hitchcock, Welles, Renoir.* Cambridge, MA: MIT Press, 2004. P. 9.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 11.

gen ist: «In das “l’interieur de l’image” einzudringen, bedeutet für Godard durch Schnitt und Montage das Wesen der dargestellten Dingen zu erfassen und so ihre Wahrheit durch ein analytisches Verfahren auf die Leinwand zu bringen. Dies bedeutet ein mediales Bild und Kombination des Gesehenen nach poetischen Regeln des scheinbedeutungssprache Zaum». <sup>13</sup>

Zusammenfassend, Filmkünstler scheinen folgendes über Montage zu sagen:

Wenn der Film ein absichtlich mit kinematographischen Mitteln gemachtes Ganzes ist, ist der Film seinem Sinn nach keine Sammlung von Photographien die mit technischen Mitteln in Bewegung gesetzt sind. Mit technischen Mitteln werden aus Natur nicht verschieden gestaltete Informationsteile gefördert, wie Heidegger es verdächtigt hat, sondern Sinneinheiten. Montage schneidet erschlossene Zeitlichkeit räumlich zu dabei sich verschiedener technischen und poetischen Mitteln bedienend.

Der Film ist ein offener Kunstwerk, der je eigene «Gelenke» hat, die für Zuschauer als Auslegungsverweisungen funktionieren. Vorher wurde wie aus dem Mund der Theoretiker formaler Filmsprache gesagt: «Bildfeld sei nur ein einfaches “Zeichen”, das keinen realen Inhalt habe oder wenigstens keinen haben sollte, und dass sein Inhalt nur aus der Zusammenstellung beim Schnitt entstehe». In Heideggers Begriffen heisst es — der Schnitt lässt Films eigene Gerippe Räumlich als eine Welt erblicken. Dies ist aber nur auf dem Grund der Zuhandenheit der Mitteilung bzw. der «Sprachlichkeit» seiner Rede möglich: der Film muss etwas auch inhaltlich mitteilen, um noematisch, d.h. noemabildend, d.h., einheitlichen zeichenhaften Sinngerüst für den ganzen Film bildend, zu wirken.

Also es ist auch ganz legitim, um den ästhetischen Wert des Filmes zu bestimmen die Filmsprache und den Schnitt bedeutungstheoretisch zu prüfen — um die Struktur zu finden, die unsere Auslegung der gebrauchten filmsprachlichen Mitteln organisiert. Meine Vorerwartung war dabei die Aufgabe des Films darin zu erblicken, seine je eigene Rede für die Zuschauern zuhanden werden zu lassen. Der Schnitt ist der «technische Mittel» filmischer Rede — Artikulation der Verständlichkeit, der aber immer zu einer Filmsprache gehört, und wenn schon damit artikuliert wird, dann ein Film als Sinnganzes und je einem Seinsverständnis nach: zielgerichtetem Bewenden technischer und poetischer filmischen Mitteln. Der Schnitt funktioniert als Bindeglied nur dann, wenn Regisseur oder Zuschauer es als Verweisung wahrnimmt; es geht dabei Jenseits der Einstellung zur Mitteilung.

In zeitgenössischen filmbedeutungstheoretischen Bestimmungen der Filmsprache und Montage von Sprache aus geht Jenseits der Einstellung erstmals

---

<sup>13</sup> *Kukuy I.* Verschiedenes über dasselbe — Vertov und Godard // Apparatur und Rhapsodie. Zu den Filmen des Dziga Vertov / hrsg. von N. Drubek-Meyer und J. Murasov. Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2000. S. 93.

die Filmsemiologie von Christian Metz — er wendet sein Blick der Montage zu, spricht aber dem Film die Ähnlichkeit mit linguistisch bestimmter Sprache ab. Damit spielt er den Ball dem Heidegger zu und sagt gerade den Grund aus, warum man mit Heideggers Bedeutungslehre mitteilender Sprache mit propositional denkender Rede den Film angehen sollte, wenn es dabei um Bestimmung des Films als Filmkunst und Sinn «synthese» geht. «Das Kino enthält nichts, was der doppelten Artikulation der Sprache entspricht», weil der Film keine atomare Einheiten besitzt die den semantischen und phonetischen Einheiten der Sprache entsprechen. «Das charakteristische des Kinos ist ja bekanntlich die Tatsache, dass es die Welt in eine Rede transformiert».<sup>14</sup> Die Gliederung der filmischen Realität geschieht in Montage und nicht als eine nachfolgende Analyse der Gliederung des Films in «Realitätsblöcken» — Einstellungen.

Laut Peters — einem anderen Filmtheoretiker, der, da er dem Film die Sprache im üblichen Sinn abspricht, bedeutungstheoretisch den Ball in Heideggers Hände spielt, ist der filmische Sinn in seinem *Mitteilungs*charakter enthalten. Den schreibt er aber so einer Filmsprache zu die als Filmkunst gestaltet ist (mit Vergleich zu «Wortsprache» und «Dichtkunst») und wo die Kunstsprache sich noch zusätzlich «nichtsprachlicher» Mittel: «Rythmus, dramaturgischer Bau, Symbolik u.a.» bedient. Dabei meint Peters mit «Mitteilung» eine Zusammensetzung, die für sich schon eine Abstraktion ausdrückt: «“Konzept” — “eine vom Denken abgeleitete Abstraktion”», oder «“Perzept” — “eine von der Wahrnehmung abgeleitete Abstraktion”». Da weder das Bild, noch das Wort ein Duplikat des Abgebildeten ist, sondern eine Abstraktion — «ein Zeichen, in dem das Abgebildete verstanden wird», können «Wörter und Bilder Konzepte, beziehungsweise, Perzepte einer Sache geben» und «darin Gedanken, Gefühle oder Wünsche zum Ausdruck bringen, <...> darin Mitteilungen geben».<sup>15</sup>

*HERMENEUTISCHE FILMPHÄNOMENOLOGIE HEIDEGGERS:  
KUNSTWERK VON ERZEUGER HER*

Folglich, es liesse in Heideggers Begriffen dem Filmverstehen gerecht werden, wenn man die Filmsprache als so eine Kunstsprache begreifen würde, die angewandte Montage als formale Bewandnis hat, der die filmische Rede und Inhalt von Mitteilung unterstellt ist. Film ist das als Sprache vernommener und mit intellektueller Montage geschaffener «reiner Film», ihre kleinste Einheit ist konnotativer Index.

<sup>14</sup> Metz Ch. Probleme der Denotation in Spielfilm // Texte zur Theorie des Films / hrsg. von F.-J. Albersmeier. Stuttgart: Reclam, 1998 (1979). S. 328.

<sup>15</sup> Peters J.M. Die Struktur der Filmsprache // Texte zur Theorie des Films / hrsg. von F.-J. Albersmeier. Stuttgart: Reclam, 1998 (1979). S. 373.

Hermeneutisch-phänomenologisch vom Verstehen aus betrachtet ist Film eine Sprache des Ausdrucks, die nach bestimmten Regeln räumlicher Gestaltung so gebraucht wird, dass ein Umgehen und mitteilendes Dasein entsteht, ein Umgehen, wo es weltbildend um das Seinkönnen dieses Daseins geht. Sein kann filmisches Dasein als Artikulation der Welt dem menschlichen Verständnis und Intentionalität nach. Es gibt keine nichtsprachliche Mittel. Es geht dabei nicht um Synthesis dem Begriff nach, sondern um Weltbildung in Mitteilung — man kann mit technischen Mittel keine Kunstwerk erzeugen. Es ist ja klar, dass uns «beschrieben» wird, dass der Zug am Bahnhof ankommt, aber das ist längst nicht alles, was diese Filmsequenz uns mitteilt. Filmsprache wird zu Kunstsprache falls sie sein eigenes Gerüst vernehmen lässt und nicht weil wegen poetisch freiem Gebrauch der Fertigsprache. Wenn es bei Gestaltung des Kunstwerks um Begriffssynthese oder Assoziationenflug ginge ohne jede Rolle der intellektuellen oder methodischen Bindung ihrer zuzusprechen, wäre ihre Welt nichts weiter als die Summe der Einstellungen und Beschreibungen ohne innerliche konnotative Bildungen, und es wäre gar nicht möglich Emotionen und Gefühle mitzuteilen und Räumlichkeit des Werkes zu erschaffen.

In bedeutungstheoretischen Begriffen Heideggers heisst dann Filmverstehen ganz im Einklang mit Aussagen seitens Filmtheoretiker intellektueller Montage als der Kunstsprache:

der Kunstwerk bzw. der Film muss so einen symbolischen Zeichengerüst für Sinngebilde (filmische Gegenstände) darstellen, der für Indexikalität d.h. Verwendungsrelativität der Bedeutungen sorgen könnte;

Bedeutungen im Kunstwerk müssen stereotypisch genug sein, damit der Zuschauer seine Welt und sich selbst als Teilnehmer darin erblicken könnte. Zum Beispiel, Heideggers Bauernschuhe lassen sich in van Goghs Stiefeln erblicken.

### *ABSCHLUSS*

Der Film öffnet die Wirklichkeit so wie sie wahrgenommen wird. Der Film wendet solche technische und ästhetische Mitteln an, dass mit dem Film ein «Dasein» erschlossen wird. Dies heisst: der Artikulation wird Räumlichkeit verliehen. Eigentlich, stellt der Film die Wirklichkeit in seinen indexikalen Bindungen da. Dies bedeutet aber Zuhandenheit der (Film)Sprache, die mit Rede experimentieren lässt und gleichzeitig die gemeinsame Referenzwelt nicht zu verlieren. Seitens Heidegger aus «Sein und Zeit» gibt es zwei Antworten, wie die Filmrede in intellektueller Montage gleich selbstreflexiv und sprachlich zuhänden sein könnte:

1) Filmsprache ist eine von vielen verschiedenen Arten des strukturgleichen rationalen «Werkzeug» gebrauchts, wo bestimmte Praktiken, Dinge und Ereignisse mit Hilfe von bestimmten (bzw. filmischen) Mitteln so dargestellt wer-

den, dass sie als Weisungszeichen einer zusammenhängenden Ausgelegtheit in ihren Sinnzusammenhängen vernehmbar werden ohne dabei die Filmsprache zu hypostasieren. Ich würde die eine Volksthese (für Zeichentheorie eines Sprachgebrauchs) nennen.

Der ideelle Zuschauer ist die stereotypische Bedeutungen «tragende» Masse, es heisst dann: ich kann den Film sinngemäss vernehmen, weil ich meinen Alltag mehr oder weniger erfolgreich artikuliere;

*oder:*

2) man kann die Filmsprache so gut beherrschen bzw. den Sprachgebrauch eines bestimmten Filmregisseurs so gut kennen, dass die Bedeutungen ihrer Zeichen als in Gelenken einbegriffener Vorgriff ihrer Artikulationsmöglichkeiten im Sinne des entsprechenden Seinsverständnis schon vorher bewusst sind und den Sinn des Ganzen artikuliert erschliessen lassen. Dies betitelt ich als die Expertenthese (des semantischen Eksternalismus bei gesellschaftlichen Arbeitsteilung), wo Kenntnis der Filmsprache als im Verstehen beinhaltetes Seinsverständnis gilt. Im Extremfall — wo die Sprache absichtlich als Sprache vernommen würde, wäre dann jede Wahrnehmung von etwas gleich eine Beschreibung. Dabei wäre der Experte, der Filmkritiker, der ideelle Zuschauer.

*Zusammenfassend:*

Mit Heidegger würde Filmphänomenologie das Filmverstehen soweit verfolgen können, inwiefern es noematisch ist. In Filmkunst sorgt Montage für Bildung des einheitlichen Sinngerüsts. Montage wird in Filmtheorien verschieden begriffen, bei den Filmkünstlern aber grossteils als Mittel, die die Filmsprache zur Kunstsprache macht. Das heisst, zur so eine Sprache die nicht abstrakten linguistisch-formalen Regeln nach ihr Verstehen — und, folglich, auch Verstehen des Kunstwerks — bestimmt, sondern sich in Kunstwerk zeigend dieses Kunstwerk erst zwischen Leinwand und Vernehmer gestaltet. Das Kunstwerk baut sich als Verweisungsganzes konnotativer Indexe auf, der Film versucht es dem Zuschauer *ausdrücklich* vorwegzunehmen.

Der Autorenfilm ist als neuerfundene oder noch sich ergebene Kunstsprache auf so eine Weise aufgebaut, um das Verstehen zu bestimmen und zu verändern. Der Film hat eine noematische Sprache des Hervorbringens, wo sein eigenes Ziel mit Kunstgriffen mitgeteilt wird.

AUTHOR

GEDINA LINDA — M.Phil, graduated from the University of Latvia, Ph.D Student, Cesis, Latvia.

ГЕДИНА Линда — магистр философии Латвийского Университета, аспирантка (Ph.D Student), Цесис, Латвия.

E-MAIL: lindadasein@yahoo.com

## ДЖУЛЬЕТА ОТТАВИАНО

### Г. ШПЕТ: ПУТЬ ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ К ГЕРМЕНЕВТИКЕ

#### G. SHPET: A WAY FROM PHENOMENOLOGY TO HERMENEUTICS

This article examines the analysis of themes relevant to Husserl's phenomenology, which are pre-sent in *Appearance and Sense* by Gustav Shpet: the relation between sense and comprehension and between noesis and noema. Shpet emphasizes the hermeneutical theme regarding «comprehension» as a resolutive dimension to solve aspects not clarified by Husserl. The Shpet's critical enquiry, in the course of his subsequent observation, gets to an hermeneutical logic. Shpet identifies the centrality of language as a form of thinking, through the recovery of the Humboldt's meaning of the «inner form».

*Keywords:* Gustav Shpet, Sense and Comprehension, noema, noesis, hermeneutical logic, the inner form, philosophy of culture.

В статье рассматриваются некоторые важные темы феноменологии Гуссерля, к которым Густав Шпет обращается в «Явлении и смысле», а именно: связь смысла и понимания, ноэзы и ноэмы. Шпет делает акцент на герменевтической составляющей «понимания», что предстает у него как «новое измерение» тех аспектов, которые оказались недостаточно прояснены Гуссерлем. Дальнейшее развитие этих тем приводит Шпета к «герменевтической логике». Опираясь на гумбольдтовское понятие «внутренней формы», Шпет делает центром своих исканий язык как процесс оформления мысли.

*Ключевые слова:* Густав Шпет, понимание и смысл, ноэма, ноэзис, герменевтическая логика, внутренняя форма слова, философия культуры.

### ПОНИМАНИЕ И СМЫСЛ

Понимание и смысл являются сквозными темами, объединяющими все научное творчество Шпета, они рассматриваются им применительно к философии, логике, эстетике и лингвистике. И поскольку изложение своих мыслей Шпет всегда сопровождает обширным историческим экскурсом, его работы синтезируют также наследие европейской традиции во всех указанных областях. Для западных исследователей представляет большой интерес установление отправных точек шпетовской мысли, поскольку они позволят, с одной стороны, увидеть идейную преемственность взглядов русского философа по отношению к европейскому наследию, а с другой — выявить их своеобразие в предельно широком контексте, от античности до современных ему мыслителей.

© Д. Оттавиано, 2013

Начнем наш анализ с первого произведения Шпета «Явление и смысл». Проблема понимания является одной из гуссерлевских тем, к рассмотрению которой Шпет обращается в двух последних главах своей работы. Однако прежде чем приступить к самому тексту, представляется уместным тезисно привести положения из работы А. Э. Савина, в которых он выявляет различия позиций Гуссерля и Шпета:

1. Шпет понимает *ἐποχή* как путь к эйдетическому усмотрению; отрицание рядоположенности эйдетической и трансцендентальной редукции;
2. Шпет сосредотачивает свое внимание на нозматическом в противоположность анализу нозитического;
3. Шпет не признает трансцендентального «Я» в сфере феноменологического анализа и рассматривает «Я» как объект эйдетической интуиции.

«Явление и смысл» представляет собой работу, в которой дается интерпретация и критика взглядов Гуссерля, предваряющая более откровенную критику идей немецкого мыслителя в работе «Сознание и его собственник».

Антипсихологизм, возвращение к самим вещам, эпохе, идея создания строгой основной науки позволяют отнести Шпета к феноменологическому направлению. Вместе с тем особое восприятие феноменологии и внимание к таким темам исследования, как разъяснение аспектов, относящихся к до-теоретической сфере, внимание к структуре нозмы, стремление понять мир как нозму и одновременно интерес к построению онтологии реального, — все это сближает Шпета с Мюнхенской школой и Геттингенским кружком.<sup>1</sup>

Отличительная черта шпетовского восприятия феноменологии, как по мнению Савина, так и по мнению Хаардта<sup>2</sup>, состоит в том, что он основывается на «Логических исследованиях», в то время как феноменологический идеализм «Идей» вызывает у него критическое отношение.

Итак, «ноэма как смысл» — содержание последних двух глав «Явления и смысла». В предпоследней главе, *Явление и действительность*, Шпет замечает, что именно интенциональность является главной темой феноменологии и подтверждает свою мысль цитатой из «Идей I»: сущность феноменологии заключается в возможности «чистого» рассмотрения феномена и, поскольку она является учением об эйдетическом, то рассматривает не реальное явление, но явление трансцендентально редуцированное.<sup>3</sup>

Раскрыть структуру отношения нозмы и нозы представляется Шпету существенно важным, чтобы прояснить отношение с реальностью, с опы-

1 Савин А. Э. Интерпретация и критика Г. Г. Шпетом философии Эд. Гуссерля // Шпет Г. Г. *Comprehensio*. Вторые Шпетовские чтения. Томск: Водолей, 1997. С. 26–27.

2 Haardt A. *Gustav Shpet's Appearance and Sense and Phenomenology in Russia* // Shpet G. *Appearance and Sense*: Kluwer Academic Publishers, *Phenomenologica*, 1991. P. XXIV–XXV.

3 Шпет Г. Г. *Явление и смысл*. М.: Гермес, 1914. С. 159.

том. Шпет цитирует 98 параграф «Идей I», в котором Гуссерль говорит о способе бытия ноэмы, о формах ноэзы и ноэм: «Можно набрасывать *всеобщее и чистое учение о формах ноэм*, учение, которому *коррелятивно* противостояло бы всеобщее и не менее чистое *учение о формах конкретных ноэтических переживаний* с их *гилетическими и специфически ноэтическими компонентами*. Естественно, то и другое учение *никоим образом* не стали бы соотноситься друг с другом как *зеркальные отражения*, переходя друг в друга путем простой перемены индекса, скажем так, что мы любой ноэме N субституировали “сознание-чего” — сознание N».<sup>4</sup>

Гуссерль продолжает, утверждая, с одной стороны, наличие параллелизма ноэзы и ноэмы, а с другой — особый характер этого параллелизма: ноэматический план представляет собой «поле единств, ноэтическое — поле “конституирующих” многообразий. Сознание же, “функционально” единыящее многообразию и одновременно с тем конституирующее единство, на деле *никогда* не являет тождества там, где в ноэматическом корреляте дано тождество “предмета”».<sup>5</sup> Необходимо видеть различие «между конкретными ноэтическими переживаниями, переживаниями вкупе с их гилетическими моментами и чистыми ноэзами как простыми комплексами ноэтических моментов. А далее мы должны точно так же соблюдать различие между полной ноэмой и, например, в случае восприятия, “являющимся предметом как таковым”».<sup>6</sup>

Гуссерль прекрасно понимает необходимость всеобъемлющего анализа параллелизма ноэмы и ноэзиса, представляющее собой сложное и многообразное явление, которое не ограничивается только сферой восприятия. С этой целью он рассматривает «полную ноэму» и «полную ноэзу», реактуализацию, эйдетические законы, определяющие ступенчатый характер переживаний, характеристики «веры», модификацию «нейтральности».

Шпет в главе *Явление и действительность* синтезирует, сопровождая краткими пояснениями и подтверждая цитатами, проблематику «Идей I», касающуюся ноэзо-ноэматических структур. При этом он делает акцент на специфике феноменологического подхода: «Феноменология использует совершенно особым образом те связи, которые устанавливаются между нею самой в решении проблемы “конституции” (“конститутивные феноменологии”) и соответственно между онтологиями, как формальными, так в особенности и материальными. Феноменология здесь не “подчиняется” онтологиям и не получает из них “обоснования”, она только пользуется он-

4 Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009. С. 316–317.

5 Там же. С. 317–318.

6 Там же. С. 318.



тологическими положениями и понятиями, как “руководящей нитью” для собственной цели, — как говорит Гуссерль, — онтологическое понятие или положение служит “индексом” для конститутивных связей сущности». <sup>7</sup>

Несколькими строками ниже Шпет приводит последний абзац «Идей I»: «Всестороннее, обращенное одинаково, как на ноэтические, так и на ноэматические слои сознания, решение конститутивных проблем явно было бы эквивалентно полной феноменологии разума во всех его формальных и материальных, а вместе с тем в его аномальных (негативно-разумных), равно как и его нормальных (позитивно-разумных) формациях. Но далее напрашивается, что такая полная феноменология разума совпала бы с феноменологией вообще, что систематическое выполнение всех описаний в сфере сознания, какие требуются общим титулом предметной конституции, должны были бы обнимать в себе все описания в сфере сознания вообще». <sup>8</sup>

Тот факт, что каждое переживание характеризуется интенциональностью, уже подчеркивалось Гуссерлем в V и VI разделах «Логических исследований». *Ноэза* — это «интенциональное морфе», направленность на предмет (восприятие, воспоминание, воображение), *ноэма* — это предмет, рассматриваемый сознанием в различных способах его бытия (воспринимаемый, воображаемый, данный в воспоминании), это объективный элемент опыта, который не является самим предметом.

Между данностью как ощущением и данностью как ноэмой, как указывает В. Коста, существует фундаментальная феноменологическая разница, поскольку ноэма и ноэза имеют разный статус, несомненность ноэмы не зависит от существования или несуществования воспринимаемого, и восприятие может осуществляться в отсутствие реального предмета. <sup>9</sup>

Анализ взаимоотношения ноэмы и ноэзы, по Шпету, должен разъяснить источник и способ перехода «от выражения к смыслу» и того, как «хромое» логическое выражение овладевает «слепым» значением. <sup>10</sup>

Ряд вопросов возникает по поводу интенционально-эйдетических связей предмета и сознания, о том, каким образом предмет обнаруживает свою разумность, о том, как предписываются эти правила, если нет «понимания действительности».

Шпет пишет: «Категория предмета в своей адекватной данности предписывает общее правило для всякого особого предмета, становящегося в многообразии конкретных переживаний, но как “явление” может предписывать “правила” для положения, если мы не знаем, подчиняется ли и как

<sup>7</sup> Шпет Г. Г. Явление и смысл. С. 166.

<sup>8</sup> Там же. С. 167–168.

<sup>9</sup> Costa V. Husserl. Carocci, 2009. P. 44–48.

<sup>10</sup> Шпет Г. Г. Явление и смысл. С. 168–169.

оно само разумному правилу? А что дают нам эти “правила” без *уразумения* действительности?

Они дают, конечно, очень много: они составляют основание не только *методологии*, как формального учения, но и “натурфилософии”, “философии духа”, “философии истории” и т. д., однако и здесь нельзя усмотреть, как же простая *возможность* может стать *действительностью*?»<sup>11</sup>

Шпет таким образом отсылает непосредственно к § 142 «Идей», в котором Гуссерль утверждает: «Любая предметная категория (и, соответственно, любой регион и любая категория в нашем суженном, отчетливом смысле) — это всеобщая сущность, какую и саму можно в принципе доводить до адекватной данности. В своей же адекватной данности категория предписывает *усмотримое генеральное правило* — предписывает любому особенному, осознаваемому в многообразиях конкретных переживаний предмету (переживания здесь, естественно, берутся не как индивидуальные единичности, но как сущности, как конкретности низшего вида). Предметная категория предписывает правило для того способа, каким подчиненный ей предмет можно было бы, по смыслу и способу данности, приводить к полной определенности, к адекватной первозаданной данности, какими отъединенными или же непрерывно протекающими взаимосвязями сознания, каким конкретным наделением сущностью этих взаимосвязей».<sup>12</sup>

Шпет констатирует, что представление о предмете в его адекватной данности отсылает к идее Канта (ср. «Идеи I», § 143), когда у Гуссерля речь заходит об адекватной данности явления, о полной предначертанной данности, о системе, определенной по своему сущностному типу, в пределах которой происходит бесконечный процесс непрерывного явления и которая является «континуумом явлений». Шпет, всегда критически относившийся к кантианству, подчеркивает, что для Гуссерля идея «адекватной данности» не может быть только регулятивной, как для Канта, и что само понятие максимума вызывает ряд вопросов:

«Но ведь весь вопрос в том и состоит, *как мы усматриваем* этот “максимум”, как мы усматриваем, что мы его еще *не* выполнили, как мы усматриваем, что проблема *есть*? Должны ли мы довольствоваться утверждением Канта, что идеи “даны природой самого разума”? Или перед нами по-прежнему остается вопрос: *как есть* сам разум? Гуссерль сам говорит: “Идея по существу мотивированной бесконечности не есть сама бесконечность; усмотрение того, что эта бесконечность принципиально не может быть дана, не исключает, а скорее требует усматриваемой данности (*идеи* этой бесконеч-

<sup>11</sup> Там же. С. 171.

<sup>12</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 443.

ности)». Ну, так вопрос ведь именно в том, *как* мы усматриваем эту идею, *как* она есть?»<sup>13</sup>

Гуссерль различает «заключенное явление» (термин Шпета) и априорный «континуум явлений», что подразумевает существование различных видов данности. Второй вид данности не может рассматриваться как первичная данность. Напротив, признание адекватности только за этим видом данности составляет принципиальное отрицание первичной адекватной данности. «Заключенное явление», распростертое в «бесконечный ряд», тем самым перестает быть таковым. Далее Шпет утверждает, что имманентное восприятие тоже может быть адекватным и что может существовать возможность адекватной данности явления, которая дает предмет не только в его смысле, но также и в его потенциальном состоянии, «*готовности быть*».<sup>14</sup>

Все нити смысла связываются, по утверждению Шпета, в этом центральном узле: может быть понят не только смысл явления, но также тот X, носитель смысла, который мы в состоянии постичь и который делает индивидуальное индивидуальным и конкретное конкретным, притом в их полной разумной мотивированности.

Затем Шпет обращается к вопросу о «региональных онтологиях», которые приобретают ведущую роль для решения «конститутивных проблем». Если феноменология совпадает с феноменологией разума, отсюда следует, что главными ее проблемами становятся «разум», «уразумение», «действительность».<sup>15</sup> Шпет подчеркивает, что сущность феноменологии составляет интенциональность, которая, по утверждению Гуссерля, является ее отправным пунктом.<sup>16</sup>

В заключительной главе книги, озаглавленной *Смысл и уразумение*, Шпет опять-таки точно соблюдает порядок изложения Гуссерля в «Идеях I». В этой главе Шпет намеревается предложить «ответы» на вопросы, которые не удалось решить Гуссерлю. Так, недостаточно проясненными ему представляются отношения между нозмой и ощущениями, а также то, каким образом происходит легитимация придания и усмотрения смысла. В более детальном объяснении нуждается различие между интуицией интеллектуальной и эмпирической. Он подчеркивает важность феноменологической редукции, которая не уничтожает данного в опытной интуиции, но видит его

13 Шпет Г. Г. Явление и смысл. С. 172–173. Шпет цитирует последний абзац § 143 «Идей I».

14 Там же. С. 174.

15 Там же. С. 175.

16 Ср.: «Проблемная рубрика, объемлющая всю феноменологию в целом, называется интенциональностью. Эта рубрика выражает основополагающее свойство сознания, — все феноменологические проблемы, даже и гилетические, включаются в нее. Тем самым феноменология начинается с проблем интенциональности...» (Гуссерль Э. Указ. соч. С. 452.)

другим зрением; сама же сущность усматриваемого остается неизменной при переходе от одной установки к другой.<sup>17</sup>

Затем он переходит к теме о смысле как об «абстрактной форме» и задается вопросом, каким образом «форма» может являться «смыслом», «содержанием» предмета или нозмы? При «теоретическом» ответе на этот вопрос необходимо вернуться к учению Аристотеля, чтобы затем проделать путь до Лейбница. Шпет, пользуясь примером Аристотеля, говорит о секире, чей «внутренний смысл» заключается в «рубить», и утверждает, что в понятии секиры присутствует не только слой чистых определений «как», но также и «внутренний смысл», заключающийся в том, что секира «рубит». «Рубить» — это «душа», или «энтелехия», секиры.

Сущность нозмы понимается Шпетом как «энтелехия», которая закрепляет предмет в его конкретности и, в свою очередь, представляет ядро нозмы.

Лишь на заключительных страницах последней главы «Явления и смысла» после самого настоящего «критического комментария» к «Идеям», Шпет предлагает свое решение гуссерлевских «дилемм». Отдельные замечания о необходимости «герменевтического подхода» к феноменологии, можно обнаружить уже во введении и в первой главе, посвященной интуиции. Подобные утверждения имеются также в заключительной части, которая даже по стилю изложения отличается от остального текста: это проникнутая пафосом почти художественная проза. Цитаты, которыми Шпет заканчивает главу, затрагивают темы, которыми он будет заниматься в последующих работах, посвященных вопросам герменевтики, эстетики и философии культуры; в *Заключении* философ вновь подчеркивает примат философии в объяснении мира по отношению к сциентизму. Роли понимания Шпет посвящает следующий фрагмент, показательный для его философской позиции: «К сущности самого сознания принадлежит не только усматривать, но и *понимать, уразумевать* усмотренное. И это “уразумение” не есть только умозаключение, как не есть оно только и репрезентативная функция вообще, но и презентативная. Она, действительно, окрыляет предметы, одушевляет их, и мы, действительно, можем говорить об особой группе предметов, к сущности которых относится *быть уразумеваемыми*. Феноменологический анализ охватывает собою всякое психологическое разделение и держит под собою это чудесное единение индивидов, как один из “актов”, наряду со множеством других, для него нет “одиночных тюрем” <...>. *Абсолютное социальное одиночество, “одиночная камера”, есть удел не индивида как такового, а только сумасшедшего*; утратить способность интеллигибельной интуиции, уразумения, даже при полном совер-

---

<sup>17</sup> Там же. С. 187–188.

шенстве интуиции опытной и идеальной, — значит сойти с ума, — единственный путь выхода из социального единения».<sup>18</sup>

### ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА

Определение «герменевтическая логика» встречается у Шпета, как указывает Ф. Роди, в книге «Герменевтика и ее проблемы», а именно, в главе, посвященной Шлейермахеру. В этой работе, носящей историко-философский характер, Шпет не только прослеживает историю герменевтики от античности до современной ему эпохи, но и стремится осуществить синтез логико-семиотического и герменевтического подходов — последний из которых объединяет филологическую и теологическую традицию, — чтобы пересмотреть задачи логики, которые решались бы в «герменевтическом» аспекте. «Шпет стремился к “радикальному пересмотру задач логики”, который стал бы результатом “решения герменевтических проблем”: но о каких же проблемах шла речь? Вкратце их можно сформулировать так: с одной стороны, вопрос о *предмете* понимания и интерпретации, а с другой, — вопрос об особом характере *акта* понимания. В терминах семиотики это вопрос об особом характере словесного *знака*, передаваемого из поколения в поколение, и проблема адекватности его понимания».<sup>19</sup>

О преемственности «Герменевтики и ее проблем», как и всех последующих научных трудов Шпета, по отношению к «Явлению и смыслу» свидетельствует сосредоточенность автора на проблемах акта понимания и на онтологии предмета понимания. Анализируя отношения философии и герменевтики, Шпет замечает, что Шлейермахеру не удалось увидеть реальное различие между пониманием (актом) и интерпретацией: «Истолкование начинается как раз с того момента, где кончается понимание, где непосредственного понимания <...> недостаточно, <...> источником интерпретации, другими словами, является именно не-понимание. <...> Вся разницу <...> он видит не в том, что, с одной стороны, встречаются с чем-то “чужим”, а с другой — с чем-то “своим”, как и не в разнице между речью письменной и устной, а исключительно только в том, что *одно хотят понять точно*, а другое — нет. Выходит, как будто вся разница между пониманием и интерпретацией — в степени точности».<sup>20</sup>

Шпет считает, что герменевтика связана с мыслью, речь — это акт внешний по отношению к мышлению, отсюда следует, что «герменевтика долж-

18 Там же. С. 207–208.

19 *Rodi F.* Conoscenza del conosciuto. Milano, 1996. P. 148–149. См. русский перевод И. Чубарова: *Роди Ф.* Герменевтическая логика в феноменологической перспективе: Густав Шпет // Логос. 1996. № 7. С. 41–46.

20 *Шпет Г.* Мысль и слово. М.: РОССПЭН, 2005. С. 318–319.

на быть философской».<sup>21</sup> Шпет указывает на взаимосвязь, существующую между герменевтикой и риторикой: «Они параллельны в той же степени, в какой параллельны язык и понимание, каждый акт понимания — это обращенный акт речи».<sup>22</sup> В самом акте понимания он подчеркивает двусторонность, так как для его осуществления требуется присутствие говорящего, который создает текст, и слушающего, который его воспринимает. Акт понимания требует взаимодействия двух компонентов, причем Шпет подчеркивает, что непосредственное понимание не только предшествует какой бы то ни было логической или грамматической формулировке понимающего, но также и то, что сам говорящий облакает свое высказывание в логические и грамматические формы, поскольку он уже «понимает, что намеревается сказать».<sup>23</sup>

Представляется очевидным, что Шпет различает акт «схватывания» смысла и акт, во время которого смысл облачается в слова. Как замечает Роди, цитируя Дильтея, понимание есть не только «процесс, противоположный переживанию», оно представляет собой акт придания смысла, который происходит как в говорящем, так и в слушающем, и при котором обе стороны нуждаются в языковом выражении.<sup>24</sup>

Если в основе герменевтики лежит понимание, логика, по Шпету, играет менее важную роль, и об этом он пишет в заключительной главе «Явления и смысла». Логика занимается формальной стороной уже сформулированного смысла, в то время как герменевтике логика не нужна. Логика должна стать «специально герменевтической логикой», «логикой интерпретации». Однако дальше этого программного заявления Шпет не идет.

Размышления о языке, начатые в «Явлении и смысле» и продолженные в «Герменевтике и ее проблемах», находят свое завершающее выражение в книге «Внутренняя форма слова». А. Митюшин в статье «Сфера языка в логической концепции Шпета» отмечает, что Шпет разрабатывает собственную теорию понятия, определяя свой философский метод как «диалектику, интерпретирующую научные понятия». Слово для Шпета представляет собой «*principium cognoscendi*»: он называет слово «источником познания» в буквальном смысле, подразумевая под этим то первоначало, от которого отправляется наше высказывание. Общий «логический слой» предметных значений раскрывается в мышлении через внутреннюю форму языковых значений.<sup>25</sup>

21 Там же. С. 321.

22 Там же. С. 322.

23 *Rodi F.* Op. cit. P. 152.

24 Там же.

25 *Mitjušin A.* La sfera del linguaggio nella concezione logica di Špet // *Slavia*. 1994. № 4. P. 23.

Рассматривая тему логической формы языка, Шпет говорит об ограничительном характере традиционной логики, которая превратилась в «логику вещей», классифицирующую характеристики предметов.<sup>26</sup>

Значение приходит к нам, утверждает Шпет, в форме понятия, и доходит до нас не только значения, но и их понимание. Понятие никогда не отрывается от понимания. Шпет стремится показать односторонность логиков, для которых проблема смысла отходит на второй план, вместе с тем, сосредоточенность логики на смысловом аспекте может представлять опасность для самостоятельности формальной логики как науки. «Логические формы должны быть вскрыты, как в их относительной автономности, так и в их взаимоотношениях с предметной мыслью. Формалистическая логика, основывающаяся на чистых отношениях объема, при всем своем “формализме”, есть все же незаконное дитя онтологической логики. Логика идет новым курсом, где в нее проникает сознание роли самих “значений” в образовании форм мысли, где логика, иными словами, становится *семантической*», — пишет он во фрагменте «Язык и смысл».<sup>27</sup> Динамизм логических форм, представляет собой динамизм самого мышления. Первостепенная важность понимания, на котором основывается интерпретация, превращает герменевтику в науку первостепенной важности по сравнению с логикой, и сама логика должна развиваться в «герменевтическую».

#### *ТЕМЫ ГУМБОЛЬДТА В РАБОТЕ «ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА СЛОВА»*

Подзаголовок книги свидетельствует о том, что Шпет, размышляя о вопросах языка, подчеркивает преемственность своих идей по отношению к Гумбольдту: для Шпета работы Гумбольдта являются основой современной ему лингвистики и философии языка. Традиции Гумбольдта важны не только для науки о языке, они тесно связаны с судьбами философских исканий в целом. Во вступлении Шпет указывает, что предметом его рефлексии являются темы основного труда Гумбольдта «Введение к исследованию яванских языков», некоторые идеи которого вошли в русский научный оборот благодаря Потебне.

Для лингвистических идей Гумбольдта характерно то, что язык становится центром философского исследования. Из простого средства общения он превращается в наиболее важный инструмент связи между человеком и миром. Шпет следует за Гумбольдтом в признании того, что язык есть «орган внутреннего бытия»<sup>28</sup> и играет главную роль в эволюции духа народа. Он

<sup>26</sup> Шпет Г. Г. Язык и смысл. С. 33.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 11

также подхватывает утверждение, что язык есть непрерывное становление, он не является конечным «продуктом», но «вечно повторяющейся работой духа».<sup>29</sup> Пользуясь терминами Гумбольдта, Шпет подчеркивает, что язык по своей сущности преходящ: он не произведение, но деятельность, посредством которой в звуках выражается мысль. Реализация языка происходит в речи, а не в разрозненных словах или правилах. Язык, следовательно, это образующий орган мысли, интеллектуальная, духовная деятельность, протекающая во внутреннем мире и, благодаря звучащему слову, получающая внешнее выражение и воспринимаемая чувствами. Шпет основывается на этих положениях Гумбольдта, определяя внутреннюю форму языка как духовное единство, объединяющее отдельные материальные элементы.

В первых главах «Внутренней формы слова» мы вновь встречаем тему, заключающую «Явление и смысл»: понимание и взаимное понимание. Она, в свою очередь, входит в круг гумбольдтовских тем. «Язык возникает из первичной потребности в свободной человеческой общительности», — пишет Шпет и приводит слова Гумбольдта, определяя человека как «поющее животное», «связывающее со звуками мысль».<sup>30</sup> Язык в целом одновременно является процессом порождения мысли и развитием человеческих способностей под влиянием среды, однако было бы неверно определять его как развитие инстинктов, ограниченных физиологией, так как язык рождается во внутреннем мире человека, из внутренних его сил. Шпет указывает, что у языка существуют два конститутивных принципа: внутреннее чувство языка и звук. Сущность языка нельзя сводить к внешней структуре, грамматической конструкции, истинные его характеристики обнаруживаются в общем ходе развития самих языков, — язык можно уподобить кристаллу, формирующемуся постепенно, но закономерно.

Шпет считает, что, рассматривая идеи Гумбольдта в области философии языка, истории философии и эстетики, нельзя не упомянуть о его связях с Гердером и Кантом. Проблемы языка, трактуемые Гердером «по вдохновению и чутью», ставятся Гумбольдтом на научную и философскую основу. От Гердера наследуется им круг проблем, таких как происхождение и генеалогия языка, классификация языков и, наконец, роль языка в развитии духа. Что касается понятийного аппарата, здесь Гумбольдт обращается к философским и психологическим терминам Канта, но использует их только как эвристический инструмент. Кантианство воспринимается им через призму поэзии и эстетики немецких романтиков, Гете и Шеллинга.

---

<sup>29</sup> Там же. С. 13.

<sup>30</sup> Там же. С. 17. Ср.: Гумбольдт В. «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества».



Тот факт, что Гумбольдт не выработал собственных понятий, не позволило понять важность его вклада в науку, между тем, мысль его достигла таких высот, что его можно было бы поставить рядом с Гегелем. «Порою прямо кажется, что философия языка Гумбольдта призвана завершить собою систему философии Гегеля, <...> сделаться центральной проблемой философии духа, реализующего в языке все другие конкретные проблемы философии».<sup>31</sup> Благодаря Гумбольдту язык может быть определен как «духовная деятельность», «внутренняя деятельность Духа». Но Гумбольдт идет дальше Гегеля, говоря, что «язык есть такая форма воплощения духа и идеи, без существования которой для нас не было бы ни духа, ни идеи».<sup>32</sup>

Определив язык с точки зрения формы, он переходит к анализу понятия фонетической формы, и именно в этом контексте появляется термин «внутренняя форма». Взяв за основу понятие звуковой формы, он устанавливает конститутивный и руководящий принцип различия языков и пользуется им, чтобы выделить типы языков и создать их классификацию. Однако, звуковое разнообразие, как замечает сам Гумбольдт, представляет собой прежде всего «содержание»: каким образом оно способно образовать формальное единство и стать конститутивным принципом? По аналогии с кантовскими формами пространства и времени Гумбольдт создает понятие «чистого артикуляционного чувства», а затем и отдельного артикуляционного звука. Артикуляционное чувство, замечает Шпет, не является простой способностью артикуляции, присущей человеку физиологически, но принципиальным свойством языка в качестве орудия мысли. Гумбольдтовская идея артикуляционного чувства уже содержит в себе критику теории языка как животного крика, а также любой психологической теории, основанной на ассоциациях и аналогиях.

Вводя понятие «внутренней формы», Гумбольдт подчеркивает, что в языке все представляет собой синтез, в данном случае, речь идет об объединении не двух абстрактных явлений, но двух элементов конкретной структуры, двух членов отношения: мысли и чистого звука.

Шпет, переходя к анализу понятия внутренней формы, бегло останавливается на истории данного термина и его интерпретации и вкратце характеризует два основных направления в его понимании: традицию Штейнталя-Марти и традицию, идущую от Гете.

Понимание внутренней формы у Гете с терминологической точки зрения представляется Шпету «наивным», оно являет собой род метафоры, служащей для обозначения энтелехии, «жизненной силы» произведения, понимаемого как «организм».

---

<sup>31</sup> Там же. С. 33.

<sup>32</sup> Там же.

Разница между употреблением этого термина у Гете и у Гумбольдта состоит в том, что последний применяет его к языку, что ведет к конкретизации понятия: от «метафорической расплывчатости и иррациональности» Гумбольдт идет в направлении «строгости и рациональности».<sup>33</sup> Впервые мы встречаем сам термин в эстетике Плотина, Фичино переводит его как «*intrinseca forma*», затем мы находим его у Дж. Бруно («*Della causa, Principio et uno*»), который, в свою очередь, испытывает влияние Плотина. Связующим звеном между платиновской традицией эстетики Возрождения и немецким идеализмом, пишет Шпет, является английский платонизм, в частности, Шефтсбери, который также разрабатывает понятие внутренней формы.

У Гумбольдта этот термин появляется впервые, когда, анализируя «Германа и Доротею», он говорит о поэзии как искусстве слова, а затем развивает мысль, что язык — человеческий орган, а искусство — зеркало окружающего его мира. В поэтическом языке воображение и разум, индивидуальное и общее, внешняя и внутренняя форма не противоречат друг другу и не взаимоуничтожаются: их можно разделить только в абстракции, они нуждаются не в конечном синтезе, но в изначальном признании единства структуры. Остается открытым вопрос, можно ли говорить о внутренней форме языка по аналогии с искусством: либо язык как таковой является искусством, либо он некое явление, включающее в себя поэзию как отдельный элемент. По этому поводу Шпет отсылает к Кроче и Фосслеру.

Гумбольдт различает язык и поэзию, лингвистику и эстетику, но видит в них сходство, в основе которого лежит внутренняя форма языка, с одной стороны, и внутренняя поэтическая форма — с другой: «языковая», как и в первом случае, но «особая», модифицированная по сравнению с первой. Под «языковой формой» понимаются не часть языковой структуры и не отдельные языковые элементы, но язык как органическое целое, и, в этом смысле, «текущее» и «преходящее», «постоянная работа духа» по выражению мысли, осуществляющаяся «постоянным и единообразным способом».<sup>34</sup> Однако, каким же образом объединяются звуковая форма и чисто мыслительное содержание? Шпет указывает, что если «звук» понимается как «членораздельный звук», то в этом превращении мы «открываем готовую интенцию быть выражением мыслительного содержания. <...> Само оно, мыслительное или смысловое содержание, оснащенное оформленным звуковым содержанием, в свою очередь, раскрывает свою интенцию объективного осмысления, т. е. осмысления, направленного на предельный предмет, разбрасывающийся, раздробляющийся, расплескивающийся в многообразии вещей, процессов и отношений так называемого “окружающего нас мира” <...>».<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Там же. С. 54.

<sup>34</sup> Там же. С. 60–61.

<sup>35</sup> Там же. С. 65.

Шпет таким образом демонстрирует, что проблема внутренней формы разрешена Гумбольдтом не полностью. В заключении третьей главы своей работы он резюмирует основные положения, касающиеся рассматриваемого им вопроса, и делает следующие выводы: внутренняя форма не есть чувственно-данная звуковая форма, это и не форма самого мышления, как не является она и формой предмета. Она пользуется звуковой формой для обозначения предметов и связи мыслей, «и при том, она пользуется внешнею формою для выражения любой модификации мыслимого предметного содержания, называемого в таком случае смыслом, настолько необходимо, что выражение и смысл, в конкретной реальности своего языкового бытия, составляют не только неразрывное структурное единство, но и в себе тождественное *suī generis* бытие (социально-культурного типа)».<sup>36</sup>

В сноске Шпет уточняет, что существует также внеязыковое сознание, «содержание бытия и переживаний за пределами языка».<sup>37</sup> Последнее замечание подводит итог пути, который он прошел за все эти годы, который от «Явления и смысла» пролегает через диссертацию «Проблемы современной эстетики» и ведет к работе о Гумбольдте, а также к «Введению в этническую психологию», которое публикуется в том же 1927 году. Его искания устремляются в русло «философии культуры» и содержат размышления теоретического характера, которые принадлежат к высшим достижениям русской философской традиции.

#### АВТОР

ОТТАВИАНО ДЖУЛЬЕТТА — Доктор философии, Университет *Roma Tre*, член совета Римского философского общества.

OTTAVIANO GIULIETTA — Doctor, Professor, University Roma Tre, Department of Philosophy. Member of the Philosophical Society of Rome.

E-mail: giulietta.ottaviano@alice.it

<sup>36</sup> Там же. С. 67.

<sup>37</sup> Там же. С. 66.

IOANNA-MARTA MURESAN

LE SUBLIME ET LA RÉFLEXION TÉLÉOLOGIQUE  
CHEZ MARC RICHIR ET EDMUND HUSSERL

THE SUBLIME AND TELEOLOGICAL REFLECTION IN MARC RICHIR AND EDMUND HUSSERL

Identifying from the very beginning the ethical nature of Husserl's phenomenology in the conjunction between the formal and historical teleology, the author searches for the same ethical mark in the richirian philosophy of «instability». She does so by discussing the concepts of *telos* in relation to the «moment» of sublime. The latter also leads to the question of the balance between ethics and aesthetics in the restructured field of phenomenology, as envisaged by Marc Richir.

*Keywords:* teleology, history, sublime, ethics, aesthetics, archè, event.

Возвышенное и телеологическая рефлексия у Марка Ришира и Эдмунда Гуссерля

Определив этическую природу феноменологии Гуссерля в сцеплении формальной и исторической телеологии, автор ищет подобную этическую характеристику в философии «нестабильности» Ришира. Автор находит ее в проблематике отношения между понятиями «телоса» и «момента» возвышенного. Это ведет к вопросу о равновесии между этическим и эстетическим в реструктурированном поле феноменологии у Марка Ришира.

*Ключевые слова:* телеология, история, возвышенное, этика, эстетика, архэ, событие.

I. INTRODUCTION. TÊLOS ET INDÉTERMINABILITÉ

La tâche de la phénoménologie, Husserl ne perd pas l'occasion de le rappeler, est infinie. C'est par cette affirmation, devenue entre temps lieu commun, que l'on peut distinguer le repliement de la téléologie formelle phénoménologique sur la téléologie historique du *Lebenswelt* dans la «Krisis». Il y a ici un recouvrement d'où surgit toute la responsabilité de la phénoménologie vers le monde dont elle fait partie. Et c'est également à ce point de rencontre que le destin de la phénoménologie est compris comme destination, cheminement infini vers un but qui, en tant qu'idéal, est asymptotique — c'est-à-dire que sa fin n'est ni absolument donnée (sauf dans l'Idée même de phénoménologie), ni atteignable. Cependant, par cela aucune atteinte n'est portée à la progression du discours phénoménologique. Au contraire, celui-ci semble gagner plus d'ouverture / flexibilité aux changements, qu'il soient de méthode ou de style, qui puissent lui survenir dans

© I.-M. MURESAN, 2013

son progrès historique rapporté au *Lebenswelt*, parce que son horizon indéterminé ne bouche pas la possibilité de déterminabilité.

Ce qui n'est pas, néanmoins, supposé dans ce mouvement incessant vers son horizon de sens (téléologique / aspiration subjective idéale), c'est la sensibilisation de la phénoménologie vers l'intégration du changement même dans son noyau intime — à savoir, il s'agit de faire de son fondement le siège de l'«instable», c'est-à-dire de traiter de l'indéterminable comme tel. En d'autres mots, la téléologie phénoménologique n'est pas archi-téléologie. Au contraire, elle place son sens en «avant», pour ainsi dire, dans son horizon et non pas dans un arrière «immémorial».

Cette même téléologie du sens (cette fois dans le champ phénoménologique non-historique) relève d'une sorte de rigidité dans le sens où son discours porte sur le champ des essences de «vécus» purs de conscience (*éidos*) censées constituer, par leur raccordement aux concepts logiques, le stable et l'harmonie des phénomènes autrement instables ou donnés en esquisse.<sup>1</sup> Mais, le rejet du «provisoire» est assez bien-fondé, car quel sens pourraient avoir dans la lumière (noire) de l'ébranlement des fondements, le progrès et le perfectionnement de ce que Husserl n'a jamais cessé de regarder comme *science* phénoménologique qui en tant que science ne serait jamais *nostalgique*?

Ce n'est pas proprement dit en partant de l'idée d'une phénoménologie à dimension téléologique que Marc Richir se fait l'exposant de ce qu'il appelle «mathesis instable de l'instabilité». Mais, sans doute ce n'est pas sans étendre sa réflexion jusqu'à ce thème qu'il propose la relecture de Husserl (plus précisément par la reprise du concept kantien de *réflexion téléologique*). Il cherche ainsi à soulever plutôt la question fondamentale de ce que c'est que le phénomène, question dont la réponse attire une refonte du fondement de la phénoménologie, à savoir l'intentionnalité de la conscience, siège de toute donation de sens. Ce geste détourne la phénoménologie de sa voie initiale tracée par Husserl, vers ce qui pourrait aussi bien être nommé phénoménologie du sublime ou de la possibilité du nouveau. Mais, par cela, elle semble pourtant perdre son but même dans un horizon de sens qui s'obscurcit.

En essayant de clarifier le point du départ de la méthode / méthodologie richirienne, on cherche par conséquent à voir quelle sorte de travail phénoménologique elle peut engendrer. Quel est, finalement, la portée de cette nouvelle façon de philosopher qui est la «mathesis de l'instabilité» par rapport à une possible téléologie?

---

<sup>1</sup> Note de Paul Ricoeur dans les «Idées I», P. 295–296: «La phénoménologie est une téléologie, une fonctionnelle, en ce sens qu'elle subordonne les problèmes partiels à la totalité des “sens” constitués et à la totalité du flux de conscience. La subordination de l'hylétique aux problèmes de constitution de l'objectivité reflète cette subordination des parties au tout».

## 2. LE SUBLIME «EN FONCTION». RÉFLEXION TÉLÉOLOGIQUE

La phénoménologie de Marc Richir tends toujours en quelque sorte vers l'explicitation réitérée du sublime «en fonction» tout à travers l'expérience, et la naissance même de l'expérience dans le «moment» du sublime<sup>2</sup>, même si thématisée comme telle seulement plus récemment. Ce sont aussi deux manières de commencer la réflexion. D'une part, il est possible de thématiser *le sens se faisant* «dans» le «moment» du sublime, d'autre part, et dans un mouvement inverse, procéder du sens déjà institué en pensant sa partie d'indéterminabilité qui serait alors attestation du sublime.

Dans les *Méditations phénoménologiques*, dans le contexte du rapprochement du sensible à l'intelligible dans la réflexion phénoménologique comprise comme jugement «esthétique» kantien sans concept, il écrit: «c'est même dans la *dimension proprement sublime* de la réflexion phénoménologique, à même l'inchoativité chaotique et “informe” de la phénoménalité des phénomènes, là où ceux-ci s'enchevêtrent et se recouvrent à leur tour, que s'amorce, architectoniquement, sans s'y prédéterminer, la *réflexion téléologique*».<sup>3</sup>

Ce jeu entre la réflexion phénoménologique (dans la dimension du sublime) et la réflexion téléologique (qui peut découler plus tard en institution symbolique et jugement déterminatif) est le mouvement de phénoménalisation du phénomène ou, en d'autres termes, le schématisme (sans concept). Richir souligne que la réflexion phénoménologique précède le jugement téléologique. Et cela parce que, la possibilité même de se poser la question d'un excès du phénomène face aux sens restreint qu'on en a, ne peut arriver sans une sorte d'expérience du sens dans son enchevêtrement et énigme initiale. Celui-ci, ce «lieu» — espacement dans le chôra, — doit être, à partir de maintenant, le champ phénoménologique proprement dit. Mais le phénomène appartenant à ce champ, compris cette fois comme «rien que phénomène», serait inaccessible (en tant qu'excès) s'il n'était pas l'espace de jeu de la sensibilité et de la spiritualité / intellect, c'est-à-dire la pensée.

Sans insister sur le moment où la pensée fait le contact avec la multiplicité «informe» du sens, on peut au moins dire que ce contact a nécessairement lieu et qu'il est ce que Richir appelle «amorce» du jugement téléologique. Le contact en question est, pour ainsi dire, le passage architectonique en deux sens: du sens vers le concept et, ultimement, l'institution symbolique, et de la réflexion (critique) vers le champ phénoménologique originaire (du «sens se faisant»)<sup>4</sup>. La réflexion

2 Richir M. Variations sur le sublime et le soi (I). Coll. Krisis, Ed. Jérôme Million. Paris, 2010. P. 73.

3 Richir M. Méditations phénoménologiques, 1<sup>ère</sup> Méditation. Coll. Krisis, Editions Jérôme Million. Paris, 1992. P. 20.

4 «Or cela (l'excès), le phénoménologue ne peut le savoir, en termes architectoniques, que si, toujours déjà, la réflexion phénoménologique précède la réflexion “esthétique” sans concept

téléologique viendrait alors à remplir le vide qui sépare le champ phénoménologique du domaine de la pensée opérant inévitablement par des sens symboliquement institués. Son rôle est d'effectuer le passage architectonique de l'un à l'autre. Et comme dans le premier il est impossible de s'attarder (car on n'est pas des anges, dit Richir dans une conférence) et dans le second on ne veut pas rester en tant que phénoménologues (qui ont opéré une réduction phénoménologique hyperbolique), mais que l'on a besoin de les deux, il est nécessaire que la réflexion se porte en «zig-zag».

Qu'est-ce que c'est que la réflexion téléologique dont la fonction est, nous l'avons vu, d'une telle importance? Chez Kant, la réflexion téléologique est le type de jugement sans concept qui fait l'unité entre le jugement théorique de l'entendement et le jugement pratique de la raison, par une sorte d'analogie nécessairement sans concept. Terme repris de Kant, la réflexion téléologique restreint, chez Richir, le «Wesen sauvagé»<sup>5</sup> en un sens qui peut être intégré dans le mouvement de la pensée. Richir ne distingue point entre jugement esthétique (finalité formelle par l'affectivité) et téléologique (finalité réelle de la nature par la raison et l'entendement) car c'est architectoniquement essentielle, selon lui, que la réflexion soit et affectivité et intellect, pour faire l'expérience du sublime. La question qui se pose est de savoir si la levée de la coupure entre les deux ne met pas aussi à côté le problème de la différence entre l'ordre épistémologique des sciences et l'ordre ontologique du monde de la vie, par cela que les deux trouvent un fondement commun dans le champ phénoménologique ouvert par le sublime.<sup>6</sup> Il institue, ainsi, un troisième ordre qui serait le plus authentique entre les deux: l'esthétique (l'art, la musique, la littérature et la phénoménologie). Cela s'ensuit naturellement dans l'ordre de pensée de Richir étant donné qu'il rejette et l'idée du système (de Kant) et la scientificité de la phénoménologie de Husserl en tant qu'illusions transcendantales, en gardant, cependant, seulement la disposition architectonique de la connaissance.

---

(au sens kantien), c'est-à-dire, la réflexion phénoménologique précède la réflexion téléologique qui orientera la description: donc si cette dernière, qui doit toujours, quelque part, prendre son *Ansatz* dans l'institution symbolique elle-même, s'amorce dans une réflexion phénoménologique qui la précède sans la pré-déterminer, qui en est la condition de possibilité, l'origine véritablement phénoménologique sans en être le commencement, et de là, le pouvoir et la possibilité de tout retour *critique* sur le commencement lui-même». Méditations phénoménologiques. Op. cit., P. 20.

5 Richir reprend dans les «Méditations phénoménologiques» la formule utilisée par Merleau-Ponty dans «Le visible et l'invisible».

6 Voir l'article de Paul Ricoeur, souvent citée par Richir, «L'originaire et question en retour dans le Krisis de Husserl», dans «A l'école de la phénoménologie». Vrin. Paris, 1986. P. 361–379.

### 3. LE «MOMENT» DU SUBLIME. L'ARCHÈ

Si la philosophie n'est pas la répétition de l'originaire, comme le dit Ricoeur, dans l'article sur «Krisis» que nous avons cité, elle n'est pas, néanmoins (ou ne devrait pas l'être), l'oublie de l'originaire. Or chez Richir, elle ne peut pas l'être, car l'originaire n'est ni dans le passé ni dans le futur, ou même dans un présent au sens habituel, pour pouvoir être ainsi oublié ou répété. Mais c'est un «moment» qui concerne chacun et dont la vie de chacun dépend.

L'essentiel à dire sur le «moment» du sublime est peut-être qu'il n'est pas événement, ce qui le distingue du sublime «en fonction». Le «moment» du sublime est en fait le premier et le seul contact avec l'archè, la transcendance absolue, contact qui est tout à fait nécessaire pour que l'enrichissement de l'expérience et la vie dans le monde (commun) puissent y «succéder» ou simplement être. Il est clair, par conséquent, qu'une telle problématique n'a rien à faire ni avec l'onto-théologie ni avec la phénoménologie de la conscience se temporalisant en présence (métaphysique de la présence), et, ensuite, que Marc Richir nous conduit ici à la limite la plus extrême de ce qui puisse être nommé phénoménologie.

L'événement est ce qui peut survenir tout au long de la vie et qui fournit des sens nouveaux et nourrit l'expérience et la création artistique à condition que la pensée soit disponible à son avènement.<sup>7</sup> L'événement est, du coup, l'«écho, chaque fois, du sublime “en fonction”». L'importance du sublime en tant qu'événement ne réside pas seulement en ce qui serait considéré comme l'expérience de l'artiste: «Si l'on prend l'*Ereignis* de la manière la plus générale, il signifie, finalement, l'avènement, qui fait temps, espace, et Histoire, du sens à lui-même».

Ceci constitue le pôle auquel se porte la recherche proprement phénoménologique avant de passer dans ce qui serait peut-être une métaphysique (évidemment non-traditionnelle) ou une psychanalyse. Autrement dit le sens (multiple et obscur) se fait dans le repliement architectonique du «moment du sublime» avec «l'événement» tout en traversant l'ego asubjectif, si on peut s'exprimer ainsi, mais pas entièrement passif. Richir s'en sert, pour la description difficile de ce contact architectonique, des concepts de «transpassibilité» et «passibilité» de Maldiney. Ce sens est repris, dans un second moment, en sa porte-à-faux dans la conscience temporelle, avec ses rétentions et protentions unies par et dans le présent — reprise (mais en fait première prise) qui porte le nom de «découpage symbolique».

Dans ce contexte, le «moment» du sublime a la particularité que, contrairement à l'événement, il est, d'un côté, le commencement de toute expérience

---

<sup>7</sup> Richir M. Variations sur le sublime et le soi. Op. cit. P. 79: «Cet événement est donc rupture de la “distraction” quotidienne, du prosaïsme, il est discordance originaire qui demande à être accordée avec les moyens de l'art, et pour celui qui a l'esprit en éveil, il peut surgir à tout moment de l'expérience, de manière apparemment arbitraire, par surprise».



en général ce qui présuppose, de l'autre côté, une temporalisation toute inouïe que, en l'absence d'un meilleur terme, Richir appelle «moment», toujours entre guillemets.

Le «moment» du sublime prend plus ou moins explicitement le sens de contact avec l'archè, car cette dernière est souvent nommée transcendance absolue, divin, vie et mort (Eros et Thanatos) et éternité. En même temps Richir affirme qu'elle n'est «ni Bien, ni Beau, ni Vrai». <sup>8</sup> En distinguant la transcendance absolue du Bien, Beau, et Vrai, il reprend la distanciation du système kantien de la connaissance. L'archè n'est pas sujet du jugement pratique, esthétique ou théorique, c'est-à-dire, de la morale, l'art ou la science (philosophie), ce qui n'est pas le cas pour l'événement. Il ajoute encore qu'elle «est non donatrice et non créatrice» pour mettre au clair qu'en aucun cas il ne s'agit ici d'une théologie soit-elle cataphatique. La théologie, en tant que discours, relèverait toujours de l'institution symbolique. L'absolue de la transcendance approcherait Richir, il est vrai, de Levinas, par un concept similaire, sauf que, et ceci est essentiel, on n'en a pas la preuve, comme chez Levinas, par l'Idée de l'infini toujours en nous, et en fait par rien qui invoque l'intellect. La seule attestation de la transcendance absolue ce sont les «phantasies pures» du «moment» du sublime. Au delà d'elles, sinon encore plus tôt, la phénoménologie tourne en «spéculation».

Quoi qu'il en soit du manque des mots pour décrire, non pas la transcendance absolue, mais au moins le «moment» de contact avec elle, une chose est claire, le sens se faisant dans le revirement réflexive de l'affectivité sur soi <sup>9</sup> est contingent, car non donné, et la trace de l'archè, seule accessible, n'ouvre aucun horizon historique pour la phénoménologie. Richir y arrive par une démarche tout à fait cohérente et légitime en se gardant dans les limites de la phénoménologie, à savoir en respectant l'exigence de «mise hors circuit» de la transcendance de Dieu <sup>10</sup> quand la réflexion pourrait avoir détournée dans une théologie.

#### 4. CONCLUSION

La pensée de Husserl, comme celle de Richir est une prise de distance à l'égard de la tradition et des sens établis. L'une et l'autre constituent une critique adressée à ce qui «va de soi» et «s'entend de soi» par opposition à une démarche créative, voire productive. Mais pourquoi, cependant, les deux philosophies se présentent-elles comme des méthodes tellement différentes?

Pour Husserl, le rapport à la tradition devient, dans l'optique d'un futur assumé de manière pleinement consciente, sujet d'oubli. Ce qui revient à caractériser sa phénoménologie comme optimisme du progrès et comme humanisme, et cela non pas de façon nécessairement péjorative. Il s'agit plutôt de lutter contre l'oubli

---

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Voir «De la réflexivité dans le moment du sublime (I)». Op. cit. P. 49–78.

<sup>10</sup> *Husserl E. Idées directrices I* Trad. Paul Ricoeur. Gallimard, Paris. 1950. P. 191.

(de la dignité de la philosophie et de l'humanité européenne) par l'oubli (de cet oubli même), dans une sorte de *Aufhebung* qui restaurerait du même coup cette dignité perdue. Ce n'est pas le retour à un passé traumatisant ou, pourquoi pas, vers une arché «immémoriale» qui est la solution à la déchéance de la culture européenne du temps de Husserl, mais le regard doublement orienté: vers ce qui est à venir et vers le présent qui fraye inlassablement cet avènement.

Richir, par contre, ne fixe pas à la phénoménologie un sens qui se placerait devant elle, un sens qui serait à accomplir activement. Il est, nous l'avons vu, un sens se faisant, venant d'un *apeiron* qui est toujours «en fonction». Du coup, il suppose un travail incessant, un desserrement des sens institués dans la langue et dans la culture. La suspicion ou, pour éviter le malentendu, l'attention non détournée de ce qui peut dans chaque moment devenir fixité et stabilisation, autant que la disponibilité vers le sens qui peut surgir à chaque instant et qui nourrit la créativité artistique et le discours philosophique, voilà ce qui, selon Richir, est le sens authentique de la philosophie. C'est à cet effet qu'il affirme: «S'il y a une téléologie universelle de la Raison, c'est en ce sens-là, en dehors donc de toute archéo-téléologie onto-théologique, c'est-à-dire en sachant que les opacités, pour être irréductibles, n'en sont pas moins susceptibles d'être repensées comme telles quant à leur sens».<sup>11</sup>

Si l'on peut adresser une critique à la phénoménologie de Richir, c'est de manquer précisément ce moment tellement caractéristique de Husserl, un certain optimisme ou plutôt la foi en ce qui n'est pas, il est vrai, déterminé et en fait ni déterminable, mais qui se déterminerait de soi dans l'imminence de ce qui va venir. On trouve ici préfiguré, dans le substrat chrétien proprement dit de sa philosophie, assez rarement formulé comme tel,<sup>12</sup> la possibilité d'une éthique de la volonté et de la décision, qui reste sans doute hors question dans la mathesis de l'instabilité chez Richir.

#### AUTHOR

MURESAN IOANA-MARTA — M.Phil of Universitaty Babes Bolyai, Cluj-Napoca (Rumania), M.Phil Student at University of Toulouse II (France) and at Hosei University, Tokyo (Japan).

МУРЕШАН ИОАНА-МАРТА — магистр философии Университета г. Клуж Напока (Румыния), магистрантка Университета Тулуза II (Франция) и Университета Хосей г. Токио (Япония).

E-mail: oanamarta@yahoo.fr

<sup>11</sup> Richir M. Science et monde de la Vie. La question de l' «éthique» dans les sciences, dans *Revue Futur antérieur*. 1990.

<sup>12</sup> Voir les cinq articles sur l'éthique publiés dans la revue *Kaizo* dans la période 1923–1924. En français traduits par Laurent Joumier et apparus en 2005 à Vrin gardant le titre originel, «Sur le renouveau». En particulier le cinquième article où Husserl parle explicitement d'une éthique phénoménologique corrélée au christianisme.

## II. АРХИВ

---

АЛЕКСАНДР ШНЕЛЛЬ

ВРЕМЯ И ФЕНОМЕН  
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ ГУССЕРЛЯ (1893–1918)\*

Раздел С. КОНСТИТУИРОВАНИЕ ПРЕ-ИММАНЕНТНОЙ ВРЕМЕННОСТИ

Глава III. «ПРОТОПРОЦЕСС» И ДВОЙНАЯ  
НАПОЛНЯЮЩЕ-ОПУСТОШАЮЩАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ  
В «БЕРНАУССКИХ РУКОПИСЯХ»

Часть 2

§ 7. ТРЕХМЕРНАЯ ДИАГРАММА. САМО-ЯВЛЕННОСТЬ ПРОТОПРОЦЕССА.  
ДВОЙНАЯ «НАПОЛНЯЮЩЕ-ОПУСТОШАЮЩАЯ» ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ

Гуссерль иллюстрирует этот анализ протопроцесса с помощью графического изображения, которое должно было представить конституирование пре-имманентной временности. В то время как диаграмма на рисунке В III-2<sup>2</sup> представляет имманентную временность, новая *трехмерная* диаграмма — см. рис. С III-1 — в дальнейшем будет представлять *конституирование* самой этой имманентной временности и будет, таким образом, единственной диаграммой, которая бы действительно отражала *пре-имманентную* временность. Это конституирование обеспечивается имманентным процессом и [осуществляется] в нем. Как мы видели в главе III раздела В<sup>3</sup>, *континуумы* ретенций и протенций не обособлены друг от друга, а характеризуются *связью*, которая показывает, что описания, зафиксированные на рис. В II-3 и В II-1<sup>4</sup> были, в реальности, только *абстракциями*. Действительно, разве можно еще всерьез говорить о «ретенциях» и «протенциях» [по отдель-

---

\* Перевод выполнен по изданию: Schnell Alexander. Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893–1918). Hildesheim, Olms, 2004. P. 183–211. Перевод выполнен при поддержке РФНФ, проект № 10-03-00-663а. — Прим. пер.

2 См.: Husserliana X. S. 22. — Прим. пер.

3 Раздел В, Глава III. Протенциальная интенциональность. — Прим. пер.

4 См.: Husserliana X. S. 331. — Прим. пер.

сти], если эти интенциональности переплетены друг с другом? Гуссерль отвечает отрицательно. Это переплетение показывает именно то, что протенциальные и ретенциальные интенциональности в свою очередь конституированы в более глубокой сфере, которая позволяет учесть наполнение протенции и «опустошение» ретенции. Гуссерль подтверждает это следующим образом: «Прошедшее событие, прошедший временной интервал [ретенция. — *А. Ш.*] или феноменальное будущее время [протенция. — *А. Ш.*] и временное содержание со способами данности “прошлое” и “будущее” могут конституироваться только в *протопроцессе*, в котором непрерывно модифицируется интервал, сформированный двумя ветвями [т. е., на новой диаграмме — двумя *континуумами*: прошлого и будущего (рис. С III-1). — *А. Ш.*], и который, кроме того, [модифицируется] таким образом, что процесс не просто протекает, а сам сознает себя в качестве процесса и, следовательно, сам конституирует второе “время” [вместе] с временным содержанием. Феноменальное время, трансцендентальное время первой степени возможно только благодаря — наиболее глубокому — времени второй степени; и [оно возможно только. — *А. Ш.*] в предельном трансцендентальном событии, в самом бесконечном процессе, который для себя является сознанием процесса. И сущностным образом, этот процесс может быть осознан только в [самом. — *Г. Ч.*] протопроцессе, непосредственное сознание возможно только как момент процесса».<sup>5</sup> [курсив — *А. Ш.*]

Какой закон определяет связь между протофазой и фазами меньшей степени наполнения в каждой фазе  $U_x$  протопроцесса? Это закон, по которому для каждого «протенциального» *континуума* каждая более высокая ветвь (то есть каждая интенция, находящаяся в области позитивных значений<sup>6</sup>) вновь отсылает — по мере того как возрастает степень наполненности — к протоядру, как к своему *«terminus ad quem»*<sup>7</sup>; далее, обратное происходит в области негативных значений (то есть в той, которая представляет «ретенциальный» *континуум*): по мере удаления протофазы каждая интенциональность протекает, по существу, «обедняясь».

«В протопроцессе, который вполне определенным образом переводит серии  $U$  в другие серии  $U$ , есть позитивная пустота, или “позитивная” ветвь со степенью наполнения вплоть до максимума, которая характеризуется тем, что процесс непрерывно переводит эту пустоту к соответствующей полноте и, в итоге, к определенной точке максимума, и это [осуществляется] однозначно, в одном порядке и в одном смысле для каждого  $U_x$ . Каждый позитив-

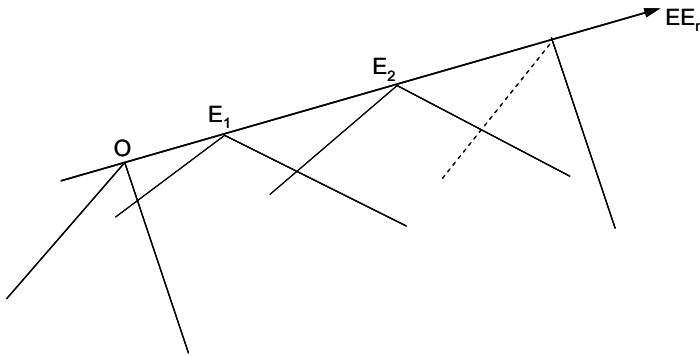
<sup>5</sup> Husserliana XXXIII, текст № 2. S. 29.

<sup>6</sup> А. Шнелль указывает на все точки, которые на рис. В III-2 находятся выше оси  $OE_n$ . Соответственно, область негативных значений: все точки, ниже оси  $OE_n$ . — *Прим. пер.*

<sup>7</sup> Конечной цели (*лат.*) — *Прим. пер.*

ный интервал сам обладает точкой максимума и другой не-максимальной (полностью лишенной характера ядра) точкой, которая непрерывно вновь отсылает к точке максимума как к «*terminus ad quem*». <...> Таким образом, для особой интенциональности  $U_x$ , с ее «верхней» или позитивной ( $+U_x$ ) стороны характерно то, что, она, по ходу процесса, обладает моментом постоянного интенционального усиления, или, вернее, что она является континуумом моментов, которые все (кроме самой точки максимума в  $U_x$ ) стремятся к будущей максимальной точке, и там заканчиваются <...> в фиксированной и одинаковой для всех интервалов процесса форме. Закон этого возрастания заключен в самой интенциональности и в том, что она постоянно завершается в новом максимуме, задает систему параллельных лучей, как систему точек с прямой протоядер и с относящимся к ней “горизонтальным направлением” для параллельной прямой». <sup>8</sup>

Для того чтобы учесть эти новые данные, Гуссерль вводит новую диаграмму, единственную, которая является трехмерной<sup>9</sup>:



**Рис. С III-1**

ось  $O E E_n$ : ось протоядер

Дальняя плоскость: наполняющее возрастание (с «протенциальными» (пунктиром) континуумами, которые конституируются протенциальными ядрами);

Ближняя плоскость: «о-пустошающее» погружение (с «ретенциальными» (пунктиром) континуумами, которые конституируются феноменами стихания).

Особенность этой диаграммы состоит в том, что она изображает конститутивные интенциональности сознания имманентной временности в *трех* измерениях: «Конституирование времени осуществляется в качестве сознания-границы [сознания-ребра — *als Kantenbewusstsein*] [т. е. на пересече-

<sup>8</sup> Husserliana XXXIII. S. 33.

<sup>9</sup> Гуссерль не чертил этой диаграммы, но он дал ее подробное описание в тексте № 2. S. 34. По поводу этой трехмерной диаграммы ср. также: *Toine Kortooms. Fenomenologie van de tijd.* Edmund Husserls analyse van het tijdbewustzijn. Wageningen; Ponsen & Looijnen, 1999.

нии двух плоскостей. — А. III.], постоянно выделяющегося в потоке как наполнение, а это сознание можно помыслить только как линию пересечения или, точнее, как прямую [в качестве общего] ребра двух потоков [то есть “ретенциальных” и “протенциальных” континуумов. — А. III.]. В способе данности времени мы имеем постоянную последовательность, постоянный поток. Мы должны хорошо здесь различать последовательную данность точек события и последовательность потока, которая делает первую [последовательность] возможной». <sup>10</sup>

«Протенциальный» и «ретенциальный» континуумы (то есть позитивная и негативная области [значений]) представлены на двух плоскостях, которые пересекаются по оси, представляющей серию прото «фаз». <sup>11</sup> На этот раз, эта серия относится к пре-имманентному уровню, к тому, что на старых диаграммах было представлено осью «объективных Теперь». Преимущество этого трехмерного представления состоит в том, что оно позволяет лучше изобразить «возрастание» «наполняющей» интенциональности, вплоть до оси протоядер («кульминационных» точек «наполнения» <sup>12</sup>), также как «погружение» «о-пустошающей» (enleerenden) интенциональности на нижней плоскости диаграммы.

Принципиальное нововведение, <sup>13</sup> появляющееся в этом тексте, позволяет исправить недостатки анализа «абсолютного потока сознания», <sup>14</sup> и приводит к очевидности «наполняющую» (erfüllende) <sup>15</sup> и «о-пустошающую» (enleerende) «интенциональности» на этом предельно конститутивном уровне

<sup>10</sup> Husserliana XXXIII. S. 36.

<sup>11</sup> Фазы обозначают здесь только уровень имманентной сферы, «фиксированные» промежутки времени, но обладают сущностным качеством *текучести* (Ср.: Husserliana XXXIII, S. 100). Ср. также анализ М. Ришира в тех моментах, которые мы воспроизвели в § 4 главы III второй части нашей работы «Генезис явленности» (Le gènesis de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité. Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004).

<sup>12</sup> Husserliana XXXIII. S. 29.

<sup>13</sup> Подчеркнем, что начерченная нами диаграмма представляет исключительно пре-имманентную временность; таким образом, она не изображает одновременно конституирование *и* имманентной, *и* пре-имманентной временности. Это очевидным образом выражается в том, что диаграмма не способна отразить *связь* между разными протоядрами (которую можно представить только посредством протенциально-ретенциального переплетения на уровне *имманентной* сферы, ср. рис. В III-2). Итак, мы сталкиваемся здесь, на этом пре-имманентном уровне, с диаграммой, представляющей конституирование только одной точки, с диаграммой неспособной отобразить то *протекание фаз*, которого она непосредственно касается. Да и возможна ли, в самом деле, диаграмма, которая представляла бы обе конститутивные сферы (возможен ли *синтез* диаграмм на рис. В III-2 и С III-1)?

<sup>14</sup> Ср. наше прочтение текста № 54 из Husserliana X в главе I этого раздела.

<sup>15</sup> Тем не менее, отметим, что первый набросок идеи, в соответствии с которой абсолютный поток является “наполняющим”, обнаруживается уже в тексте № 39 из Husserliana X, который датируется 1909 годом.

сознания времени. Термин «интенциональность» должен быть взят в кавычки, поскольку *здесь речь идет об интенциональности, которая не является интенциональностью акта*. Ее специфическая особенность в том, что она здесь больше не является ретенцией (или протенцией) некоего содержания — именно в этом состояла интенциональность акта в широком смысле слова в имманентной сфере (см. текст №10 из Husserliana X) — а открывает поле ядер, которые конституируют, в процессе их наполнения и опустошения, пре-имманентную временность.<sup>16</sup>

Стоит подчеркнуть (уже упоминавшийся факт), что новая диаграмма на рис. С III-1, представляет не серию «объективных» Теперь и их ретенциальных фаз (как это было в «Лекциях»), а пре-имманентную временность.<sup>17</sup> Это позволяет обнаружить два типа *континуумов* определенных фаз:

- *континуум* фаз протопроцесса (относящийся к пре-имманентной временности) и
- два *континуума*: «ретенциальных» и «протенциальных» фаз (также относящихся к пре-имманентной временности и конститутивных по отношению к ретенциальной и протенциальной интенциональности имманентной временности).

Эта трехмерная диаграмма позволяет изобразить то, что протопроцесс отнюдь не является серией объективных Теперь, которые бы следовали друг за другом и придавали бы направление имманентному времени (т. е. нарушая запрет, выполняли бы функцию объективной временности), а, скорее, является «полем» напряжений, структурирующих трансцендентальную субъективность как интенциональную «жизнь». Это поле Гуссерль назовет, возможно, делая чрезмерный акцент на одном из трех временных измерений, «живым настоящим». Таким образом, здесь идет речь ни больше, ни меньше, как о временной структуре самого интенционального «сознания». Соглашаясь с такой удачной оценкой [положения дел], данной К. Хельдом,<sup>18</sup> — которая, впрочем, не касается именно тех текстов Гуссерля, которые мы сейчас обсуждаем<sup>19</sup> — можно было бы сказать, что не стоит понимать *про-тенцию* и *ре-тенцию*, исходя из *ин-тенции*, а наоборот, *именно само ретенциально-протенциальное поле в структурном отношении конституирует ин-*

16 Открытие этого поля сродни тому, что Финк назвал сознанием горизонта, «лишающим [характера] настоящего (déprésentante)». Р. Брузина подчеркивает это в статьях «The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: *Status Questionis* — Freiburg, 1928–1930», *Alter*, 1, 1993. P. 363 и «The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: *New Ideas* — Freiburg, 1930–1933», *Alter*, n° 2, 1994. P. 368, 377.

17 Ср.: Husserliana XXXIII, текст № 2, § 3.

18 *Held K. Phänomenologie der Zeit nach Husserl // Perspektiven der Philosophie*. Hildesheim, Gerstenberg. Volume 7, 1981. S. 185–221.

19 Ср.: § 9.

*тенциональность*. Это поле простирается в двух направлениях, о которых теперь бессмысленно говорить как о «противопоставленных» друг другу — именно это отображает трехмерность диаграммы с двумя задающими ее континуумами (их переплетение уже было приведено к очевидности). Как мы видели, протенциальность и ретенциальность взаимосвязаны таким образом, что неверно (или, точнее, отныне неверно) говорить в связи с диаграммой времени о ретенциальной и протенциальной «частях» или «секциях»; Гуссерль отказывается от статического описания, ориентированного на *конституированный* имманентный объект-время, в пользу описания, которое по своему характеру относится к «генетической феноменологии», а это состоит, в частности, в исследовании «генезиса» пре-имманентной временности.<sup>20</sup>

Что касается оси непрерывности [следования] протоядер, то она относится к «времени, понимаемому как *форма*»<sup>21</sup> [курсив — *А. Ш.*] и «имеет в качестве коррелята феноменологическое время, время переживаний как длящихся и при этом то изменяющихся, то неизменных».<sup>22</sup> Гуссерль выражает здесь идею, состоящую в том, что каждый раз только *содержание* приписывает этой исходной временности статус объективности: это феноменологическое время, «понятое как форма с содержанием является объективным временем».<sup>23</sup> Этот протопроцесс, действительно, является только *формой*, которая приобретает объективность (и, следовательно, измеримость) только в силу своего отношения к материальному содержанию.

20 Теперь мы понимаем, в каком отношении предыдущие диаграммы времени [Ср. например: Husserliana XXXIII. S. 22] были неудовлетворительны. Напомним основные моменты. Прежде всего, Гуссерль исходил, как мы видели, из недостатков присущих той диаграмме, которая, тем не менее, еще не ставилась под сомнение целиком. Первый недостаток состоял в упущении из виду протенциальной интенциональности. Однако, на этой старой диаграмме, Гуссерль еще пытался представить *сразу* ретенциальную интенциональность (на оси ординат) и *в то же время* серию объективных Теперь (на оси абсцисс). Теперь, в 1917/18 годах, описание конституирования ретенциальной и протенциальной интенциональности заставило обратиться к другой диаграмме (рис. С III-1), единственной способной отобразить конституирование, происходящее в «протопроцессе» и посредством него. Однако, на этой новой диаграмме — представляющей «форму» времени — нет места для серии объективных Теперь. Все встает на свои места, когда мы принимаем во внимание тот факт, что в случае диаграммы на рис. В III-2 «содержанием» временного процесса была сама ретенциальная и протенциальная интенциональность — то, что еще позволяло говорить об оси «объективных» Теперь. И это учитывая, что все (протенциальные или ретенциальные) акты находились, конечно, «в» «объективном» времени (хотя оно и должно было быть редуцировано). Наоборот если мы находимся в исходно конститутивном слое (представленном, таким образом, на рис. С III-1), там присутствует только реальное содержание этой «формы» времени, и поэтому, действительно, ось пересечения плоскостей не будет представлять серию «объективных» Теперь. (Ср. также: Husserliana XXXIII, текст № 9. S. 171).

21 Husserliana XXXIII. S. 35.

22 Husserliana XXXIII. S. 35.

23 Husserliana XXXIII. S. 35. Ср. также ниже.



Но как из этого «формального» характера протопроцесса конституируется «объективность»<sup>24</sup> имманентной временности? Эта связь между формой времени и «объективностью» содержания подтверждается именно «полнотой»<sup>25</sup> протофазы (вместе с управляющими ею сущностными законами), которая была описана выше посредством трехмерной диаграммы. Но окончательное решение этой проблемы, которое находится в тексте *Рукописей L*, связано с «ноэватической временностью». Мы вернемся к этому в § 8.

Существенная заслуга предыдущего анализа заключается не только в разделении «протоядер» и объективных Теперь, на предельно конститутивном уровне феноменов сознания времени, но и в [обнаружении] некоторой точки зрения, представляющей гуссерлевскую феноменологию в новом свете, что подтверждает значимость для феноменологии этих исследований из *Рукописей L*. В разделе А мы задались вопросом: не требуют ли достижения Лекций 1904/05 года, связанные с временностью *φαντασία*, вообще пересмотреть статус восприятия как временной парадигмы для феномена? Все выглядит так, как будто мы стоим перед выбором между единой временной парадигмой (*объективирующей* временностью восприятия: пробным камнем гуссерлевской феноменологии) и допущением *множественности* реализаций времени [*temporalisations*] (не обязательно структурированных иерархически и несущих различные отношения между объективностью предмета и его временным модусом). Иначе говоря, мы, видимо, должны выбирать: либо быть верным феноменологическому взгляду, который не отказывается от этой внутренней связи между *реализацией времени* и *объективацией*,<sup>26</sup> либо совершить преступление против «догматики», состоящее

24 Husserliana XXXIII, текст №10. S. 184.

25 По поводу этого понятия «полноты (*Fülle*)», см.: Husserliana XXXIII. S. 66.

26 Прежде всего, связь между временностью и объективностью была явно сформулирована в 1906/1907 годах (во фрагменте, следующем за тем, в котором формулировалось тождество «временных положений (*Zeitstellen*)», ср. Husserliana XXXIII, § 43 e. S. 264–271): «Этим мы вызываем заблуждение, заключающееся в утверждении того, что время является формой сознания; поскольку сознание конституируется только посредством синтеза, и без синтеза возможно только объективирующее сознание времени, а не [эта. — А. Ш.] действительность. <...> Объективирующее сознание объективирует содержание в качестве содержания и осуществляет этим необходимые отождествления. *Время является не формой сознания, а формой всякой возможной объективности* <...>», Husserliana XXIV, § 43 f. S. 273. И далее: «Время является необходимой формой индивидуальной объективности и не имеет ничего общего с произвольной субъективностью», Husserliana XXIV, § 43 f. S. 274. Мы находим предельное подтверждение [этому тезису] в текстах № 39–43 и особенно в тексте № 44 Husserliana X: «Сознание времени есть объективирующее сознание», Husserliana X. S. 297. (Ср. также текст № 54 из Husserliana X, где Гуссерль утверждает, что имманентное время характеризуется «некой объективной детерминированностью», Husserliana X. S. 372).

В тексте № 45, Гуссерль настаивает на объективации, специфически характеризующей временные объекты имманентной сферы: «И именно общезначимость того факта, что если бы в феноменологической рефлексии, исходя из всех явлений, представляемых,

в том, чтобы дать право на существование другим типам реализации времени. Нам кажется, что предшествовавшие исследования позволяют не рассматривать эти альтернативы как *взаимоисключающие*. На самом деле, мы думаем, что решающее значение текста № 2 из Husserliana XXXIII состоит, в частности, в том, что пре-имманентная временность не без основания оказывается для самого Гуссерля тем, что позволяет начать анализ «интенционального поля» в терминах, не предполагающих заранее исключительно *объективирующей* интенции, и тем, что также позволяет предположить «разделение» реализации времени и объективации.<sup>27</sup> Это позволяет согласиться с утверждением Л. Тенгели, который говорит, что Гуссерль, в конце концов, смог «освободить» свой анализ конституирования от [следования] модели восприятия.<sup>28</sup>

Теперь мы обладаем всем необходимым, чтобы направить все свои силы непосредственно на проблему само-явленности протопроцесса. В чем новизна текста № 2, в сравнении с текстом № 54 из Husserliana X, в отношении статуса этого «потока протопереживаний»? Мы выделим три ключевых момента (в равной степени сущностным образом связанных между собой):

- приведение к очевидности того, что можно назвать некоей («ретенциальной» и «протенциальной») «все-интенциональностью (*omni-intentionalität*)»<sup>29</sup>, которая подрывает [и без того] непрочный статус протопечтления и позволяет, наконец, решить проблему отношения

---

мыслимых и т. д. в самом широком смысле мы бы вернулись к переживаниям, и все переживания были бы во временном конститутивном потоке, и, следовательно, они претерпевали бы имманентную объективацию: именно ту, которой подчинены явления восприятия (внешнего восприятия), воспоминания, ожидания, желания и т. д., в качестве единств внутреннего сознания», Husserliana X. S. 299. (В том же тексте Гуссерль также высказывает идею, что восприятие и ожидание сущностным образом характеризуется именно «включенностью в воспроизводимое явление, в контексте существования внутреннего времени, серии моих протекающих переживаний», Husserliana X. S. 307).

27 Мы вернемся к этому в наших *Выводах*. Ср.: *Tengelyi L. Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, Munich, W. Fink, 1998. S. 81.

28 *Ibid.* S. 80.

29 Гуссерль сам однажды говорит по этому поводу о «всеведении (Allwissenheit)», Husserliana XXXIII, текст № 2, § 9, S 46. (И Р. Бернет считает, что он в полном праве говорить, в отношении абсолютного потока сознания, что «абсолютное сознание является чистой интенциональностью» («Vorwort des Herausgebers» / *Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Op. cit. S. XLIX)). Уже в тексте №49 из Husserliana X, Гуссерль заметил, что на уровне абсолютного сознания нет разделения на интенциональные и неинтенциональные моменты. Когда присутствует некоторое сознание актуального тона, дела обстоят не так, что с одной стороны в нем есть пре-интенциональное протопечтление, в качестве реального содержания абсолютного сознания а, с другой стороны есть схватывание, которое интенционально относит это содержание к актуальному тону. Протопечтление не является *данными-восприятия*, а [само] есть восприятие тона, оно является чистым интенциональным сознанием тона, чистой актуальностью абсолютного сознания. Тон, который ретенциально сознается, является не модифицированным содержанием, а сознанием прошедшего восприятия. (Ср.: Husserliana X. S. 324).

к «абсолютному другому» потока, то есть к предыдущей фазе (старому «протопечатлению»);

- удовлетворительное объяснение само-явленности протопроцесса, которая возникает из этой протенциально-ретенциальной связи;
- пересмотр теории интенциональности акта на уровне *двойной интенциональности* протопроцесса, которая — как мы видели — заново интерпретируется здесь в соответствии с изменением конститутивной сферы, в терминах двойной «наполняюще-опустошающей» интенциональности.

Именно «насквозь» интенциональная структура протопроцесса позволит нам рассмотреть его явленность себе самому. Эта структура вводится в начале § 6 текста № 2 из *Husserliana XXXIII*: «Предельно конституирующее сознание, которое формирует единый поток, есть в каждой фазе ( $U_{x+}$ ,  $U_x$ ) сознание-о; интенция к чему-то и удаляющаяся от чего-то ретенция; или также направленная тенденция, направленная позитивно или негативно. Направленность, тенденция-к, в этом состоит фундаментальный характер сознания-о в его наиболее исходном сущностном содержании». <sup>30</sup>

Такое уточнение позволяет устранить всякую двусмысленность относительно природы предельного основания конституирующего сознания, которое является «тенденцией», относящейся к определенному роду «*все-интенциональности*». В действительности, каждая фаза моментальна и *либо* некоторым образом ориентирована:

«...в каждой <фазе>  $U$  формальным образом представлены все степени, бесконечно стремящиеся к нулю и бесконечно удаляющиеся от нуля. Единство сегмента более высокой фазы состоит в сплавлении сознания (*Wusstseinsverschmelzung*) позитивно ориентированных и непрерывно сливающихся точечных фаз и дает линейное сознание, которое обладает в целом позитивным направлением. И тоже самое для сегмента более низкой фазы и негативного направления»<sup>31</sup>, *либо* [курсив — *Г. Ч.*] эта фаза является «предельной точкой», «нулевой точка приближения или удаления», так как она является одновременно сознанием некоторой тенденции и ее наполнением (в более высокой области), и в то же время, — сознанием тенденции, которая еще не удалась от своей исходной точки (в более низкой области).

Эта нулевая точка больше не является протопечатлением или каким-то другим остаточным феноменом чувственности того же рода, а есть *насыщенное* сознание (точка насыщения по мере приближения), «...ноль позитивной тенденции, “бытие-наполненным”. В процессе само-наполнения, как процессе непрерывного возрастания степени “близости” <...> нулевая точка является точкой сознания полного достижения цели или изначальным

<sup>30</sup> *Husserliana XXXIII*. S. 38.

<sup>31</sup> *Husserliana XXXIII*. S. 39.

сознанием, сознанием воплощённого “здесь[-бытия] самости (Selbst da)”, “непосредственного обладания”, сознанием, в котором его сознательный “предмет” обладает тем модусом данности, который просто обозначается как “воплощённое настоящее”, настоящее как реально имманентное, как то, что сознается в оригинале, или как бы оно не называлось». <sup>32</sup>

Протопроцесс, действительно, таким образом является насквозь интенциональным <sup>33</sup>, и на этом предельном уровне конституирования не остается ни одного бес-сознательного элемента. <sup>34</sup>

Следовательно, само-явленность потока выражается в том, что каждая из его фаз является «*континуумом* точек сознания в качестве протофаз “интенциональности”» <sup>35</sup> — протофаз, которые одновременно ориентированы прямым и обратным образом. Гуссерль уже достаточно близко подошел к такой концепции в тексте №54 из *Husserliana X*, но она не могла быть в достаточной степени раскрыта из-за непроященного статуса протопечатления. Здесь он называет реализацией (*Verwirklichung*) модификацию протенции в ее наполнении и дереализацией (*Entwirklichung*) модификацию настоящей фазы в ретенции — это формулировка, которую Финк укажет в [работе] «Презентификация и Образ». <sup>36</sup> Эти две модификации — чей принципиально новый <sup>37</sup> характер по отношению ко всем ранее отмеченным модификациям стоит [отдельно] подчеркнуть — являются непрерывными и «одновременными»; в осознании самого себя в качестве протекающего и в качестве пребывающего по отношению к *континуумам* модификаций, поток осознает себя самого во всех временных измерениях.

«В изменении интенциональностей сознание в его единстве не просто является непрерывно новым в каждый момент, с новыми интенциональностями, обладая обратной связью со старыми и новыми интенциональностями, но, *по мере непрерывного обновления*, по мере того как оно протекает, трансформируется и, таким образом, изменяет сознание прошедшего и будущего, *присутствует еще и сознание всего этого. С необходимостью, текущее сознание структурировано таким образом и сознает себя само в качестве текущего*. Разве это не окончательно ясно?» <sup>38</sup> [курсив — А. Ш.]

<sup>32</sup> *Husserliana XXXIII*. S. 39–40.

<sup>33</sup> См. также *Husserliana XXXIII*. S. 100.

<sup>34</sup> Этим мы отвечаем на вопрос об интенциональном статусе протопереживаний, поднятый Гуссерлем в том фрагменте текста №10 из *Husserliana XXXIII* (S. 199), который мы цитировали в примечании 11 в этой главе.

<sup>35</sup> *Husserliana XXXIII*. S. 46.

<sup>36</sup> *Fink E. Vergegenwärtigung und Bild // Studien zur Phänomenologie, “Phaenomenologica” № 21, Le Haye, M. Nijhoff, 1966. — Прим. пер.*

<sup>37</sup> Ср. в частности «Замечание на полях» в § 9 текста № 2 из *Husserliana XXXIII*.

<sup>38</sup> *Husserliana XXXIII*. S. 47. (этот фрагмент уже цитировался в прим. 12 во Введении).

§ 7 текста № 2 из *Husserliana XXXIII* как раз уточняет природу двойной интенциональности потока сознания. Этот текст, очевидно, сопротивляется всем попыткам свести философию Гуссерля к философии *рефлексии*, которая не может избежать апории, которой мы уже касались.<sup>39</sup> Прежде всего, напомним, в чем состоит эта апория: удержание «субъекта», «Я» и т. п. им самим будет неизбежно обречено на провал, поскольку, в этом удержании, полюс-субъект будет всегда «запаздывать», когда будет пытаться ухватить себя как полюс-объект.<sup>40</sup> [Но] у Гуссерля отсутствует представление о субстанциализированном полюсе-субъекте, относящегося к себе как к гипотезированному объекту. Тем не менее, упоминавшиеся выше параграфы из «Лекций» не позволяют удовлетворительным образом понять способ, которым абсолютный поток явлен самому себе.<sup>41</sup> И именно § 7 цитированного текста вносит важные пояснения по этому поводу — помимо того, что предлагается в тексте № 1 из *Husserliana XXXIII*. Гуссерль действительно определяет природу этой «двойной интенциональности» потока сознания: с одной стороны, сознание обладает своим «первичным» объектом, к которому оно направлено и который дается посредством разных способов наполнения, в соответствии с трехмерной диаграммой. Повторим, что здесь речь идет не об имманентных временных объектах, а о феноменах, конститутивных по отношению к ним (относящихся к пре-имманентной временности). Но, с другой стороны, это сознание обладает также и другими «бесконечно многочисленными» объектами: «вторичными» «объектами» — способами явленности, в соответствии с которыми сознание «внутренним» образом явлено самому себе: иными словами, речь идет о сознании его собственного «интенционального процесса».<sup>42</sup> Но как тогда понять этот способ само-явленности?

1. Этот способ [явленности] не связан с некой конкретной предметностью (он не обладает интенциональностью акта в широком смысле).

2. Он *опосредован* (эта характеристика была подробно описана нами при разборе текста № 50 из *Husserliana X*<sup>43</sup> и она объясняет, почему всякое восприятие (*perception*) является *анперцепцией*).

<sup>39</sup> Ср. § 2 главы III раздела В.

<sup>40</sup> Впрочем, это затруднение усугубляется еще и другим, связанным с возможностью сознания *начальной фазы* временного интервала. Л. Тенгели сформулировал эту проблему следующим образом: «Начальная фаза, не оказывается ли она невидимым пределом времени, становящегося видимым в “само-явленности” “абсолютного потока”?» *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, Op. cit. S. 81. Эта проблема будет разрешена одновременно с решением другой проблемы, указанной в тексте в связи с анализом «наполняюще-опустошающей» интенциональности протопроцесса. (Ср. ниже).

<sup>41</sup> Ср. главу I этого раздела.

<sup>42</sup> *Husserliana XXXIII*. S. 42.

<sup>43</sup> Ср. раздел В, главу II, § 3.

3. И главное, удержание сознанием самого себя осуществляется благодаря наполнению<sup>44</sup> каждой интенции в непрерывном переходе одной в другую:

«Каждая интенция проходит сквозь все новые интенции и в этом процессе “наполняется” не только эта *последняя интенция* <...>, а наполняется каждая интенция; ноль — это наполнение каждой предыдущей интенции, и это благодаря тому, что каждая последующая интенция определенным образом включает предыдущую интенцию, *не реально, но тем не менее соразмерным сознанию образом (bewusstseinsmäßig)*...».<sup>45</sup> [курсив — А. Ш.]

Тот факт, что Гуссерль уточнил, что этот способ [интенционального] включения не относится к *«реальному»* сознанию (а значит, к некоторому имманентному сознанию — и это один из тех наиболее значимых моментов, которые мы выделили в тексте №54 из Husserliana X<sup>46</sup>), вновь подтверждает неприменимость схемы схватывание / содержание схватывания на этом предельно конститутивном уровне протопроцесса.<sup>47</sup>

Что мы можем заключить из этих исследований? В противоположность тому, что мы можем найти в «Лекциях», в *пре*-имманентной сфере нет конституирования серии Теперь, в которой связывались бы ретенциальные (и протенциальные) *континуумы*. Нет там и протовпечатления, постоянное появление которого загадочным образом совпадало бы с фазами само-явленности абсолютного потока. Скорее, само-явленность протопроцесса конституируется как раз двойным *континуумом интенций* («последовательность степеней позитивной и негативной интенциональности»), которые не имеют ничего общего с интенциональностью акта ни в широком, ни в узком смысле этого слова — таким образом, еще раз повторим, нет предельного момента ощущений), пересечение которых или их «встреча» в протофазах конституирует сознание протоприсутствия (где есть тождество между максимальной

---

44 Важно различать наполнение, которое осуществляется в ходе протоприсутствия и в ходе интенции наполнения. Это различие не так просто ухватить, затруднение здесь касается шаткого статуса протоприсутствия. То, что оправдало протенциальные ожидания или, если уж так случилось, не оправдало их, это не гилетическое содержание, а интенция. Однако понятно, что интенции наполнения все-таки являются интенциями. То, что их отличает, это их конститутивный статус: интенция наполнения, которая впустую наполнила некоторое ожидание, в полной степени является конститутивной в отношении являющихся объектов. Наполнение протоприсутствия учреждает только временное измерение протопотока; но это присутствие, тем не менее, необходимо, поскольку именно с ним учреждается направление времени. Как это подчеркивает Гуссерль в § 1 текста № 1 из Husserliana XXXIII, при отсутствии такого учреждения [рефлексивное] движение от будущего к прошлому было бы также невозможно, как и движение от прошлого к будущему.

45 Husserliana XXXIII. S. 42. Ср. также: Ibid. S. 47.

46 Ср. также: *Bernet R.* Einleitung. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Op. cit. S. XLIX, L, LIV.

47 Ср. также: Husserliana XXXIII, Приложение IV. S. 162.

точкой последовательности позитивных степеней и минимальной точкой последовательности негативных степеней). И в противоположность тому, что следует из «Лекций», протопроцесс сознает самого себя не «задним числом», «с отставанием»<sup>48</sup>, а в «протенциально и ретенциально» опосредованном потоке ядер, который также сознается в (в свою очередь текущем) настоящем.<sup>49</sup> Именно потому, что протопроцесс является в этой «первоначальной» сфере двойным «наполняющим» и «о-пустошающим» (таким образом «все-интенциональным») *континуумом*, он сознает самого себя «в то же время» (наречие времени лишено здесь смысла, поскольку также относится к имманентной конституированной сфере), что и объект-время, который он «учреждает».<sup>50, 51</sup> Эта «связь» между двумя порядками непрерывно

48 Как мы видели выше (в § 5 главы I этого раздела С), один из недостатков исследований в последних текстах Husserliana X состоит в том, что из приписывания ретенциальной интенциональности связи с само-явленностью потока неизбежно следует, что поток действительно может быть явлен самому себе только задним числом.

49 Ср.: Husserliana XXXIII, Einleitung des Herausgebers. Op. cit. S. XLII.

50 Гуссерль пишет (Husserliana XXXIII, текст № 13. S. 262): «В единственном и предельном трансцендентальном процессе, с его протовозникновением и просто-исчезновением, событие E и событие конституирования E сознаются в разных направлениях рефлексии».

51 Здесь мы приходим к новому смыслу *конституирования*, который нужно отличать от всех вариантов, которые можно более или менее явственно выделить в «Логических исследованиях», и который, в свою очередь, отличался бы от значения, близкого «производству» (какой бы природы оно ни было). Какое же тогда значение нужно вкладывать в это понятие, чтобы разобраться в проблеме предельно «конститутивных» феноменов пре-имманентной временности? Очевидно, эволюция взглядов Гуссерля по этому поводу недвусмысленно показывает, что речь здесь идет о задаче понять, относится ли сознание времени к «активности» (акта) или скорее к «рецептивности» (содержания акта). Ясно также, что Гуссерль стремится здесь вернуться в «сферу» [находящуюся] до разделения на акт / содержание акта, что влечет за собой другое понимание конституирования, отличающееся от тех его значений, которые отмечены в «Логических исследованиях». Однако исчерпывается ли этот вопрос рассуждением о схеме схватывание / содержание схватывания? Не нужно ли еще задаться вопросом о природе *отношений* между конститутивными и конституируемыми феноменами? Полное исключение понимания конституирования в терминах «идеализма производящего сознания» позволяет избежать прочтения этой связи как «дедукции» (будь то кантианская или фихтеанская дедукция) или «выведения». Тем не менее, все-таки нужно рассмотреть эту связь между конституирующим и конституируемым, которая будет решительно важна для понимания отношения между имманентной временностью и временностью пре-имманентной. Идет ли речь в связи с этими предельно конститутивными феноменами пре-имманентной временности о своего рода материале, из которого была бы «построена» имманентная сфера или, скорее, о феноменах, «в» которых проявится временность объекта? И если придерживаться второй альтернативы, то как рассматривать *сознание* объекта-времени (и протопотока)? Именно тот смысл конституирования, который складывается в ходе настоящих исследований, как нам кажется, дает ответ на эти вопросы. Но, прежде всего, перечислим все те значения, которые можно выделить в *корпусе* текстов Гуссерля.

В тексте № 24 из Husserliana X, Гуссерль сопоставляет конституирование восприятия длительности и конструирование здания. Однако это сопоставление «хромает», и вот почему:

- кирпич — это нечто подчиненное по отношению ко всему процессу строительства, тогда как, например, восприятие последнего тона мелодии является не чем-то подчиненным, а конкретным переживанием;

конституирует *континуум* протофаз, который, как мы видели, является только *наполнением* содержания, конституирующим, в итоге, *объективность* имманентной временности.

«Временная последовательность прежде всего конституируется особенностями потока сознания, на основании которых, в сущности, поток есть лишь сознание непрерывной последовательности. Но эта последовательность уже включает в себе временность, а это предполагает не только сознание “существующего” континуума вообще, а то, что этот *континуум* будет являться в различных способах данности, что каждая точка являющейся последовательности “пробегают” способы данности будущего, прошлого, настоящего и что, в соответствии с этим, в *континууме*, который явлен как временной, “постоянно” разделяются: ветвь континуума, которая явлена в модусе прошедшего, ветвь, которая явлена в модусе будущего и, в качестве

- 
- в ходе строительства каждый кирпич остается неизменным; в случае же восприятия выстраивания музыкального размера временные единицы текут и распределены во времени;
  - отношение содержащее / содержимое не одинаково в этих двух ситуациях: первая из них пространственная, вторая — временная.

Теперь, каковы те четыре значения понятия «конституирование», которые кажутся нам обоснованными (но не отвечающими тем требованиям, которые здесь прояснились):

1. Конституирование в первую очередь понимается как конституирование *тождества объекта* (Ср. например: Husserliana X. S. 362); конституирование всегда относится к *некоторому реальному* объекту, но само по себе не «*реально*»: конституирование означает здесь *явление* (Erscheinung, Bekundung, Präsentation) связанное *синтезом отождествления* (Ср. в особенности «Логические исследования»).
2. Конституирование присутствует «в» сознании, в «действиях» сознания (в «Bewusstseinsleistungen»); таким образом, конституирование не сводится, в соответствии с этим значением, к явлению (в отличии от 1.), его «исполнения (Leistungen)» «учреждают» смысл (они — «sinnstiftend»), здесь будет идти речь о «полагании бытия в его *смысле*», а не об идеализме производящего сознания, которое «производило» бы бытие объекта (Ср.: Ideen I).
3. В своей работе «Husserl und die transzendente Intersubjektivität» (S. 94 — *Zahavi D.* Husserl und die transzendente Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, Kluwer, 1996. — *Г. Ч.*), Захави обнаруживает значение конституирования, в котором подчеркивается связь между конституированием (субъекта), с одной стороны и мироучреждением (*mondaniésation*) (как конституированием intersubjektivности), с другой.
4. Наконец, есть значение, которое мы зафиксировали в некоторых ключевых текстах «Рукописей L» (но, ср. уже в Husserliana II, S. 71): конституирование понято здесь как «учреждение» (которое включает *Sinnstiftung* из 2., но не сводится к ней), это понятие будет обладать значением «изображение способов данности», близким «приведению-к-данности» (Zug-Gegebenheit-bringen) из Husserliana XIV. S. 47. (Ср. также: *Хайдеггер M.* GA 20, S. 97.) — изображение, которое не опиралось бы на схему схватывание / содержание схватывания. Здесь речь не идет ни о результате некоего внешнего «толчка», ни о воспроизведении знания о чем-то, что предшествовало этой «данности», ни о результате какой бы то ни было «дедукции», ни тем более о некоем творении (*production*) *ex nihilo*, а об «изображении (Darstellung)» «способов данности» временных объектов и их временных ориентаций (которые обнаруживают себя во «временных явлениях» или «*протопереживаниях*»).



переходной точки, точка, которая явлена как настоящее. Сознание есть поток и оно есть поток сознания, который проявляет себя в качестве потока. Мы также можем сказать, что сознание в качестве потока “воспринимает” само себя <...>, включая воспринимаемое имманентным образом». <sup>52</sup>

Это «само-восприятие» протопроцесса — которое не стоит путать с «имманентным восприятием», о котором говорил Brentano (поскольку как «первичный», так и «вторичный» <sup>53</sup> объекты такого восприятия относятся к *имманентной* сфере) — не служит фундаментом никакой (так называемой) «метафизике присутствия» (вызванной в большой степени редакторской работой Эдит Штайн и широко критикуемой последователями Гуссерля, часто незнакомыми с «Рукописями L»), а просто-напросто следует из «протенциальной» и «ретенциальной», «наполняющей» и «о-пустошающей» связи на уровне пре-имманентной сферы (выражающей то, что мы назвали «все-интенциональностью»), и свидетельствует также о том способе, которым нам себя демонстрирует предельно конститутивная сфера имманентной временности.

#### § 8. РЕЗУЛЬТАТ АНАЛИЗА ПРОТОПРОЦЕССА: «НОЭМА-ВРЕМЯ»

Сейчас мы подходим к третьему этапу анализа статуса конститутивных *данных* протопроцесса, на котором мы введем понятие «ноэмы-времени», проясняющее статус «содержания» времени, что позволит, таким образом, осуществить феноменологическое конструирование протопроцесса. «Каждое новое вспыхивающее (*aufleuchtet*) исходное настоящее является новым актуальным “полаганием” [вместе] с неким “содержанием”...». <sup>54</sup> Какой статус нужно приписать этому «содержанию»? <sup>55</sup>

Прежде всего, Гуссерль, как правило, утверждает, что протопроцесс конституирует устойчивый порядок [следования временных фаз] и двойной *континуум*: [континуум] протопрезентаций, вместе с их ретенциальными модификациями. Он конституирует «временную форму (*Zeitform*)» и, вместе с тем, *индивидуальное* «содержание». В тексте № 16 из *Husserliana XXXIII* «процесс исходного опыта» (термин, означающий здесь «протопроцесс») с самого начала характеризуется как «процесс конституирования, который непрерывно формирует, и который постоянно и непрерывно полагает то или иное содержание (<...> “сущий” и распространяющийся в бытии

<sup>52</sup> *Husserliana XXXIII*. § 7. S. 44.

<sup>53</sup> *Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1874/1973. S. 180. Ср. также: *Bernet R. La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994. P. 319 и *Tengelyi L. Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. Op. cit. S. 79

<sup>54</sup> *Husserliana XXXIII*. S. 291.

<sup>55</sup> Этот вопрос очевидно встает, поскольку сам Гуссерль заключает этот термин в кавычки.

[процесс]». <sup>56</sup> Форма — это совокупность временных точек (Теперь точек и т. п.), содержание (*contenu*) — это тождественное *содержимое* (*teneur*). Отсюда следует: с одной стороны, что содержимое получает свой индивидуальный характер благодаря «прохождению» через точку Теперь, <sup>57</sup> с другой стороны, что различные временные точки требуют некоторым образом тождественного коррелята, чтобы обеспечить связность и устойчивость исходного временного порядка. Это двойное движение выражается у Гуссерля в терминах «протоучреждения (*Urstiftung*) на основании модуса данности (*Gegebenheitsmodus*)» <sup>58</sup> (= формы), которое как раз обретает, несмотря на изменения, этот тождественный коррелят (= содержание). Таким образом, это различение формы и содержания требует некоей *Urstiftung*, которая, тем не менее, не действует *ex nihilo*, а всегда опирается на то, что она учреждает, а это именно исходный модус данности времени: Теперь.

Таким образом, индивидуальность и фактичность тесно связаны: протопроцесс конституирует индивидуальное сознание как тождественное и различное. Когда я воспринимаю объект, возникает исходное настоящее. «В то же мгновение» оно исходно «полагает» серию «абсолютного времени», которое неотделимо от воспринятого содержимого (содержания [акта]). Это содержание индивидуализируется по мере «прохождения» через исходное настоящее. Непосредственное настоящее, протоисточник абсолютного времени имеет некоторый субъективный коррелят: «способ данности (*Gegebenheitsmodus*)» этого исходного настоящего. А как раз исходное настоящее является источником непрерывного возникновения новых исходных настоящих. На этом стоит остановиться подробнее, для того чтобы уточнить смысл «тождественного содержимого» этого содержания. Для этого нужно отличить его от чувственной «гиле».

Временная *гиле* имеет двойственный статус — такое положение дел было замечено комментаторами (например, Э. Левинасом, М. Анри, Р. Бернетом). Мы не будем на этом задерживаться, а только отошлем к превосходным исследованиям Ласло Тенгели [в этой области], которые представлены, главным образом, в его «*Der Zwitterbegriff Lebenswelt*» (Первая часть I, 4 и 5). <sup>59</sup> Заметим только, что проблема начальной фазы временного процесса — ключевой момент для Л. Тенгели, поскольку эта фаза как раз несет в себе весь парадоксальный и двусмысленный характер статуса временной *гиле* — найдет решение в «Бернаусских Рукописях», хотя, тем не менее, необходимо указать на его ошибку, состоящую в [попытке] привести к очевидности так

<sup>56</sup> Husserliana XXXIII. S. 291.

<sup>57</sup> Ср. в особенности Husserliana XXXIII. S. 292.

<sup>58</sup> Husserliana XXXIII. S. 291.

<sup>59</sup> *Tengelyi L. Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte. Op. cit. S. 74–92.*

называемого «исходного различия» (которая, кстати, свойственна М. Мерло-Понти, Ж. Деррида, П. Рикеру). Цитируя важное *Приложение IX* к тексту №1 из *Husserliana X*, Тенгели ставит вопрос о возможности сознания начальной временной фазы, которая не была бы «предметной (*gegenständlich*)»<sup>60</sup>, и ссылается в связи с этим на «чувства как ощущения» и «ощущения желания» (*Gefühlsempfindungen* и *Begehrensempfindungen*), которые затрагиваются в §15 b) *Пятого Логического Исследования*. Однако это именно та не объективирующая структура предельно конститутивного сознания времени, которая приводится к очевидности в «Бернаусских Рукописях».

Для того чтобы теперь ввести понятие «ноэмы-времени», нужно сказать несколько слов вообще о понятии «ноэма». Конечно, понятия «ноэма», «ноэматический» не являются чем-то необычным для феноменологического анализа времени. Но к чему именно отсылает понятие «ноэматическая временность»? Оно традиционно обозначает временность *конституированных* временных объектов имманентной сферы (и даже *трансцендентной*). Так К. Хельд говорит, например, о «протоконституировании чувственно воспринимаемого в качестве такового — в качестве мирского и трансцендентного объекта в *объективном времени*».<sup>61</sup> Однако в «Бернаусских Рукописях» (в частности в текстах № 7 и 8) Гуссерль вводит другое представление об имманентной временности, связанное с временностью содержания фазы *протопроцесса*. Оно относится к *пре-имманентной* сфере, — мы имеем в виду ту сферу, для обозначения которой Гуссерль использовал и многие другие названия: она является другим измерением, другим материальным или реальным «миром», другим «конститутивным планом», иной «предметной сферой», другим «слоем рефлексии», и т. д.<sup>62</sup> Это пре-имманентная сфера характеризуется временностью другого порядка («второго уровня»), которая, таким образом, относится к протопроцессу, конститутивному в качестве *формы*, который обладает также пре-имманентными коррелятами, тематизируемыми в терминах «данных ощущений» и «ядер», и которые Гуссерль впредь называет — в новом смысле [понятия] ноэмы — «ноэматическими единствами»<sup>63</sup>. В связи с этим Гуссерль отсылает, например, к тому, что сознается в точке [протекания] тона в модусе (*Modus*) Теперь, в модусе прошедшего и т. п.<sup>64</sup> Он настаивает: «... нужно четко различать: форму времени, относящуюся к сущности самого тона (*который конституируется посредством этих ноэм*), [с одной стороны. — *A. III.*], и форму, которая относится

60 *Husserliana X*. S. 119.

61 *Held K. Lebendige Gegenwart*. Op. cit. S. 48.

62 Все эти выражения из текста № 6. S. 117–120.

63 Подробнее об этих «ноэматических единствах» Ср.: *Husserliana XXXIII*. S. 147 и S. 151.

64 *Husserliana XXXIII*. S. 129.

к процессам сознания [= протопроцессу. — *А. Ш.*] также как и к их ноэматическим коррелятам [с другой. — *А. Ш.*].»<sup>65</sup>

Далее Гуссерль также спрашивает: «Не нужно ли тогда сказать: презентации, относящиеся к содержанию [то есть ноэмы, в качестве которых конституированы “объекты в их модусе [данности. — *Г. Ч.*]”<sup>66</sup> [пре-имманентной сферы. — *А. Ш.*], не являются действительно ноэмами в том смысле, в котором ими являются временные точки?»<sup>67</sup> — что значит наоборот, что если первые («объекты в их модусе [данности. — *Г. Ч.*]) являются ноэмами в полной степени, то вторые (модусы временных точек) являются ими в другом смысле. Таким образом, мы в действительности видим, что Гуссерль здесь вводит понятие «ноэма» «до» *имманентной сферы*, отличая ее [ноэму], в частности, от сущностей, относящихся к этой имманентной сфере, он помещает это понятие на тот же конститутивный план, что и сам протопроцесс.

Однако, изложенного выше все еще недостаточно, чтобы удовлетворительно ответить на вопрос о характере связи «формы» и «содержания» в фазе протопроцесса. Фрагмент текста № 7 из *Husserliana XXXIII*, в котором как раз и вводится новое понятие ноэмы, позволяет разрешить это затруднение. Гуссерль пишет здесь, что содержание конститутивного процесса, «содержание в протоформе Теперь» «...не является вторым содержанием [наряду с содержанием протовпечатления или до него. — *А. Ш.*], то есть, ни подразумеваемым содержанием, ни созерцаемым содержанием, а *оригинально дано*. И эта оригинальная данность не является чем-то составляющим содержание [то есть оно само не является чувственным содержанием, не относится ни к имманентной сфере, ни к протопроцессу. — *А. Ш.*], а обладает интенциональным характером, вместе с которым это содержание осознается сознанием». <sup>68</sup> [курсив — *А. Ш.*]

Это ноэматическое содержание, а именно, то, которое принадлежит Теперь в модусе «Теперь» протофазы, прошлому в модусе «прошлое» феномена протекания и т. д., таким образом, само является не содержанием, а *интенциональным характером*<sup>69</sup>, который делает возможным всякое отношение к содержанию, и это в рамках наполнения и о-пустошения. Оно относится именно к единству «протопрезентации» и его содержанию (также

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> «*Objets dans le comment*» — так во французском переводе «Лекций» (буквально) передается выражение Гуссерля «*Gegenstände im Wie*». В русском переводе В. И. Молчанова это «предметы в [некотором] модусе». См.: Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени. М. 1994. С. 136. — *Прим. пер.*

<sup>67</sup> *Husserliana XXXIII*. S. 156.

<sup>68</sup> *Husserliana XXXIII*. S. 128.

<sup>69</sup> Ср. характеристику ядер протопроцесса в тексте №2 *Husserliana XXXIII*, S. 32 и S. 38, которую мы попытались реконструировать в § 6.

как к «ретенциальным» и «протенциальным» модификациям и их соответствующему содержанию) или также к «ядрам» — дающимся в «протопереживаниях» — как мы уже показали выше.

Приведение к очевидности интенционального характера самих «ноэм-времени» позволяет понять, почему Гуссерль говорит, по мере их анализа, о «ноэматических формах (noematische Formen)». Это выражение должно определенно помочь избежать дуализма «субъективных» и «объективных» форм, который еще остался на уровне первой характеристики протопроцесса. Гуссерль определяет эти ноэматические формы как «ноэматические формы смысла (noematische «Sinnes» — Formen)».<sup>70</sup>

Поскольку мы говорили выше о «ноэтическом» и «ноэматическом» аспектах анализа протопроцесса, может сложиться впечатление, что Гуссерль, даже на этом предельно конститутивном уровне сознания времени, сохраняет ноэтико-ноэматическую корреляцию. Однако, в действительности, эти два аспекта являются только двумя *точками зрения*, которые можно занять в отношении протопроцесса — что, впрочем, объясняет почему уже в ноэтическом анализе протопроцесса возник вопрос о «*данных ядер*». И связь между этими двумя аспектами обеспечивается благодаря понятиям постепенного «восхождения» (или «возрастания») и «спуска» (или «снижения») (*graduelle Steigung* или *Minderung* и *Sinken*), которые вводятся на этом уровне феноменологического конструирования.<sup>71</sup> В то время как первое исследование, относящееся к протопроцессу, было сосредоточено на структуре ядер процесса, так же как на его наполнении и опустошении, второе руководствуется понятием «модификаций», вводимом, как мы уже видели, на первом этапе анализа. Вот как Гуссерль характеризует эти модификации:

«“Модификация” обозначает <...> операцию, которая осуществляется всегда в одном и том же смысле. Это оперирование является непрерывным живым протеканием самого сознания и обозначает его непрерывное специфическое интенциональное осуществление, непрерывное фонтанирование (*Hervorströmen*) ноэматических компонентов, каждый из которых является в соответствии с его “формой” непрерывной модификацией предыдущих компонентов ...».<sup>72</sup>

Модификации постепенно<sup>73</sup> возрастают и снижаются и сами подвержены модификациям<sup>74</sup> — Гуссерль осуществляет здесь анализ конструирования [интенционального. — *Г. Ч.*] взаимопроникновения на уровне «ре-

70 Husserliana XXXIII. текст № 8. S. 142.

71 Husserliana XXXIII. S. 34 и 143.

72 Husserliana XXXIII. S. 144.

73 Husserliana XXXIII. S. 143.

74 Ibid.

тенциальных» и «протенциальных» фаз в *пре-имманентной* сфере, анализ, который объясняет взаимопроникновение ретенций и протенций на уровне *имманентной* сферы, разобранные нами в главе III раздела В.

Таким образом, несмотря на формальные различия, нельзя отделять анализ протопроцесса (который позволяет отобразить временное *протекание*) от анализа модификаций нозматического *содержания*. Эти два исследования неразделимы,<sup>75</sup> поскольку «форма не изменяется без содержания».<sup>76</sup> Следующая цитата позволит лучше убедиться в этом неразделимом характере:

а) Содержание в качестве материи некой формы Теперь и всякой формы прошлого является *смысловым ядром* которое в равной степени проходит через все эти формы. С точки зрения содержания рассматриваемая точка объекта-времени “подразумевается” как тождественная, т. е. в смысловом отношении, по мере непрерывных изменений, она как раз остается той же.

б) Но не только. Во всякой модификации формы, в идеальном <...> переходе от модуса формы данности времени к непрерывно новым модусам той же материи, не только материя тождественна, а в равной степени и сама временная точка. Она непрерывно является той же точкой объекта-времени, его формой: чистая временная точка и ее содержание являются тождественными для всех модусов данности этой точки объекта-времени. Хотя содержание все время тождественно, в смысловом отношении, однако оно еще обладает изменяющимися способами данности, которые параллельны соответствующим формам данности временной точки».<sup>77</sup> [курсив — А. Ш.]

Таким образом, можно заметить, что 1) Гуссерль отождествляет анализ протопроцесса и анализ нозматических модификаций, приводя к очевидности «смысловое ядро», тождественное по мере прохождения всех модальностей объекта времени. Это «смысловое ядро (Sinneskern)» является не чем иным как «нозмой-временем», нозмой в смысле феноменологии времени, то есть [в смысле. — Г. Ч.] *материи, содержания*, временных модальностей. Иными словами, здесь идет речь о материи или о содержании этого сквозного интенционального ядра, о которых говорится в тексте № 2 из Husserliana XXXIII. 2) Это тождество нозмы-времени неотделимо от тождества самой временной модальности и, в то же время, от тождества *модификации* и *способов данности* материи и формы объекта-времени (т. е. нозмы-времени и временной точки).

Однако эта феноменология нозматической временности влечет, в свою очередь, некоторые следствия относительно того же статуса гилетиче-

<sup>75</sup> Этот неразделимый характер также замечен в следующей цитате: «Обе стороны разделения на нозтические и нозматические моменты идеальны, поскольку сознание фаз является также и сознанием как таковым, то есть нозмой».

<sup>76</sup> Husserliana XXXIII. S. 145.

<sup>77</sup> Ibid.

ских *данных*: Гуссерль, таким образом, приступает в рамках этого анализа к «преобразованию (Neugestaltung)» понятия гилетически *данного*.<sup>78</sup> Специфическое «гилетическое *данное*» (Гуссерль не выбирает никакого специального термина, чтобы отличить его от гилетически *данного* в обычном смысле этого слова) «феноменологического времени» является чем-то реальным, которое относится к формальному, к тому, что является формальным в качестве «сознания оригинальности (Bewusstsein der Originalität)»<sup>79</sup>. Существуют специфические ощущения (Empfinden) — как на уровне протофазы, так и, иным образом, на уровне ретенциальных (и протенциальных) фаз — которые не только обеспечивают отношение к содержанию, но и позволяют как раз наметить связь с описанием протопроцесса, поскольку от этого зависит «момент жизни, который действительно возникает как протекающий и который исчезает, или скажем: “гилетически реальное *данное*” [есть компонент] самого сознания, а не компонент сознаваемого предмета (так называемого имманентного тона имманентного времени)?»<sup>80</sup>

Иными словами, предельно конститутивные феномены имманентной временности обладают до различения на ноэзу и ноэму в имманентном смысле совершенно специфическим гилетическим характером — они являются «несамостоятельными ядрами сознания (unselbständige Bewusstseinskerne)»<sup>81</sup> или даже «содержаниями ядра (Kerngehalte)»<sup>82</sup> в качестве «субстрата» ноэзы (конечно не в субстанциальном смысле, Гуссерль подчеркивает, что в этом отношении не стоит «заблуждаться»<sup>83</sup>, используя это выражение) — гилетическим характером, который свойственен не какому бы то ни было [определенному. — Г. Ч.] объекту, а изначально конститутивному интенциональному сознанию объектов-времени.<sup>84</sup> Таким образом, это различие еще раз иллюстрирует ту рассогласованность темпорализации и объективации, которую характеризует уже «ноэтический аспект» анализа протопроцесса.

В итоге Гуссерль подчеркивает два важных обстоятельства: 1) Эту характеристику исходного сознания, а точнее специфических модусов интенционального нужно отличать от описаний *ego*, приведенных в «Ideen». 2) Специфическое различие между ядрами задает различие между актами:

78 Husserliana XXXIII. Приложение IV. S. 161. № 1.

79 Husserliana XXXIII. S. 161.

80 Ibid.

81 Ibid.

82 Ср.: Husserliana XXXIII. S. 162.

83 Действительно, стоит остерегаться гипостазирования этих «гилетических *данных*» (которое может т. о. послужить основанием ошибочному применению схемы сватывание/содержание схватывания), поскольку «ретенциальные» и «протенциальные» модификации в *пре-имманентной сфере* никогда не применяются ни к ощущениям, ни к [их. — Г. Ч.] репродукциям, а только само-учреждаются (s'institue) в ядрах (в протофазах, феноменах протекания и «протенциальных» фазах).

84 Ср.: Husserliana XXXIII. S. 162.

оно касается не различия на уровне (имманентных) содержаний схватывания, а различия на уровне гилетических данных в новом смысле этого термина («чувственных содержаний» в новом смысле — вот почему Гуссерль берет этот термин в кавычки), следовательно [оно касается различия. — Г. Ч.] на уровне «предельных ноэматических образований (letzte noematische Gebilde)»<sup>85</sup>, которые таким образом задают различие, например, между восприятием, *φαντασία* и сознанием прошлого (воспоминанием).

### § 9. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ К. ХЕЛЬДА

Прежде чем рассматривать вторую феноменологическую конструкцию пре-имманентной временности, которую мы находим в «Бернаусских Рукописях», мы хотели показать, что предшествовавшие исследования позволяют ответить на знаменитую критику гуссерлевской феноменологии времени, сформулированную Клаусом Хельдом в знаменательном исследовании «Die Phänomenologie der Zeit nach Husserl».<sup>86</sup> Автор ставит под сомнение гуссерлеву концепцию временения имманентных объектов, показывая — на что обратит внимание Рикёр<sup>87</sup> — на то, что имманентная сфера «перенимает» свою временную структуру у *объективной* временности. Однако, в свете результатов анализа, которые мы можем найти в «Бернаусских Рукописях», эта критика может быть, в свою очередь, подвергнута критике. Сначала резюмируем вкратце точку зрения К. Хельда.

К. Хельд становится на уровень поля, находящегося в некотором роде «между» осуществляющим Я и трансцендентным объектом — и в этом он, как мы видели, верен точке зрения Гуссерля. Отталкиваясь именно от этого поля множества «типов данности (Gegebenheitsweisen)», нужно попытаться установить, как конституируется трансцендентный объект в его идентичности и его «в-себе». Однако если *идентичность* этого объекта конституируется в поле *множества* данностей, то это потому, что определённая форма идентичности (или «единства» в более широком смысле) уже *содержится* в феноменальном поле. И, в самом деле, Гуссерль утверждает, что это единство коренится во *временной структуре*, то есть в том факте, что те способы, которыми дан идентичный объект, связаны в единство настоящего, [в единство] соотнесённое с этими способами данности. Это, таким образом, объяснило бы, почему гуссерлевский анализ времени, прежде всего,

<sup>85</sup> Ср.: Husserliana XXXIII. S. 163.

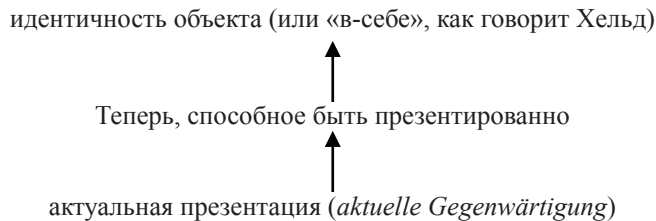
<sup>86</sup> Held K. Phänomenologie der Zeit nach Husserl // Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, Berlinger R. u. a. (Hrsg.), Vol. 7. München, 1981.

<sup>87</sup> Ricoeur P. Temps et récit, volume 3 (Le temps raconté), Paris, Seuil (“Points Seuil”), 1985. P. 46.



касается *настоящего*: это именно оно на деле, в конечном счёте, отвечает за единство и за идентичность объекта (такая концепция, конечно, напоминает кантовский аргумент в первой дедукции категорий). Учреждение единства (Einheitsstiftung) объекта объясняется, таким образом, благодаря его *прохождению* через *настоящее, теперь* феноменального поля. Мы должны обратить внимание на два аспекта: с одной стороны, именно это Теперь на деле — так сказать, «объективным образом» — присваивает этому объекту его временной момент. Но, с другой стороны, в силу протенциальной и ретенциальной структуры потока, это прохождение в равной степени «лишает настоящего (déprésentifie)» эту предметность, в том смысле, что для того, чтобы рефлексивным образом вернуться к её идентичности, в возвращении к ней её идентифицировать, она должна принять статус *не-присутствующего*. Именно благодаря способности быть *извлечённым* из протенциально-импрессионально-ретенциального горизонта объект может быть узнан, но само это узнавание в равной мере должно быть *в него вписано* или, скорее, должно *пройти через* него.

Итак, можно вместе с К. Хельдом<sup>88</sup>, с помощью нашего графического изображения, подытожить, каким образом исходно конституируется объективность:



Итак, чтобы быть в состоянии дать отчёт о единстве самой актуальной презентации, по К. Хельду нужно преодолеть *статическую* феноменологию «путеводных нитей» — образцовым примером которой были «Лекции» 1905 года (с их имманентным временным объектом, в качестве путеводной нити) — в пользу *генетической* феноменологии<sup>89</sup>, которая «объясняет», почему феноменальное поле может быть трансцендировано по направлению к «в-себе» сущей трансцендентной предметности. Здесь никакой объект не смог бы послужить путеводной нитью, а все конститутивные реализации должны быть приведены обратно к самому *феноменальному полю*, к этому

88 Ср.: Die Phänomenologie der Zeit nach Husserl. S. 197, а также § 31 «Лекций». См. также по этому поводу: Held K. Lebendige Gegenwart. S. 31 и Janssen P. Edmund Husserl. Freiburg, München, K. Alber, 1976. S. 191.

89 Ср.: Приложение I к тексту н° 2 в Husserliana XIV, в особенности S. 41–42.

полю «между...». К. Хельд высказывает это следующим образом в формулировке, выражающей само устремление этой генетической феноменологии: «Генетическая феноменология, по сути, есть не что иное, как приведение к очевидности (Aufweis) истока самой интенциональности. Если единство феноменального измерения есть не что иное, как его временность, а феноменология, в её окончательном образе, в качестве теории генетической конституции, в конечном итоге не что иное, как возвращение к этой временности как к объяснительному фундаменту, тогда оказывается, как писал сам Гуссерль в *Кризисе*,<sup>90</sup> что, “вся конституция сущего, какого бы рода или ступени она ни была, есть *временение*”». <sup>91</sup> [курсив — А. Ш.]

Итак, согласно К. Хельду, гуссерлевы разработки не в состоянии соответствовать требованиям генетической феноменологии, по той причине, что они остаются зависимыми от концепции [точек] настоящего, соотносённых с их презентациями; они далеки от того, чтобы принять всерьёз феноменальное поле в наиболее собственных его характеристиках; они занимают их единство — претендующее быть «пре-объективным» — у протовпечатления. Что такое «протовпечатление (Urimpression)»? Это данность того, что в презентации проявляется непосредственным и исходным (ursprünglich) образом. Таким образом, К. Хельд приводит к очевидности обманчивую цикличность на уровне этого протовпечатления, лишаящую тот способ, каким Гуссерль пытается реализовать проект генетической феноменологии, шансов на успех. По сути, мы сказали, что цель генетической феноменологии — объяснить, как феноменальное поле, с его формальным временным единством, может конституировать трансценденцию идентичного объекта. Итак, согласно К. Хельду, — а тексты, на которые он опирается, очевидно, дают ему право так утверждать — протовпечатление несёт на себе пятно объективной временности, а именно отношении двух моментов: с одной стороны, речь идёт о пре-объективном единстве, которое тем не менее *объективно*, поскольку будучи *гилетическим*, зависит от *содержания*. С другой стороны, феноменальное поле заимствует «исходный шок», учреждающий единство, именно у этого протовпечатления как у пограничной точки актуальности, в которой сходятся протенциальные и ретенциальные непрерывности. Однако К. Хельд считает, мы можем говорить о пределе только при условии, что мы уже предполагаем объективную временную длительность. Что можно было бы ответить на эту двойную критику?

<sup>90</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 227 (пер. Д. В. Складнева модифицирован); Husserliana VI. S. 172.

<sup>91</sup> Held K. Phänomenologie der Zeit nach Husserl. Op. cit.

1. Как мы попытались показать в деталях, сам Гуссерль в тексте № 2 из *Husserliana XXXIII*, решает апории, возникающие из сенсуализма протопрепечатления. Его концепция «протопроцесса» с его структурой «ядер» ставит под вопрос приоритет настоящего в той мере, в какой всякая презентация есть не что иное, как *наполненная протенция*. Таким образом, нет такого настоящего, которое в пре-имманентной сфере было бы зависимым от объективной временности.

2. В случае трёхмерной диаграммы Гуссерль говорит уже не о «точке актуальности», а о «наиболее высокой точке» наполнения протенции и об «опустошении» ретенции. Получающаяся в результате точка пересечения, на деле, возникает из феноменологического *конструирования*, а не из какой бы то ни было *предпосылки*. Наоборот, вся сложность тогда заключается в проблеме того как связать объективное время и это феноменологическое данное (сложность, которую Гуссерль разрешил благодаря своей концепции наполняюще-опустошающего процесса, как мы только что это показали в предыдущем параграфе).

Следовательно, как нам кажется, Гуссерль предлагает решающим образом изменить курс, что позволяет миновать подводный камень, выявленный К. Хельдом. В случае протопроцесса и его структуры ядер, речь для Гуссерля идёт не о спуске к источнику разделения на субъективное осуществление и гилетическое содержание, которое возникало бы «извне» (как, судя по всему, полагает К. Хельд), а об описании конститутивных феноменов «*сознания*» *времени*, для которого разделение на «субъективное» время и «объективное» время было бы только вторичной производной. Описание протопроцесса как раз и позволяет установить, что «сознание» времени основывается на «все-интенциональных» феноменах, которые *не* являются гилетическими. Эта «нейтральность», как мы видели, и зовётся «протопроцессом», чьё отношение к «гилетическому» времени обеспечивается «протоядрами», феноменами стихания и «протенциальными» ядрами, которые тоже «нейтральны», всем обязаны «ноэматической форме». А это отношение к гилетическим содержаниям осуществляется в конституировании имманентной временности, где мы находим акты и содержания акта, чьё временное измерение, тем не менее, конституировано в пре-имманентной сфере.

§ 10. *АНАЛИЗ ПРЕ-ИММАНЕНТНОЙ ВРЕМЕННОСТИ НА ГРАНИЦЕ ПОЛЯ  
ФЕНОМЕНОЛОГИИ: «АКТИВНАЯ» ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ  
И «ПАССИВНАЯ» ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ*

В ходе проведенного анализа мы попытались показать то, как в исследованиях Гуссерля складываются различные элементы первого «феноменологического конструирования» феноменологической временности в рамках

«пре-имманентной» временности. Это «конструирование» притязало на то, чтобы исправить недостатки [предшествовавших] концепций, которые мы уже разобрали в предыдущих главах нашей работы. Однако, как мы увидим в этом параграфе, направление, в котором до сих пор шел Гуссерль, относилось только к *одной* из двух [возможных] перспектив, разработанных в «Бернаусских Рукописях». Действительно, анализ конституирования пре-имманентной временности, то есть протопроцесса (который Гуссерль также называет «потоком протопереживаний»), дает основание для второй перспективы, которую можно считать *апогеем* исследований, касающихся времени.<sup>92</sup> Эта новая перспектива предлагает другое феноменологическое конструирование, объяснительную модель имманентной временности как фундированной во «вневременной»<sup>93</sup> сфере.

То, что дается, то, что «открывается» посредством феноменологической редукции<sup>94</sup> это, как известно, *имманентная сфера*. Что же дается в этой сфере, что дается вместе с ней? Гуссерль считает, что данными в первую очередь, *реально* данными являются «составляющие» сознания времени, охарактеризованного здесь как «активная» интенциональность. Эти составляющие находятся «в» сознании — но, конечно, здесь не идет речи о пространственных отношениях между содержащим и содержимым. Наряду с этим известно, что Гуссерль постоянно колебался в отношении того, входит ли интенциональный объект в эту имманентную сферу или нет.<sup>95</sup> Однако этот вопрос, на самом деле, отсылает к другому, еще более фундаментальному — [к вопросу] о статусе феномена. Можно ли назвать «феноменом» то, что в имманентной сфере «репрезентирует» трансцендентный объект? И, с другой стороны, можно ли также назвать «феноменами» то, что является конститутивным для трансцендентных (и имманентных) феноменов? Негативный ответ на этот вопрос означал бы, что феноменология описывает конституирование феноменов, опосредующих нечто, что строго говоря не относится к *феноменальному* и, таким образом, не [про]является на тех же основаниях, что и опосредуемое. Мы, следовательно, имели бы дело с *феноменологией неявного* (или точнее: *не-являющегося*).

92 Такова, во всяком случае, точка зрения Финка относительно *рукописи L I 20* (опубликованной как текст № 14 в Husserliana XXXIII); Ср.: Brusina R. The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: Status Questionis — Freiburg, 1928-1930 // Alter №1, 1993. P. 363.

93 Мы видели, что в первом феноменологическом конструировании Гуссерль использовал неустойчивую терминологию (он говорил также и о «вневременности», пока не возникла необходимость в понятии «пре-имманентной» временности). Здесь мы предлагаем устранить двусмысленность, закрепив понятие «пре-имманентности» для первого конструирования, а понятие «вневременности» для второго.

94 Далее мы увидим, что здесь, на самом деле, идет речь о *первой* редукции, за которой последует вторая.

95 Ср.: Boehm R. Op. cit.; Ср. также: Husserliana XXXIII. S. 279.

Как бы то ни было, Гуссерль утверждает в тексте № 14 из *Husserliana* XXXIII, что реально дан как раз «мой “поток переживаний (*Erlebnisstrom*)”». <sup>96</sup> Попробуем в анализе этого [предмета] последовать за Гуссерлем.

Итак, феноменологическая редукция передает мне мой поток переживаний. Этот поток характеризуется Гуссерлем как с необходимостью изменяющееся «живое настоящее (*lebendige Gegenwart*)». Это настоящее есть «мое субъективное настоящее», которое обладает особой структурой, находящейся на конститутивном уровне, более глубоком, чем само это живое настоящее — ниже уровня активной интенциональности (это, как мы в дальнейшем увидим, означает, что оно обладает другой формой объективации). Действительно, подчеркнем, что одно дело обращать взгляд на поток переживаний, а другое дело — рассматривать его *структуру*. Какова тогда эта структура?

Структура живого настоящего конституирована соединением «протоприсутствия (*Urpäsenz*)» и «горизонта» <sup>97</sup> только-что-прошедшего и (ближайшего) будущего:



Рефлексивный взгляд может проникнуть в этот горизонт: тогда он откроет непрерывность тех субъективных настоящих (*subjektive Gegenwarten*) — из которых лишь одно-единственное является живым, актуальным, моментальным — а также определенную непрерывность прошедшего и неопределенную непрерывность «грядущего». Подобным образом можно обратиться и к протоприсутствию. В отличие от «подвижного» характера «субъективных» <sup>98</sup> настоящих, точки *протоприсутствия* (или лучше: протоприсутствия), которые формируют их структуру, обладают *фиксированной* формой в текучей последовательности. Однако если эта форма является формой имманентного времени (как Гуссерль недвусмысленно утверждал), и если схема

**горизонт ← протоприсутствие → горизонт (или даже ←•→)**

описывает структуру живого настоящего, тогда нужно отождествить живое настоящее и имманентное время. Это, впрочем, возвращает нас к идее о том,

<sup>96</sup> *Husserliana* XXXIII, S. 274.

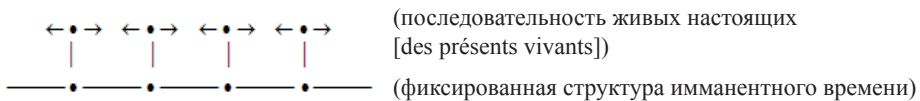
<sup>97</sup> *Рукопись L I 20* (то есть текст № 14 из *Husserliana* XXXIII) была для Финка решающей во многих отношениях — не только из-за того, что там вводится это понятие «горизонта».

<sup>98</sup> Этот субъективный характер настоящего никоим образом не указывает на несовершенство или недостаточность, а обозначает «полноту (*Fülle*)» в противоположность его чисто формальной «объективной» структуре.

что (первая) редукция открывает нам имманентную сферу (см. первую фразу этого текста,<sup>99</sup> где Гуссерль сказал, что применяя феноменологическую редукцию можно найти поток переживаний, живое настоящее).

Таким образом, будут учитываться два конститутивных уровня живого настоящего: имманентная временность (вместе с подвижным характером живого настоящего), с одной стороны, и ее фиксированная *структура*, с другой.

Вплоть до этого момента Гуссерль описывал структуру живого настоящего, его форму. Отныне он будет рассматривать не структуру *некоего* настоящего, а структуру непрерывности таких *настоящих* [курсив — Г. Ч.] [ces présents]: в связи с этим Гуссерль устанавливает, что каждой точке имманентного времени (то есть каждому протоприсутствию) соответствует *актуальное, моментальное* настоящее, относящееся к живому настоящему, — подлежащее однако другому типу объективации; [так же он указывает] что всякий горизонт, окружающий точку протоприсутствия, интенционально «относится» к некоторой фазе имманентного времени.



Как, исходя из статуса объективации, понять различие между двумя *континуумами*? Мы уже знаем, что имманентная временность характеризуется фиксированным характером (см. анализ «Лекций» относительно «общей упорядоченной связи»<sup>100</sup>). Эта структура лежит в основе временной индивидуации и необратимого характера временных фаз. Однако на *менее* глубоко конститутивном уровне, на том уровне живого настоящего, который непосредственно доступен при помощи редукции, мы также констатируем направленность серии настоящих, «но только в соответствии с точками протоприсутствия в имманентном времени этих протоприсутствий».<sup>101</sup> Это значит, что такое направленное бытие живого настоящего зависит от структуры имманентной временности, что совершенно не должно нас удивлять, учитывая, что живое настоящее конституировано в этой временности (что, впрочем, подтвердили наши исследования в предыдущих параграфах). Но, с другой стороны, эта направленность относится только к *исходному* или *актуальному* настоящему (или, как в равной степени можно здесь сказать,

<sup>99</sup> Husserliana XXXIII. S. 274.

<sup>100</sup> В § 5 Главы II (Раздела А) А. Шнелль говорит об этой «связи», развивая замечание Гуссерля относительно того, что континуум модификаций прото-впечатления «имеет характер одностороннего, ограниченного, ортоидного многообразия» (*Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени*. М., 1994. С. 109). Имеется в виду упорядоченная связь точек в континууме временных модификаций. — *Прим. пер.*

<sup>101</sup> Husserliana XXXIII. S. 274

к присутствию). Даже если горизонт — или скорее: горизонты — относятся к фазам имманентного времени (а они не могли бы не относиться, поскольку речь идет именно о *живом* настоящем, а не об идеальной структуре или конструкции), они не находятся в имманентном времени на тех же основаниях, что и протоприсутствия. Другими словами, способ объективации, свойственный живому настоящему отличается от способа, характерного для имманентной временности — это ясно утверждается в следующей важной цитате: «В любом случае, перед нами разные имманентные временные порядки, один из которых с необходимостью является первым, формой временного сущего, которое в своем бытийном содержании не несет ничего от той интенциональности, посредством которой временное бытие конституируется в качестве временного».<sup>102</sup>

Отсюда следует несколько выводов:

В ходе представленного здесь структурного пересмотра временных уровней (внутри имманентной сферы), где, в частности, вводится понятие «живое настоящее», избавляющее от необходимости использовать схему схватывание / содержание схватывания, проявляются несколько уровней *объективации*. Это подтверждает ту реконструкцию [позиции Гуссерля], которую мы провели в предыдущих параграфах, и которая позволила успешно решить проблему (недопустимого) смешения имманентной временности и временности объективной (мы констатировали эту проблему еще на этапе диаграмм времени построенных до 1917, в особенности на примере диаграммы из «Лекций»). На диаграмме из «Лекций» на *одном* чертеже изображались вместе объективные Теперь *и* ретенциальная интенциональность (а это, в силу неопределенности онтологического статуса трансцендентного времени, не позволяло увидеть то, чем характеризуется это объективное время *внутри той же* имманентной сферы). Теперь Гуссерль пытается различить, с одной стороны, уровень объективации живого настоящего, и, с другой стороны, уровень объективации его формы или (конститутивной по отношению к нему) структуры. Здесь предлагается радикализировать эту позицию, чтобы избежать всякой двусмысленности в отношении понятия *объективного* времени: в нем нет ничего от трансценденции, оно обозначает только порядок и фиксированность имманентного времени.

1. Если «первым» временным порядком является тот, чья «форма <...> не содержит ничего от интенциональности, посредством которой временное бытие конституируется в качестве временного», то это значит, что нет такой интенциональности, которая действовала бы на этом предельно конститу-

---

<sup>102</sup> Husserliana XXXIII. S. 275. (Русский перевод этого текста Гуссерля опубликован в журнале: *Horizon. Феноменологические исследования*. Том 1 (1), 2012. С. 97 — *Прим пер.*)

тивном уровне временности. Однако под этим стоит скорее понимать отсутствие активной интенциональности, и в конце текста [№ 14 из Husserliana XXXIII] будет сформулировано, только, конечно, неявным образом, что структура  $\leftarrow \bullet \rightarrow$ , в свою очередь, фундирована в том, что Гуссерль назовет «пассивной интенциональностью» чувственности, исходно лишенной Я. А когда Гуссерль, наоборот, говорит об «активной интенциональности» (что влечет за собой необходимость говорить о «пороге активной интенциональности» внутри самой имманентной временности), то это не значит, что он скатывается здесь к смыслу интенциональности, близкому «интенциональности акта» «Логических исследований»; это также не значит, что Гуссерль использует схему схватывание/содержание схватывания для того, чтобы отразить пару живое настоящее/структура (живого настоящего). Это, скорее, значит, что, в действительности, имманентная временность обладает определенным числом конститутивных слоев, каждый из которых, в свою очередь, должен анализироваться специфическим образом (что мы и попытаемся сделать ниже).

2. В конце концов, Гуссерль ссылается на «несколько» временных порядков, а не только на *два* (а именно, на временной порядок непрерывности наполненных присутствий, формирующий живое настоящее и на порядок текучего *континуума* точек протоприсутствия (как структуру имманентного времени), — две «временных формы (*Zeitformen*)», которые, как говорит Гуссерль, «покрывают друг друга»). Каковы же эти другие временные рядки? Окончание текста [№ 14 из Husserliana XXXIII] нам это проясняет. Действительно, Гуссерль утверждает, что редукция, которая открывает нам имманентную сферу (в частности, [сферу] потока переживаний вместе — что на этом этапе пока не учитывается — с «Я» как его «функционирующим (*fungierend*)» полюсом), требует еще и некоторой *второй* редукции, которая осуществлялась бы в том же поле этого потока сознания. Эта редукция открывает доступ к полю «“полностью собственных” тенденций “Я”», то есть к полю пассивной «интенциональности» (см. ниже). В точности как в «Картезианских размышлениях», где редукция к примордиальной сфере возможна только *на основании* intersубъективной сферы (даже если этой последней сферы можно [окончательно] достигнуть только посредством этой редукции<sup>103</sup>), Гуссерль здесь, прежде всего, предлагает первую редукцию, которая раскрывает для нас живое настоящее, а затем и его структуру, чтобы только постфактум достигнуть — благодаря заключению в скобки

<sup>103</sup> Т. е. intersубъективная сфера, в любом случае должна уже предполагаться для того чтобы была возможность осуществить абстрагирующую редукцию к примордиальной сфере. В таком случае, примордиальная редукция служит только средством выявления конститутивного феномена intersубъективности. — *Прим. пер.*



исходных функций (Fungierungen) Я (которые, таким образом, относятся ко *второй* редукции) — конститутивной сферы потока переживаний: исходно собственной чувственности Я (пассивной интенциональности). Тем не менее, нужно быть внимательным к разным уровням конституирования: это «Я» — та сфера, которую Гуссерль также называет «сферой Я», которая, как мы увидим, больше не имеет ничего общего с эгологической структурой — не является предельным слоем, на котором строился бы слой исходной (собственной по отношению к Я) чувственности, на котором лежал бы, в свою очередь, слой живого настоящего (и его структуры); вторая редукция скорее редуцирует поле живого настоящего «сверху», затем раскрывает наиболее глубокие конститутивные слои, обладающие структурой  $\leftarrow \bullet \rightarrow$  и, наконец, слой пассивной интенциональности.

Для того чтобы наглядно представить эти конститутивные слои, мы предлагаем следующую схему.<sup>104</sup>

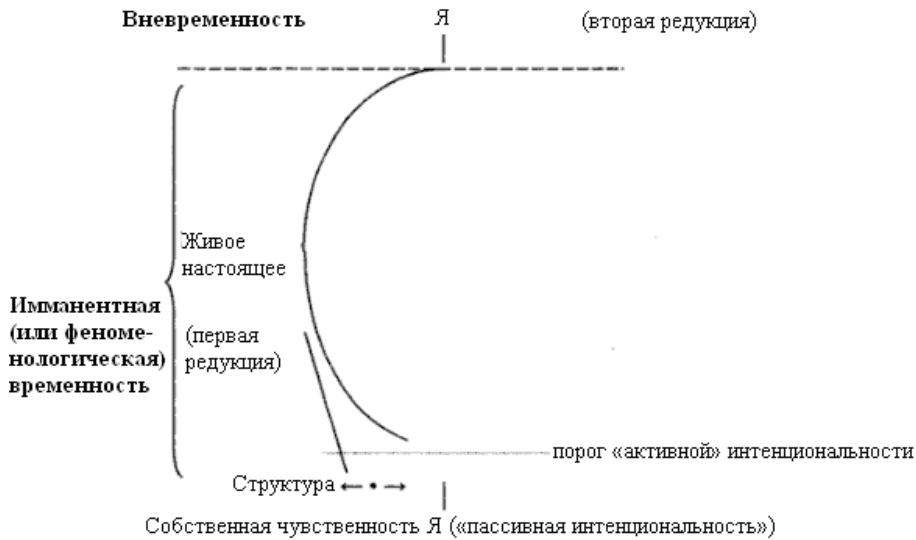


Рис. С III-2

Но отвечает ли эта схема окончательно на наш вопрос о природе различных временных порядков? Сводятся ли эти временные порядки к оппозиции между «Я» и живым настоящим, с одной стороны, и оппозицией между живым настоящим и исходной чувственностью Я, с другой? Гуссерль отвечает, что существуют «другие способы интенционального конституирования», которые осуществляют конституирование времени — это способы

104 Эта схема (также как и следующие) начерчена нами.

конституирования «порядков ощущений»: «имманентное временное положение *данных* ощущений — имманентный временной ряд протекающих аспектов — временной ряд изменений фантома [то есть еще не схваченного объективно единства чувственных данных. — *А. Ш.*] — временной ряд вещи».<sup>105</sup> Такова сфера этих «полностью собственных» тенденций «Я», о которых мы собираемся сейчас говорить: это «чувственные тенденции ассоциации и репродукции».<sup>106</sup> Тот факт, что здесь осуществляются «определенные [процессы] образования *горизонта*<sup>107</sup> [курсив — *А. Ш.*]», как раз доказывает, что достигнут *конститутивный* уровень потока переживаний. Это поле, эта структура (о которой Гуссерль не преминул заметить, что она только «абстрактна») является полем «пассивности исходной чувственности»,<sup>108</sup> другими словами, здесь речь идет именно о том, что Гуссерль называет «пассивной интенциональностью». Вторая схема позволяет представить этот новый конститутивный порядок:

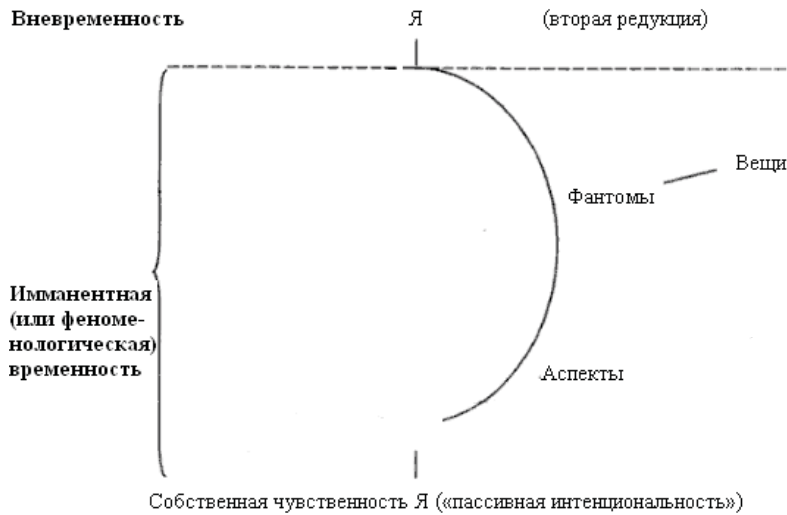


Рис. С III-3

105 Husserliana XXXIII. S. 275. (См.: Horizon, Том 1 (1) 2012. С. 98. — Прим. пер.)

106 Husserliana XXXIII. S. 276. (См.: там же. — Прим. пер.)

107 Husserliana XXXIII. S. 276. (См.: там же. — Прим. пер.)

108 Именно эти «[процессы] образования горизонта» как раз формируют вместе с протоприсутствиями структуру живого настоящего (или даже форму имманентного времени).

Сложение этих двух схем позволяет образовать эту третью фигуру:



Рис. С III-4

Эта схема представляет нам два различных временных порядка и две полярности — Я и пассивной интенциональности, — которые не являются временными в смысле имманентной временности<sup>109</sup> (хотя бы в том, что касается Я). Однако, все, что явлено, проявляет себя в имманентной временности; отсюда можно заключить, что исследования конституирования имманентной временности приводят нас к «феноменам», которые *stricto sensu* не [про]являются. Феноменология, таким образом, в силу своих внутренних особенностей подталкивает нас к «феноменальности» неявного (или не-являющегося) — ввиду собственной необходимости и иначе, чем это делает Хайдеггер (поскольку у него речь идет не о феноменологии не-являющегося (Nicht-Erscheinenden), а о феноменологии Unscheinbaren<sup>110, 111</sup>). Такой ход событий вынуждает, в этой предельной точке, отказаться от полностью *дескриптивной* стратегии; хотя эта стратегия и предполагает *конструктивное* дополне-

109 Такое циклическое изображение может быть сопоставлено с тем весьма плодотворным способом «кругового раскрытия», который предложил Десанти в своих «Размышлениях о времени». Десанти произвел в этой работе «пересмотр» гуссерлевской интенциональности, что привело его к круговой структуре составленной из «интенциональной арки» и «обратной арки». Ср. по этому поводу главу I второй части нашей работы «Генезис явленности».

110 Ср. переведенную нами статью Хельда «Путь Хайдеггера к “самим вещам”» в *Phénoménologie française—Phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie, Cahiers de Philosophie de l’Université de Paris XII, n° 4, Paris, L’Harmattan, 2000. P. 27.*

111 Невидимого (нем.). См.: *Heidegger M. Seminare, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. S. 399. — Прим. пер.*

ние, оно мало чем может помочь, когда возникает необходимость обосновать фундаментальный статус феноменологической дескрипции. Иными словами, «сами вещи», или даже «феномены», требуют выхода за свои пределы к *их* собственному нефеноменальному основанию. Во всяком случае, как нам кажется, это следует учесть на основании осуществленных исследований.

### § 11. Выводы из исследования протопроцесса

Заканчивая нашу интерпретацию «Рукописей L», мы можем сделать следующие выводы. В этих текстах, которые Гуссерль с полным правом характеризует как «исключительно важные», мы проследили переплетение (очевидно проявляющееся в главе III раздела C) явно противоположных тенденций: с одной стороны это успешное «очищение» описания имманентной и пре-имманентной временности от всего, оставшегося от теории интенциональности акта — здесь действительно идет речь о движении вперед, поскольку мы можем констатировать переход от интенциональности акта в узком смысле (раздел B, глава I) к интенциональности акта в широком смысле (раздел B, глава II), а в итоге — достижение концепции, для которой нет необходимости в этой теории (раздел C, глава III). С другой стороны, проводится радикальная «интенционализация», которая, во-первых, избавляется от остаточного явления восприятия — «протовпечатления» (раздел B, глава III) в пользу описания «протопроцесса» и его конститутивных *ядер*, характеризующихся, как мы видели, тем, что мы назвали «все-интенциональностью»; и которая, во-вторых, достаточно убедительно показывает, как этот процесс — посредством двойной интенциональности, которая теперь является не только ретенциальной (иначе поток мог бы удержать самого себя только «постфактум»), а ретенциально-протенциальной (Гуссерль применяет для пре-интенциональной сферы выражение «*наполняюще-опустошающая*» интенциональность) — «*конституирует себя*», то есть «себя учреждает (*s'institue*)», будучи «представленным» (*figuré*) в «протопереживания», в «само-явленности». Указанное переплетение выражает *напряжение (tension)* (возникающее не только между этими двумя тенденциями) — а интенциональность (*in-tentionnalité*), действительно, как мы видели, всегда является полем ретенциальных и протенциальных *напряжений*, которое не стоит сводить просто к их *ноэтическому* измерению (а не иначе как отсюда должна брать свое начало «онтология времени») — то напряжение, которое Гуссерль обозначил как протопроцесс, вместе с его исходными «ретенциальными» («феноменами стихания») и «протенциальными» *ядрами* («ноэмами-временем»).

Эта первая перспектива, в которой проявляются все возможные «феноменологические затруднения» дополняется второй, которая утверждает возможность и необходимость преодолеть строгие рамки «данного», что-

бы достигнуть того, что было названо «феноменологией не-являющегося» (в смысле отличном от хайдеггеровских разработок). В этой перспективе остро встает вопрос о статусе предельных структур гуссерлевской «интенциональности», и он во многом затрагивает те проблемы, которые Гуссерль оставил «подвешенными» (а именно проблемы статуса дискурсивности, отношения времени к пространству, к *Leiblichkeit* («собственной телесности») и т. д.). Эти «неизбежные» вопросы не остались без ответа, а послужили поводом для важных исследований пост-гуссерлевских феноменологов, в том числе, как известно, в области конституирования сознания времени.<sup>112</sup>

Перевод с французского и примечания Г. Чернавина

### ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Александр Шнелль (1971 г.) — доцент университета Париж-Сорбонна (Париж IV). Первую диссертацию А. Шнелль защитил в 2001 году по теме «Проблема времени у Гуссерля», а вторую, габилитационную диссертацию «Образы трансцендентального: Фихте, Шеллинг, Гуссерль, Хайдеггер» — в 2008 году. В сферу его интересов входят классическая немецкая философия (Канта, Фихте и Шеллинга), трансцендентальная философия, немецкая и французская феноменология, философия субъекта и субъективности, философия времени. В своей первой монографии «Генезис явленности. Феноменологические исследования статуса интенциональности» А. Шнелль разрабатывает проблемы метода генетической феноменологии времени и дискурсивности, преимущественно опираясь на интерпретации Гуссерля в современной французской феноменологии. Книга «Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918)», наряду с работой «Об открытом существовании и конечном мире. Хайдеггер 1925–1930» позволяют А. Шнеллю посредством анализа текстов Гуссерля и Хайдеггера создать концептуальный материал для оригинального феноменологического исследования; сделанные в них выводы служат отправной точкой для монографии «Гуссерль и основания конструктивной феноменологии». В своих работах в последние годы А. Шнелль продолжает разрабатывать проект «конструктивной феноменологии», опираясь в равной мере на традиции классического немецкого идеализма (прежде всего Фихте и Шеллинга) и современной французской и немецкой феноменологии (Э. Левинаса, М. Ришира, с одной стороны, и Х. Блюменберга, с другой) и применяя его в сферах теории познания и эстетики.

<sup>112</sup> Ср. работы Финка, Мерло-Понти, Левинаса, М. Анри, Деррида, Рикера, Десанти и Ришира. Позволим себе сослаться в этой связи на нашу работу «Генезис явленности» (в частности, на главы I и II части).

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

HUSSERLIANA XXXIII  
БЕРНАУССКИЕ РУКОПИСИ О СОЗНАНИИ ВРЕМЕНИ  
(1917/1918)

III. К [вопросу о] ПРИМЕНЕНИИ МОДЕЛИ СОДЕРЖАНИЯ И СХВАТЫВАНИЯ  
ПРИ АНАЛИЗЕ ИСХОДНОГО СОЗНАНИЯ-ВРЕМЕНИ, А ТАКЖЕ К [ВОПРОСУ ОБ]  
ОПАСНОСТИ БЕСКОНЕЧНОГО РЕГРЕССА

[258]

№ 13. <Предотвращение бесконечного регресса в конституировании  
времени посредством указания на ретенциальную обратную отсылку  
(Rückbeziehung) время-конституирующего сознания к себе самому><sup>\*</sup>

§ 1. <ОБЗОР СОСТОЯНИЯ ПРОБЛЕМЫ: ИММАНЕНТНЫЙ ТЕМПОРАЛЬНЫЙ ПРЕДМЕТ  
И СМЕНА ЕГО СПОСОБОВ ДАННОСТИ>

Имманентное данное в феноменологическом времени длится, оно начинается, наполняет отрезок времени и проходит. Это объективный протостав (Urbestand).

В рамках временного отрезка в восприятии события следует отличать восприятие его начала, в котором точка начала дана в модусе настоящего. Это восприятие есть процесс, в нем постоянно осознана все время новая точка события в модусе настоящего, и в единстве с точкой события  $E_k$  в модусе настоящего дано сознание прошедшей фазы, как раз в модусе прошлого. Прошедшая [фаза]  $E_{k-1} \dots E_0$  присутствует в настоящем в модусе данности прошлого. Нам дана та или иная точка протона настоящего, а именно  $E_k$ , в качестве «возникающей» и вместе с тем континуум вторичных моментов

\* Перевод выполнен при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-03-00-663а по изданию: Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XXXIII. Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18) / hrsg. von Bernet R., Lohmar D. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers (Springer-Verlag), 2001. P. 258–269. — *Прим. пер.*

Печатается с любезного разрешения издательства Springer Science+Business Media B.V.

© Springer Science+Business Media B.V.

© Г. Чернавин, пер., 2013

настоящего, это более ранние  $E$  в модусе «прошлое». Для каждого  $E$  этот [континуум] — иной. И теперь сознание прошлого каждого этого  $E$  «постоянно модифицируется», соответственно, постоянно модифицируется модус данности этого  $E$  (пока оно вообще «остается» данным); и вместе с этой модификацией способов данности, которая затрагивает само  $E_k$ , вступающее из модуса протоданности в постоянно новую все более модифицированную бившесть (Gewesenheit), возникает все время новое  $E_{k+1}$ , <чтобы> в модусе протоданности в самости (in der Weise der Urgegebenheit im Selbst) вступить в эту модификацию модусов данности и т. д.

Затем, если это описание верно, происходит расхождение самой временной точки события, например  $E_k$ , ее модусов данности, которые [обладают] либо характером протонастоящего (Urgegenwärtigkeit), либо характером настоящего (Gegenwärtigkeit) в форме «только что прошедшего» на том или ином уровне модификации (ретенция, еще-[присутствующее] в настоящем). [259] Если мы называем событие Теперь-Сущим, то только та или иная точка этого события в строгом смысле присутствует в настоящем (а именно в протонастоящем), все другие либо еще не в настоящем, а неопределенно предсознательно (происходящие), либо еще в настоящем в модусе ретенции.

Если мы теперь говорим о способах данности  $E_k$ , то мы осуществляем рефлексию в отношении модальностей временной предметности (zeitgegenständlichen Modalitäten), соответственно в отношении воспринимающего сознания. Сознание есть сознание [точек]  $E_k$  (Bewusstsein von den  $E_k$ ); или в воспринимающей субъективности и в непрерывном ходе восприятия, в непрерывном «переживании (Erleben)»  $E_k$  осознано,<sup>1</sup> и рефлексия показывает нам своеобразие модификации, показывает нам как та или иная точка события осознается во все новых модусах; она показывает нам, как мы можем рассматривать переживание в настоящем в соответствии с его собственным содержанием (Eigengehalt): фаза переживания в настоящем называется сознание [точки]  $E_k$ ; напр. в модификации перехода, а именно [при переходе] ко все новому сознанию того же  $E_k$ , мы обнаруживаем непрерывное единство наложения, «то же самое»  $E_k$ . С другой стороны мы обнаруживаем в переживании не «само»  $E_k$ , а именно как изначальное, как относящееся к протонастоящему, а обнаруживаем в сознании относящемся к настоящему оттенение, «отзвук», «сквозь» который мы подразумеваем  $E_k$  во всегда новом модусе. И тут мы различаем само «содержание оттенения» и «схватывание», «одушевление», которое в смене оттенений сходится в единство сознания того же самого, и в отношении к тому же самому в смене [моментов] рефлексии, которая обращает внимание то на единое, то на многое изображе-

<sup>1</sup> Таким образом, исходное переживание события = восприятие.

ния, это происходит как раз в качестве этого сменяющегося изображения, а именно изображения прошлого того же самого; или то же самое в различных модусах данности. Ровно так, как та же самая плоскость в пространстве дана в качестве той же самой и, с другой стороны, [дана] в качестве изображающейся во все время новом модусе посредством оттенков, оттенков, на которые мы можем обратить внимание (<т. е.> сделать <их> предметами) в соответствие с их содержанием, и которые, в силу одушевляющего их схватывания, отсылающего нас к «синтетической» взаимосвязи, являются оттенениями одного и того же («von» demselben).

[260] Все это только повторения и обобщения. Они нам служат для того, чтобы со всей ясностью войти в курс дела. Какие затруднения можно еще здесь обнаружить?

§ 2. <ВОЗРАЖЕНИЕ, [КАСАЮЩЕЕСЯ] БЕСКОНЕЧНОГО РЕГРЕССА:  
НЕ ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПЕРЕЖИВАНИЯ, КОТОРЫЕ КОНСТИТУИРУЮТ ФАЗЫ СОБЫТИЯ,  
САМИ В СВОЮ ОЧЕРЕДЬ КОНСТИТУИРОВАННЫМИ?>

От предположенного события, воспринятого в феноменологическом времени, длящегося данного ощущений мы вернулись к взаимосвязи «конституирующих» его переживаний сознания. То, что мы увидели это не что-то вымышленное, и мы увидели эти переживания, мы это восприняли. И там у нас была непрерывная последовательность протоданностей (urgeben-den) переживаний для фаз события; они возникали по очереди в абсолютной самостности (Selbstheit), для того чтобы в любом случае потерять свою самостность как протоданность. И у нас был ряд модификаций этих протоданностей, возникающих в протонастоящем точек события, в то, что обладает вторичным характером настоящего (in sekundäre Gegenwärtigkeiten), модусами данности такого рода, которые свойственны прошлому. С точки зрения «переживаний», «сознания» мы рассмотрели непрерывное возникновение, исчезновение, соответственно, само-модифицирование. У нас были последовательности и были одновременности. Обладающее вторичным характером настоящего (переживаний прошлого), сосуществующее в первичном, вновь возникающем Теперь-Событии. Таким образом, с точки зрения сознания у нас был протопроцесс с проточечением (Entquellen) и истечением (Verquellen), и все слова, которые мы используем, таковы, что кажутся <обладающими> временным значением. Не находятся ли конституирующие переживания сами в феноменологическом времени, не требуют ли они в свою очередь конституирующих переживаний, и так *in infinitum*?<sup>2</sup> [261]

<sup>2</sup> Возражение (с точки зрения, подробнее изложенной и явным образом критически истолкованной в а) <см.: Нua XXXIII текст № 12>) Постановка вопроса не верна. У нас все же



Всякое трансцендентальное переживание является событием в феноменологическом времени, оно демонстрирует себя в качестве такового в трансцендентальной рефлексии.<sup>3</sup>

В трансцендентальной рефлексии первого уровня мы обладаем первичным событием, конституирование которого представлено на диаграмме.

$$\begin{array}{l|l}
 C_0 & E_0 \\
 C_1 & E_1 \quad V^1(E_0) \\
 C_2 & E_2 \quad V^1(E_1) \quad V^2(E_0) \\
 C_3 & E_3 \quad V^1(E_2) \quad V^2(E_1) \quad V^3(E_0)
 \end{array}$$

На этой диаграмме заметно, что здесь <не только> с одной стороны конституируется непрерывный временной отрезок (конкретный временной отрезок, таким образом, конкретное событие в его протяженности временного отрезка)  $E_0 — E_n$ , но что также определенным образом дана последовательность конституирующих переживаний второго уровня трансценденции в качестве конституированной в трансцендентальном времени.

Обозначим трансцендентальное конституирующее сознание первого ряда событий по порядку с помощью  $C_0 C_1 C_2 \dots$ , тогда ясно следующее: Если  $C_0$  переходит в  $C_1$ , т. е.  $E_0$  переходит в  $E_1 V^1(E_0)$ , то мы, когда это последнее уже произошло, посредством  $V^1(E_0)$  осознаем предшествовавшее  $C_0$  или, что то же самое  $E_0$  как только что прошедшее. Если тогда  $C_1$  переходит в  $C_2$ , таким образом  $E_1 V^1(E_0)$  в  $E_2 V^1(E_1) V^2(E_0)$ , то в последнем мы сознаем недавнее прошлое  $E_1 V^1(E_0) = V^1(E_1) V^2(E_0)$ , что впрочем составляет все компоненты прошлого в  $C_2$ . Ровно так же если  $C_2$  переходит в  $C_3$ , что то же самое,  $E_2 V^1(E_1) V^2(E_0)$  [переходит] в  $E_3 V^1(E_2) V^2(E_1) V^3(E_0)$ , то вновь сознание прошлого первого,  $C_2$  лежит в последнем, в  $C_3$ , и здесь это приводит  $C_2$  к модификации:  $V^1(E_2) V^2(E_1) V^3(E_0)$ .

Таким образом: ровно как и ряд  $E_0 E_1 \dots$  в качестве феноменологического отрезка события посредством этого осознается соразмерно восприятию, что с  $E_1$  в единстве с сознанием прошлого  $E_0$ , в единстве с  $E_2$  сознание прошлого  $E_1$  и возникает модифицированное сознание прошлого  $E_0$  более высокого уровня и т. д.; я бы сказал, что ровно так ряд сознания, конституирующий

---

был исток восприятия трансцендентальных событий и мы описали его модусы данности того же самого в восприятии, процесс, в котором находится само восприятие. В какой степени «требуются те же самые конституирующие события»? Конечно в той степени, в какой мы должны их воспринимать, что мы и обязаны делать в целях рефлексии. Но мы обязаны рефлексировать и таким образом не должны обладать их восприятием и соответственно аналогично дающим сознанием, таким как квази-восприятие воспоминания.

3 Но не всякое «конституировано», осознанно, воспринято в качестве события.

Е-ряд [262] осознается в качестве непрерывного ряда, в качестве временного отрезка соразмерно восприятию (предметно и во плоти) посредством того, что сначала возникает  $C_0 = E_0$ , затем  $C_1 = E_1 V^1(E_0)$  и через вектор  $V^1(E_0)$   $C_0$  осознается в качестве прошедшего, затем  $C_2$  и через его вектор  $V^1(E_1) V^2(E_0) = V^1(E_1) V^1(E_0) = V^1(C_1)$  в качестве прошедшего осознается  $C_1$  и т.д. Так мы никоим образом не приходим к бесконечному регрессу.

В единственном последнем трансцендентальном процессе с его прото-возникновением и протоисчезновением событие  $E$  и событие конституирования  $E$  осознается в различных направлениях рефлексии. Диаграмма показывает исчерпывающим образом, как это возможно.

§ 3. <ДВА НАПРАВЛЕНИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИИ:  
НА ТЕЧЕНИЕ (STROM) КОНСТИТУИРУЮЩЕГО ПОТОКА (FLUSS)  
И НА ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ КОНСТИТУИРОВАННЫХ СОБЫТИЙ>

Стоит все же заметить, что следует провести различие между потоком самих конституирующих событий, который протекает независимо от того происходит ли замечание, схватывание, имеет ли место замечающая направленность на событие (Aufmerkend-auf-das-Ereignis-gerichtet-Sein) или нет — и, с другой стороны, этим переживанием, тем насколько сложнее оно устроено посредством переплетения с соответствующей модификацией посредством замечающей, схватывающей событие рефлексии (модификации внимания).

Если мы осуществляем феноменологическое восприятие (замечающее схватывание)  $E$ , то от  $Я$  к  $E_0 E_1 E_2 \dots$  постоянно исходит схватывающий луч, причем то, что однажды схвачено, остается схваченным сквозь все модификации погружения в прошлое. Таким образом, возникающее  $E_0$  возбуждает интерес (или интерес уже идет ему <навстречу> благодаря протенции или через сквозное «внимание»), интерес направлен к идущему ему навстречу  $E_1$ , в то время как вторичное замечание (Bemerken) идет дальше к  $E_0$  и, конечно, сквозь  $V^1(E_0)$ . Новое  $E_3$  замечено в первый раз на следующей стадии, теперь посредством  $V^1(E_0)$  проходит второе замечание (Aufmerken) направленное на  $E_2$  и третье через  $V^2(E_1)$  на  $E_1$  и, наконец, еще более ослабшее через  $V^3(E_0)$  на  $E_0$ .

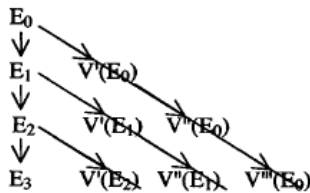
[263] Я говорю здесь о первом, втором и так далее замечающем схватывании. Это, конечно, здесь как и везде только *façon de parler*<sup>4</sup>. Речь идет о градуальности захватывания и расположенности к схватыванию (Ergreifen und Griffigsein), о первом, самом прочном схватывании (Zugreifen) нового и о постоянно ослабляющемся обладании схваченными (Im-Griff-Haben) мо-

4 Фигура речи (фр.). — Прим пер.

дифицировано осознаваемыми моментами. Причем, однако, внимание все же является именно вниманием. [Точки]  $E_k$  удаляются, все больше ускользают от хватки (Griff), в захватывании все меньше захваченного, оно исчезает в темноте и пустоте. И это касается не только содержательной полноты, но, как следует заметить, и самого модуса внимания (модуса, когда именно первичное внимание устойчиво обращено к новому, о чем теперь и идет речь).

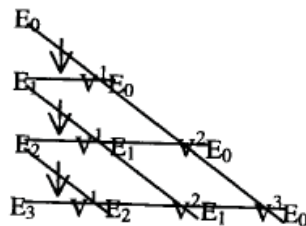
Если мы теперь перейдем к другой, всегда возможной замечающей рефлексии трансцендентально отмечающего восприятия второго уровня, к схватыванию самого трансцендентально конституирующего потока в качестве события, то очевидным образом изменится структура внимания (attentionale Struktur). Теперь замечающее схватывание направляется на позиции 1 не на  $E_1$  и  $E_2$  (или скорее не на континуум  $E_1...E_0$ ) сквозь V-модификацию, а на  $E_1$  и на непрерывно замкнутую на себя V-модификацию  $E_0$  (соотв.  $E_1...E_0$ ). И так на каждом этапе. И теперь это поперечные ряды, которые устойчиво сохраняются сквозь их модификации, в то время как в каждом новом положении взгляд направлен на эти ряды. Таким образом, у нас по контрасту есть следующая диаграмма рефлексии, причем рефлектирующее внимание будет обозначаться связующими линиями.

Диаграмма рефлексии I:



[264] На каждой позиции у нас избирательный интерес (Vorzugsinteresse) к новому  $E_k$  и он смещен на уровень вправо. Однажды замеченное «еще» остается в сфере внимания, но там оно само отступает, если только не осуществится произвольное удержание, оно с необходимостью ослабевает, смещаясь вправо.

<Диаграмма рефлексии> II



Более подробное истолкование на следующем листе<sup>5</sup>.

Для второй фигуры учитываются также и косые линии.

III. фигура: пока событие продолжается, избирательное внимание направлено на фазу (или звено временного ряда), напр. на то, как часы пробили один раз. Тогда следует прочертить только соответствующую косую линию, проходящую через  $V^k(E_0)$ . Во время боя часов два удара могут совместно выхватываться (две линии).

Как выглядит теперь рефлектирующее сознание, в котором рефлексия направлена на протосознание, конституирующее первичные феноменологические события? Это рефлексия более высокого уровня, поскольку уже феноменологическое событие  $E$  дано <в> рефлексии, а именно, в трансцендентальной редукции. Как мы осуществляем более высокую трансцендентальную рефлексию? В то время как мы из первой, направленной на  $E$  установки переходим к установке, ориентированной на  $C(E)$ , схватывающий луч должен все же с одной стороны по порядку проходить<sup>6</sup> [265]

$$\begin{array}{l} E_0 \\ E_1 \quad V^1(E_0) \\ E_2 \quad V^1(E_1) \quad V^2(E_0) \\ E_3 \quad V^1(E_2) \quad V^2(E_2) \quad V^3(E_0) \end{array}$$

через  $E_0 E_1 E_2 E_3$ , таким образом, всегда навстречу новому, и старое должно при этом быть удержано, при этом [с другой стороны] мы как раз хотим схватить обозначенную последовательность рядов диаграммы, и в каждом ряду фигурирует соответствующее  $E_k$ , и если мы рассматриваем один ряд, то в прошедшем ряду, который должен быть интенционально осознаваемым и замеченным, и так далее при возвращении назад имеет место относящееся к нему предыдущее  $E_k$  и оно должно быть удержано.

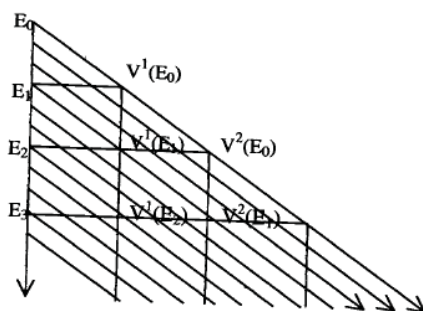
Таким образом, функция внимания и схватывания, которая оказывается на диаграмме рефлексии I модифицированной, должна непременно доминировать. С другой стороны, новый трансцендентально рефлектирующий взгляд (более высокого уровня), чтобы схватить все ряды в качестве рядов, обращается к V-модификации каждого уровня. Следовательно, например, лишь в первой рефлексии на уровне, обозначенном символически с помощью Индекса 2, я обладаю первичным замечающим схватыванием вновь

<sup>5</sup> Ср. здесь S. 264, 16 ff. — Прим. нем. изд.

<sup>6</sup> Поменять всю форму записи, для того чтобы привести ее в наглядное соответствие с нормальными диаграммами! Так  $E_0 E_1 E_2$  — писать горизонтально и т. д.

возникающей E-фазы  $E_2$ , несколько ослабленным продолжающимся удержанием (Noch-Festhalten)  $E_1$ , и, между тем как замечающий взгляд проходит через  $V^1(E_0)$ , еще более ослабленным удержанием  $E_0$  через  $V^2(E_0)$ . И это, конечно, следует понимать как континуум, а не как дискретность трех звеньев. Этот континуум (поперечный континуум) разделён на уровни схватывания и при этом он один. Если я теперь рефлектирую, то взгляд направляется на этот континуум, и, поскольку он один, он становится доступным схватыванию в обнаруживающем схватывающем луче. Единство континуума это единство, которое само учреждается чисто посредством сущности модуса данности события. А конститутивное для фазы события это то, что с необходимостью является моментальным настоящим. Но поэтому оно не является единым посредством опредмечивающего схватывания. И оно как раз сюда относится. Таким образом, на первом рисунке у нас:

[266]



Направление косых линий: направление внимания через  $V$  к той же самой  $E_k$ . Протенциальное направление внимания на новое.

И теперь более глубокая трансцендентальная рефлексия направлена на поперечные линии и одновременно сквозь них, причем каждая поперечная линия обладает своей модификацией прошлого в следующих линиях и ее схватывание остается, [рефлексия направлена] сквозь эти модификации. Перед нами здесь, таким образом, удивительная многомерность внимания и заключенного в нем рефлектирующего схватывания. Стоит еще заметить: рефлексия на поперечные ряды касается здесь как раз поперечного ряда модусов данности  $E$ , а не скажем «актов».

§ 4. <Единство функционирующего протопроцесса конституирующего сознания и его удвоение в дальнейшей рефлексии. Конституированная имманентная временная предметность первого и второго уровня>

Теперь возникает вопрос: как соотносится первое феноменологическое время, в котором конституируется трансцендентное событие в качестве на-

полненного временного отрезка, с феноменологическим временем, в котором конституируется конституирующий ряд в качестве отрезка?

В первой рефлексивной установке перед нами протяженное во времени событие  $E$ , и возможно еще одновременное второе, третье  $E' E''$ , тогда вновь череда, наложение (*Sich-Überschieben*) частично [267] одновременных переживаний и т. д. Все на одной временной линии. Например, данное ощущение тона, одновременно игра красок и так далее.

Если мы теперь глубже рефлектируем и берем последовательность конституирующих модусов данности, то мы спрашиваем: является ли конституирующее событие одновременным в том же смысле, что и конституированное, в том, в каком оно является одновременным по отношению ко второму конституированному событию? Станный и трудный вопрос. Является ли последовательность в конституирующем потоке переживаний одновременной по отношению к последовательности в конституированном потоке, в конституированной последовательности событий? Протекают ли они одновременно как две любые (конституированные) последовательности?

Мы можем совместно охватить две «феноменологически объективные» последовательности в разделенном внимании. Тогда фигура остается по существу той же самой, только вместо  $E_0$  нечто вроде ( $E_0' \cdot E_0''$ ), и всякое  $E$  относится к определенному событию (к которому еще относятся условия). Но дело здесь обстоит не так, как если бы объективное событие и конституирующее бы ли бы конституированны в одном и том же конституировании. Конституирующая последовательность как последовательность своеобразно заключена в самой конституирующей последовательности. Сложно дать здесь ответ. Но нужно будет все-таки сказать, что эта одновременность имеет другой смысл чем объективная одновременность, и что собственно феноменологическое время является одним, так, что оно позволяет занять две установки, но при этом [речь идет] об одной двойной установке, в той мере как конституируется объективный ряд событий. И тогда само конституирование в рефлексии на одно и то же должно в свою очередь с необходимостью изображать само себя в качестве ряда, и в качестве временной последовательности, которая, несмотря на это сущностное переплетение, все-таки не может быть обозначена в качестве той же самой.

Дальнейшее размышление: трансцендентальная протожизнь (*Urleben*) есть поток протосознания, вечное (непрекращающееся) возникновение и исчезновение, при том, что «исчезновение» есть само-модифицирование возникшего. Это возникновение как протовозникновение жизни сознания есть протовозникновение первичных импрессий и протовозникновение вторичных впечатлений, охарактеризованных в себе как модификации протовпечатлений. Однако, это последнее, в себе охарактеризованное (*In-*

sich-charakterisiert-Sein), означает: в протопроцессе к каждому [268] протопечтлению примыкает в качестве его протопоследовательности «репродуктивное»<sup>7</sup> сознание протозапечатленного (Urimprimierten) как только что прошедшего, и это «репродуктивное» сознание есть впечатление, поскольку оно, в модусе впечатления является оригинальным возникновением репродукции = репродуктивным сознанием в настоящем вместе с настоящим репродуктивного как такового. Эта «репродукция» претерпевает ту же модификацию и т.д., причем с последовательностью все время вновь возникающих протопечтлений переплетается последовательность репродукций различных уровней. А именно так, что <с> более поздн<им> протопечтлением связывает<ся> континуум вторичных впечатлений различных уровней. Все впечатления, которые появляются вместе, сплавляются (verschmelzen) в единство, протоконтинуума импрессиональности или каждый раз в единство настоящего жизни. Коррелятивно весь их ноэматический состав сплавляется в непрерывность импрессионального или [присутствующего] в настоящем (Gegenwärtigen) как такового.

К этому однако также относится то, что в переходе от фазы к новой фазе непрерывного сознания единства сквозным образом проходит соответствующая репродуктивная модификация того же самого, соответственно, ноэматических модификаций, и соответственно также, что при переходе от поперечного ряда к поперечному ряду сознание единства проходит через последовательность рядов, в той мере в какой новые ряды (вплоть до их компонентов протопечтления) являются модификациями старых рядов. В повторном прохождении воспроизведенной посредством воспоминания системы конституирования события мы можем посредством соответствующей рефлексии (осуществленного в рефлексии обращения [Sich-Richten] Я к тождественному в непрерывных модификациях сознанию) привести к схватывающему сознанию тождественную самость (Selbigkeit) и с другой стороны сам ряд, взаимосвязанные модификации (Abwandlungen) и т. д. Во всем этом заложена таким образом сущностная протоспецифичность протожизни (Urwesenseigentümlichkeit des Urlebens), в которой конституируется многообразие переживаний феноменологического времени, постоянное множество следующих друг за другом и сосуществующих феноменологических временных событий, многообразия, в которых в свою очередь могут конституироваться единства «трансцендентных сознанию» объективностей [269], как единства пространственных вещей, одушевленных существ и т. д.

К протохарактерным чертам (Ureigenheiten) сознания (в качестве самой исходной жизни Я, в которой переживания трансценденции конституируют-

---

7 Зачем неудачное выражение «репродуктивное»?

ся в качестве единства феноменологического времени, а только о них говорилось в *Идеях*), таким образом, относится:

1) С одной стороны, связь, создание единства сознания, которое обозначается на диаграмме как единство непрерывного ряда.

2) С другой стороны, <сюда относится> единство сознания, которое в непрерывной протопоследовательности, в протопоследовательности господствует, и которое сквозным для последовательности образом в «длящемся» единстве удерживает осознанную в последовательности поперечных рядов череду. Эта идентификация в последовательности все время предполагается. В проживании последовательности мы убеждаем себя посредством самой рефлексии в наличном существовании (*Dasein*) последовательности в качестве постоянного идентифицирования.

Что касается рефлексий, то они являются новыми событиями, ноэтическими лучами, которые исходят из Я в различных модусах, в соответствие с различными направлениями и напряжениями рефлексии проходят сквозным образом через протоданные жизни (*Urlebensdaten*), в чем мы убеждаемся посредством новых рефлексий. Различие между лишенным рефлексии и модифицированным сознанием мы конечно схватываем посредством воспоминаний и рефлексий в воспоминаниях, соответственно, посредством сравнения воспоминания сознания, конституирующего событие, и модификации, которые мы свободно можем осуществить, в охватывании того же самого, в сознании, которое вместило в себя рефлексии. Это вновь указывает, таким образом, на необходимость феноменологии воспоминания.

Перевод с немецкого Г. Чернавина

### КОММЕНТАРИИ ПЕРЕВОДЧИКА

*Текстологические замечания.* Текст № 13, озаглавленный издателями «Предотвращение бесконечного регресса в конституировании времени посредством указания на ретенциальную обратную отсылку время-конституирующего сознания к себе самому», наряду с текстами № 9–12 входит в раздел III. («К вопросу о применении модели содержания и схватывания при анализе исходного сознания-времени, а также к вопросу об опасности бесконечного регресса») XXXIII тома Гуссерлианы.<sup>8</sup> Данный текст соответствует рукописи L I 3, написанной Эдмундом Гуссерлем в декабре 1917 года в поселке Бернау. При предварительной подготовке этого текста (так назы-

<sup>8</sup> *Husserl E.* Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18) / hrsg. R. von Bernet, D. Lohmar Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2001. S. 258–269.



ваемых β-листов) к печати в 1930 Ойген Финк отнес этот текст в разделу «Конституирование имманентного времени». Также в своих рабочих заметках Финк отмечал ценность этого текста, в частности ценность описания модусов данности временного события — описания, предшествующего основной теоретической части рукописи.<sup>9</sup>

*Проблематика и критика.* Центральная проблема этого текста — необходимость предотвращения бесконечного регресса конститутивных уровней сознания-времени. Это проблема решается Гуссерлем через внутреннюю рефлексивность сознания, а точнее через ретенциальную соотнесенность сознания с самим собой. Такое решение требует анализа процедуры рефлексии, который Гуссерль и проводит, с опорой на новые диаграммы сознания-времени и диаграммы рефлексии (I.–III.). Гуссерль также подробно рассматривает роль внимания (схватывания и удержания) во временной рефлексии. Это позволяет ему тематизировать модусы данности и уровни имманентной временной предметности, а также различные направления рефлексии, в которых эти модусы и уровни могут быть даны.

Отметим что в своих личных записях Ойген Финк, который плотно работал с этой рукописью, также проводит и критику предложенного Гуссерлем решения.<sup>10</sup> Так, в частности, идея обратной отсылки ретенциального сознания к самому себе и соотношения протонастоящего и настоящего кажется Финку мало оправданной, так как она приводит к чрезмерному усложнению вложенных друг в друга интенций. Он так же отмечает, что гуссерлевский анализ излишне ориентирован на настоящее, что мешает ему отразить своеобразный характер прошлого. В качестве альтернативы Финк предлагает свое собственно учение о выходе за пределы настоящего (*Entgegenwärtigung*) и хайдеггеровское понятие времени как единства экстатических моментов. Также недостатком предложенного Гуссерлем анализа Финк считает его ориентированность на отдельные временные точки, что не позволяет ему адекватно описать единство потока и его исток.

*Проблемы перевода.* При переводе основную сложность составила передача таких выражений как (*Ur-*)*Gegenwärtigkeit* и *Gewesenheit*, которые мы предлагаем переводить соответственно как *характер (прото-)настоящего* и *характер бывшего*. Другим сложным моментом была передача терминологии связанной с ролью внимания в рефлексии и механизмом схватывания в рефлексии; мы предлагаем переводить отглагольные существительные *Aufmerken*, *Bemerken* как *замечание*, а *Ergreifen*, *Griffigsein*, *Im-Griff-Haben*

9 *Fink E.* Phänomenologische Werkstatt. Gesamtausgabe, Band 3.2: Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie / hrsg. R. von Bruzina. Verlag Karl Alber: Freiburg/München, 2008. S. 359.

10 *Ibid.* S. 362–363.

соответственно как *захватывание*, *расположенность к схватыванию* и *обладание схваченным*.

В заключение хотелось бы выразить благодарность А. Кузнецову за помощь при редактировании перевода.

#### ГЛОССАРИЙ

- Abwandlung* — модификация  
*Aufmerken, Bemerken* — замечание  
*Aufmerkend-auf-das-Ereignis-gerichtet-Sein* — замечающая направленность на событие  
*Dasein* — (наличное) существование  
*Eigengehalt* — собственным содержанием  
*Entquellen* — проистечение  
*Erleben, Erlebnis* — переживание  
*Ergreifen* — захватывание  
*Fluss* — поток  
*Gegenwärtigkeit* — характер настоящего  
*Gewesenheit* — характер бывшего, бывшесть  
*Glockenschlag* — бой часов  
*Griffigsein* — расположенность к схватыванию  
*Im-Griff-Haben* — обладание схваченным  
*In-sich-charakterisiert-Sein* — быть в себе охарактеризованным  
*Noch-Festhalten* — продолжающееся удержание  
*Selbigkeit, Selbst* — самость  
*Selbstheit* — самость  
*Sich-Richten* — обращение  
*Sich-Überschieben* — наложение  
*Strom* — течение  
*Rückbeziehung* — обратная отсылка  
*Urbestand* — протосостав  
*Ureigenheit* — протохарактерная черта  
*Urimprimierte* — протозапечатленное  
*Urgegebenheit* — протоданность  
*Urgegenwärtigkeit* — характер протонастоящего  
*Urleben* — протожизнь  
*Urlebensdaten* — протоданные жизни  
*Urwesenseigentümlichkeit* — сущностная протоспецифичность  
*Verquellen* — истечение  
*verschmelzen* — сплавление  
*Vorzugsinteresse* — избирательный интерес  
*Zugreifen* — схватывание

## ЖАН ГРОНДЕН

### ПОЗДНЕЕ ОТКРЫТИЕ ШЕЛЛИНГА В ГЕРМЕНЕВТИКЕ

Характерно, что поздние работы Шеллинга, вышедшие только спустя четверть века после смерти Гегеля, не оказали никакого воздействия. И, разумеется, они также не имели той внутренней силы и строгости проработки, которых в принципе недостает шеллинговским сочинениям, даже если и они, с другой стороны, богаты на неожиданно поразительные прозрения и интуиции.<sup>1</sup>

*Heidegger M. Der deutsche Idealismus... GA, Bd. 28. S. 33.*

Каждый подход к мыслителю определен историей воздействий (*Wirkungsgeschichte*). Мыслитель всегда обращается к современности и говорит исходя из ее предпосылок. И, конечно, подобным образом дело обстоит с Шеллингом. Шеллинг, который говорит с нами, — это Шеллинг, который говорит с *нами*, который *нам* что-то должен сказать. Это отчетливо видно при сопоставлении авторов, интересующих нас на этой конференции: Шеллинг, Кьеркегор и Хайдеггер. Подобное сопоставление могло бы показаться очень неясным и весьма небрежным сваливанием в кучу, но все же оно очень точно, потому что оно подчеркивает, в каком контексте Шеллинг отчасти отвечает нашим ожиданиям. Любое восприятие Шеллинга прошло сегодня через Кьеркегора и Хайдеггера, пусть только и для того, чтобы от них отмежеваться. Поток работ об «ошибках» интерпретации Шеллинга Хайдеггером являет *ex negativo* тот же феномен, который, впрочем, можно констатировать также и в исследованиях Ницше, Канта, Гельдерлина и до-сократиков. Парировав это *bonmot*, можно только сказать: кто велик в мышлении, велик и в ошибках.<sup>2</sup>

Так, я хотел бы допустить, что современный для нас сегодняшних Шеллинг, есть герменевтический Шеллинг, т. е. Шеллинг, прочитанный и

<sup>1</sup> *Heidegger M. Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Vorlesung vom Sommersemester, 1929. GA, Bd. 28. Frankfurt a. M., 1997. S. 33.*

<sup>2</sup> Гронден здесь говорит словами Хайдеггера из «Из опыта мышления»: «*Wer groß denkt, muß groß irren*». (*Heidegger M. Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976. GA, Bd. 13. S. 81*) — *Прим. пер.*

воспринятый исходя из герменевтики, даже если в этом не отдается отчета, как это большей частью происходит с работой (*Arbeit*) истории воздействий. Сказанное может показаться банальным и общеизвестным (хотя это, пожалуй, спорно), но в ответ на это я хотел бы уточнить свой тезис о том, что открытие Шеллинга в герменевтике является относительно поздним. Ибо речь пойдет об открытии, толчком к которому, не в последнюю очередь, послужили опубликованные недавно лекции *молодого* Хайдеггера, посвященные герменевтике фактичности. Однако, в действительности Шеллинг в этих лекциях присутствует крайне мало. Хайдеггер несильно осознавал свою тогдашнюю близость с Шеллингом. Это по-своему подтверждается опубликованной несколькими неделями ранее лекцией Хайдеггера о немецком идеализме, прочитанной в летнем семестре 1929.<sup>3</sup> Там Шеллинг недвусмысленно затмевается более значимой фигурой Фихте. Между тем сам Шеллинг там удостоен лишь краткого «промежуточного рассмотрения» в том месте, где Хайдеггер занимается (довольно по-гегелевски) ранним Шеллингом периода натурфилософии, которого он понимает как переходное звено между Фихте и Гегелем. После «Бытия и времени» и его трансцендентального способа рассмотрения, после ряда лекций о Канте и непосредственно после «Канта и проблемы метафизики» неудивительно, что критическое толкование Фихте было для Хайдеггера по-своему необходимым.

Тем не менее, в этот период становится ощутимой некоторая тайная склонность к Шеллингу. А именно, Хайдеггер писал 25 июня 1929 Ясперсу, что он в этом семестре «впервые читает лекции о Фихте, Гегеле и Шеллинге» и что ему при этом «заново открывается мир».<sup>4</sup> «Заново» является, пожалуй, намеком на любовь к Канту, о которой Хайдеггер сообщал в одном из ранних писем Ясперсу от 10.12.1925. Сильно удивляет, прежде всего, то обстоятельство, что Хайдеггер говорит о последовательности Фихте — Гегель — Шеллинг. Эта последовательность обнаруживается и в анонсе, а также местами и в ходе лекции.<sup>5</sup> Поскольку она, по-видимому, не соответствует фактическому ходу лекции, она была изменена редактором и исправлена в соответствии с общепринятой традицией: Фихте — Шеллинг — Гегель. Тем не менее, уже к этому времени что-то у Хайдеггера наводит на мысль о завершении или полном преодолении немецкого идеализма у Шеллинга.<sup>6</sup> Для

3 *Heidegger M. Gesamtausgabe, Band 28: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt a. M., 1997.

4 *Martin Heidegger / Karl Jaspers Briefwechsel 1920–1963 / hrsg. von W. Biemel und H. Saner*. Frankfurt a. M., 1990. S. 123 (für die im folgenden erwähnte Kantliebe, vgl. ebd., S. 57). (Перевод мой. — *A. B.*)

5 Vgl. GA 28. S. 9, 51, 330. (Перевод мой. — *A. B.*)

6 Молодому Шеллингу мы также припишем при случае то, что он пришел к мысли о первоначальном (*Ursprünglicheres*), но не смог развить её. Сравни напр. GA 28, S. 193 (Перевод

этого, пожалуй, подготовила почву (вероятно, унаследованная от Риккорта) лишенная оснований антипатия к Гегелю.

В этом состоит перспектива, которая проявилась несколько лет спустя, когда поздний Шеллинг был признан тем, кто действительно преодолел идеализм. Хайдеггер, правда, усмотрел бы более радикальную связь (*Konsequenz*) и в поэзии Гельдерлина, но его *философским* спутником в преодолении Гегеля был, прежде всего, Шеллинг. Это впервые становится явным в известной лекции о Шеллинге, прочитанной в летнем семестре 1936-го, но она была опубликована Хайдеггером позднее, в 1971. Быть может, Хайдеггер хотел противодействовать, тем самым, подавляющему присутствию Гегеля в немецкой философии. И он значительно преуспел в этом, существенно способствовав повторному открытию Шеллинга. Многим это могло показаться кощунством, но не стоит отрицать (и закрывать глаза на результат историко-критических изданий), что бóльшая часть возрождения интереса и философского присутствия (*Präsenz*) Шеллинга в настоящем восходит к глубокому воздействию этой самой лекции. Этот успех имел, однако, для Хайдеггера также и побочные последствия. А именно: вскоре после 1971 г. он решил издать все свои лекции в рамках собрания сочинений, и что к этому дала толчок лекция о Шеллинге (а также отклик на нее) — здесь почти нет никаких сомнений.

Насколько простиралось тогдашнее согласие Хайдеггера с Шеллингом, по-видимому, здесь не особенно заметно, но согласие это стало действительно-историческим (*wirkungsgeschichtlich*) неотъемлемым элементом сегодняшнего возрождения интереса к Шеллингу. Согласие это, очевидно, граничит с отказом или, лучше сказать, с постановкой под вопрос трансцендентального, субъективистского и рационального мышления идеализма и метафизики. Развита в «Философских исследованиях о человеческой свободе» концепция бездны в Боге (*Abgrundes in Gott*)<sup>7</sup> была пущена в ход для того, чтобы совершить соскок прочь с оснований, с положения об обосновании.

Это и было заключено в хайдеггеровскую пронизательную формулу «Положение об основании». Он вспоминает о том, что *principium reddendae rationis* — это положение, полагание, которое не может обосновывать себя само, но оно, прежде всего, побуждает мышление осмелиться на скачок, а точнее соскок *прочь* с этого основания. То, что положение об основании

---

мой. — А. В.]: «Изначальнейшее (*Ursprünglichste*) и сущностное (*Wesentliche*) всегда уже присутствовало в нем, но еще в неявной форме». Хайдеггер также отмечает, что Шеллинг только в «противопоставлении себя гегелевской феноменологии» «обрел себя» (S. 197), но в этой лекции Хайдеггер совсем не уделяет внимания позднему Шеллингу. Тем не менее, эти отсылки свидетельствуют о подспудном родстве, которое могло бы открыто проявиться в 1936 г.

7 См. примечание переводчика № 1. — *Прим. пер.*

никогда не может достигнуть бытия, того, что есть внешнее (Exteriorität) основания, стало избавляющим опытом, который Хайдеггер, будучи близким по образу мысли Шеллингу, смог у него обнаружить. Так, в 1936 (а также, пожалуй, еще и в 1971) Шеллинг стал одним из тех редких свидетельств мышления бытия (Seinsdenkens), к которому стремился Хайдеггер, критически рассматривая метафизику.

Однако все это в достаточной мере известно. И если говорить о позднем открытии Шеллинга в герменевтике, то здесь в фокус внимания попадает несколько иное. Прежде всего, имеется в виду безмолвное присутствие Шеллинга в *ранних* лекциях Хайдеггера, посвященных герменевтике фактичности, которое, однако, настолько безмолвно, что оно, пожалуй, самим Хайдеггером едва ли было осознано, а для его тогдашних учеников и вовсе было сокрыто. Однако от нынешних читателей, то есть от нас, знакомство с его ранними лекциями требует признать, что ранний герменевтический путь мысли Хайдеггера был дорогой «к» Шеллингу или «с» Шеллингом, что, в свою очередь, становится совершенно очевидно в более поздней герменевтике, в особенности в поздних работах Гадамера.

Гадамер является здесь, конечно же, привилегированным современником. И не только потому, что он присутствовал на этих ранних лекциях, и не только потому, что он сам развивал философскую герменевтику. Гадамер является особенно показательной фигурой, потому что ему самому потребовалось долгое время, чтобы осознать свою близость к Шеллингу. У Гадамера, насколько мне известно, нет отдельной работы о Шеллинге. Он много писал о романтиках, о Шлейермахере, Гердере, Канте, Гете, Гельдерлине, Шлегеле, и, конечно же, о Гегеле, но практически ничего о Шеллинге. В его главной работе «Истина и метод» Шеллинг занимает, по меньшей мере, маргинальное положение. Гегель для Гадамера там намного важнее. Однако должно обратить на себя внимание то, что Гадамер, при всей своей любви к Гегелю, занимает довольно критическую позицию по отношению к нему, когда он ставит под вопрос тотализирующую претензию рефлексивной философии (под которой Гадамер подразумевает Гегеля). Гадамеровская критика рефлексивной философии Гегеля, конечно, является особенно ироничной, так как Гегель сам подверг резкой критике рефлексивную философию своего времени, под которой он понимал философию Канта, Фихте и Якоби. Гегелевский аргумент также известен: рефлексивным философиям не хватает абсолютной действительности (volle Effektivität), т. к. они никогда не превосходят сферу мышления. Гадамер теперь помещает самого Гегеля в сферу рефлексивной философии, когда он упрекает его самого в недостаточной действительности (Effektivität).<sup>8</sup> В своем стремлении возвысить историч-

<sup>8</sup> В лекции от 1929 (GA 28, S. 338) Хайдеггер уже упрекал Гегеля, который при всей критике рефлексивной философии сам же и абсолютизирует рефлексию.

ность опыта до полностью самоочевидного философского понятия гегелевская рефлексия упустила бы упрямую непрозрачность (*Opazität*) бытия. Гадамер очень выразительно обрисовывает свою позицию по отношению к Гегелю, когда в своей центральной главе об истории воздействий характеризует, как известно, задачу своей философской герменевтики: «Она должна пройти путь гегелевской феноменологии духа в обратном направлении, поскольку во всякой субъективности должна быть показана определяющая ее субстанциальность».<sup>9</sup>

Ясно, что Гадамеру нетрудно было бы обратиться в этой критике к Шеллингу. Но Гадамер не сделал этого в «Истине и методе». Хотя шеллинговская критика Гегеля была ему очень хорошо известна, его ученик Вальтер Шульц в своей габилитационной работе, посвященной завершению немецкого идеализма в поздней философии Шеллинга и во многом определившей возобновление интереса к Шеллингу, придал актуальность этой критике Гегеля (уже в хайдеггеровском смысле, по сути, в духе герменевтики). Но этого Шеллинга совсем нет в главном труде Гадамера, где фигура Гегеля — при всей критике — остается первостепенной по важности.

Ссылки, делающие акцент на Шеллинга, обнаруживаются в *более поздних* работах Гадамера. Они проясняют, что подразумевается под поздним открытием Шеллинга в герменевтике. Если я не ошибаюсь, эти важные указания на Шеллинга находятся, большей частью, в работах о Хайдеггере, а именно, о *молодом* Хайдеггере. Прошу прощения, если я здесь чересчур педантичен, но я полагаю, что это более осязаемое присутствие Шеллинга в мыслительных ходах позднего Гадамера указывает на большую систематическую связь, а именно, на центральное положение Шеллинга для герменевтики, поскольку Гадамер нередко пытался описать в этих поздних рукописях *раннее* начинание (*frühen Ansatz*) герменевтики фактичности шеллинговским понятием «непредмыслимое»<sup>10</sup> («Unvordenklichen») и именно в нем увидеть философскую радикализацию герменевтической проблемы. Вот что он пишет своей статье «Классическая и философская герменевтика» (1968),

9 *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke, Band 1. Tübingen, 1986. S. 307.* (Перевод по: *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 358.*)

Сравни рассуждение об приведенном здесь понятии субстанциальности в 8-ом томе Собрания сочинений (*Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Tübingen, 1993. S. 327*): «Субстанцией здесь называется то несущее, непроявляющее (*nicht Hervorkommende*), не высветленное направленным на себя сознанием (*nicht in die Helle des reflexiven Bewußtseins Gehoben*), никогда невыговаривающее себя полностью (*nie sich voll Aussagende*), но являющееся все же необходимым, чтобы свет (*Helle*), сознание (*Bewußtsein*), высказывание, сообщение, слово, которое схватывает, могли существовать. Субстанция есть “дух, который, пожалуй, нас связывает”. Выражение Рильке, которое я цитирую, дает понять, что дух есть нечто большее, нежели то, что каждый знает порознь и знает о себе». (Перевод мой. — *А. В.*)

10 См. примечание переводчика № 2. — *Прим. пер.*

которая составляет, пожалуй, самое обсуждаемое введение в историю герменевтики: «В то время как идеи Дильтея (и Кьеркегора) [у Хайдеггера] составляли основание экзистенциальной философии, герменевтическая проблема претерпевала свою философскую радикализацию. Хайдеггер образовал тогда понятие герменевтики фактичности и тем самым, в противовес феноменологической онтологии сущности Гуссерля, сформулировал парадоксальную задачу, состоящую в том, чтобы все же истолковать «непредмысленное» (Шеллинг) «экзистенции» и даже саму экзистенцию как «понимание» и «толкование», то есть как самонабрасывание на возможности самого себя».<sup>11</sup> Гадамер тем самым впервые связывает начинание герменевтики фактичности с понятием «непредмысленного», что в свое время не сделал молодой Хайдеггер (в данном случае, я бы предпочел ошибиться).

Гадамер сам не сделал этого, когда он в «Истине и методе», а также в лёвенских докладах 1957 года, посвященных проблеме исторического сознания<sup>12</sup>, уделил целую главу герменевтике фактичности, как будто ему недоставало в то время такого ключа, как Шеллинг. Стоит взглянуть поближе на эту, в высшей степени, актуальную главу в главном труде Гадамера. Она занимает в ней ключевую позицию и образует мост между резко очерчивающей историей герменевтики от Шлейермахера и Дильтея и систематической герменевтикой истории воздействий, которую Гадамер развернул в связи с главой, посвященной Хайдеггеру, и благодаря ей. Эта глава также довольно провокационна, поскольку Гадамер ссылается в ней на Хайдеггера, который в тот период (50-е годы) еще был под запретом. А именно, он ссылается на молодого Хайдеггера, Хайдеггера до «Бытия и времени». Соответствующая глава в гадамеровских лёвенских докладах, по сути, носит программный заголовок: «Мартин Хайдеггер и значение его “герменевтики фактичности” для наук о духе». Также в «Истине и методе» Гадамер видит в хайдеггеровском «обосновании герменевтики фактичности»<sup>13</sup> решающий шаг за пределы тематического поля, очерченного понятием сознания и претензией на обоснование в феноменологии Гуссерля. Многие также говорят в пользу того, что Гадамер в «Истине и методе» обратился, скорее, к ранней герменевтике фактичности, чем к трансцендентальному проекту «Бытия и времени». Но Гадамер едва ли мог это сделать в 1959 г., т. к. эта герменевтика фактичности еще не была доступна. И в то время, пожалуй, ничто не предвещало, что

11 *Gadamer H.-G. Gesammelte Werke (GW), Band 2. Tübingen, 1986. S. 103. (Перевод мой. — А. В.)*

12 *Gadamer H.-G. Le problème de la conscience historique, 1957; erstmals 1963 erschienen, Neudruck mit einem Vorwort (zur englischen Übersetzung) von 1975: Paris, 1996. (Перевод мой. — А. В.)*

13 *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. GW, Bd. 1. S. 262. (Перевод мой. — А. В.)*



она когда-нибудь выйдет в свет. Так, в силу обстоятельств, в 1960 Гадамер ссылаясь на «Бытие и время», но он читал его, исходя из герменевтики фактичности и наперекор приданию трансцендентальных черт главному труду. Ключевая мысль герменевтики фактичности заключалась в постановке под вопрос понятия сознания и понятия обоснования в философии Нового времени и в философии Гуссерля. Гадамер всегда был убежден в том, что Хайдеггер немного отступил в своей главной работе от своих герменевтических интуиций тем, что нарочито приспособился к рамкам трансцендентальной феноменологии. На тот момент (1960 г.) то была смелая интерпретация, поскольку она сводилась к тезису, что Хайдеггер как раз не был по-настоящему Хайдеггером в своей главной работе! Но публикация ранних лекций Хайдеггера только подтвердила эту смелую интерпретацию, которая является определяющей также и для большинства реконструкций генезиса «Бытия и времени», например, для реконструкции Теодора Киселя.<sup>14</sup>

Гадамеровское рассмотрение «Бытия и времени» было также отчасти рискованным, потому что текстуально ранняя герменевтика не была ему доступна. В своих новых работах о Хайдеггере, отчасти в своей книге 1983 о «Пути Хайдеггера», а также во многих более поздних статьях о Хайдеггере, опубликованных в собрании сочинений (прежде всего, в 3-м и 10-х томах), Гадамер относился к этой ранней герменевтике с нескрываемым азартом и энтузиазмом, стремясь подчеркнуть единство пути хайдеггеровской мысли, и чтобы можно было показать «Бытие и время» в качестве своего рода случайного инцидента или временного перерыва. В раскрытии онтологических предпосылок понятия сознания, а также понятия обоснования в ранних лекциях, посвященных необходимой<sup>15</sup> (*unhintergehbaren*) фактичности брошенного в «Да» *Dasein*, Гадамер видит уже «поворот прежде поворота».<sup>16</sup>

То, что Шеллинг играл существенную роль в формировании «официального» поворота в 30-е годы, несложно, как известно, подтвердить лекцией о Шеллинге 1936 г. Проблематично показать как раз присутствие Шеллинга в ранней герменевтике. По-видимому, этого не произойдет, пока не появится больше исследований [на эту тему]. Только в более поздних работах Гадамера можно найти, как я считаю, признание того, что мышление фактичности было (вслед за Шеллингом) мышлением непредмыслимого.<sup>17</sup>

14 Vgl. *Kiesel T.* The Genesis of Heidegger's «Being and Time». Berkeley University Press, 1993.

15 См. примечание переводчика № 3. — *Прим. пер.*

16 Vgl. etwa *Der eine Weg Martin Heideggers*. Gesammelte Werke, Band 3. S. 423, u. ö.

17 Ссылки Гадамера на размышления Шеллинга о «непредмыслимом» см.: *GW*, Bd. 2, S. 103, 334; Bd. 3, S. 236; Bd. 8, S. 366; Bd. 10, S. 64.

В более поздних работах непредмыслимое преподносится, в первую очередь, в качестве характеристики нашей устроенности (*Heimischsein*) в языке, как, например, в статье

Здесь не идет речь только об исторических направлениях и указании на источники влияния, которое, конечно, является бесконечным и зачастую бесплодным занятием. Напротив, с систематической точки зрения речь идет о том, чтобы саму герменевтику опознать как мышление непредмыслимого. Таким образом, герменевтика оказалась бы наиболее последовательной формой шеллинговского наследия. Непредмыслимое является не только началом фактичности, которое осуществил ранний Хайдеггер, но и, более того, мышлением истории бытия, которое Гадамер развил далее в своих ключевых понятиях истории воздействий и языкового характера (*Sprachlichkeit*) нашего опыта мира. О чем напоминает история воздействий, как не о непредмысленной работе истории над сознанием находящихся в ней индивидуумов? История (*Historie*) определенно передает нам отражающее и объективное знание о нашей истории (*Geschichte*), но это знание само находится в неочевидной (*undurchsichtigen*) самой себе истории (*Geschichte*). Поэтому действенно-историческое сознание является больше бытием (*Sein*), чем сознанием (*Bewußtsein*), больше непрозрачностью или субстанциальностью, нежели самоочевидностью. Но это постижение (*Einsicht*) в непредмысленном характере истории воздействий не должен сковывать рефлексию. Оно, наоборот, стремится обострить ее и призвать к предельной бдительности, одновременно с этим оно напоминает о том, что очевидность и надежность нашего знания остаются фундированными не до конца очевидной историей, и, таким образом, о том, что навязчивые очевидности могут оформиться (*profilieren*), всегда только основываясь на других, неявных. Действенно-историческая бдительность фокусирует, тем самым, сознание на том, что при всей надежности нашего знания остается забытым и оставленным на заднем плане, а именно на конечности наших набросков понимания (*Verstehensentwürfe*) перед лицом просвечивающей фактичности бытия и нашего собственного существования, которое не может быть полностью просвечено светом сознания. История воздействий оказывается поэтому воспоминанием о непредмыслимости (*Unvordenklichkeit*) нашей конечности.

Гадамер нашел, как известно, последнее основание (или бездну, говоря словами Шеллинга) для этой действенно-исторической непредмыслимости в языке (*Sprachlichkeit*), посредством которого он придал герменевтике онтологическое измерение. Но о чем свидетельствует этот подчеркнuto «онто-

---

1992-го «Родина и язык» (GW, Bd. 8, S. 366). В этом контексте Гадамер также подчеркивает «сокрытость языка» (таков подзаголовок его позднего трактата «К феноменологии ритуала и языка» (GW, Bd. 8, S. 400). Фиксация «сокрытости» нашего очевиднейшего опыта мира создает важный мотив позднего Гадамера. Напомним здесь название его книги «О сокрытости здоровья» (Frankfurt a. M. 1993). На этом обращении к ритуальному характеру я подробно останавливаюсь в своем докладе «Spiel — Fest — Ritual», in *Homo Ludens — der spielende Mensch*, (Bd. 8, hrsg. von G. Bauer, Salzburg 1998).

логический» характер нашего языка (Sprachlichkeit)? Бытие есть именно то, что целиком никогда не может быть схвачено мышлением. Также обстоит дело и с языком (Sprachlichkeit) в герменевтике. Он — горизонт, в котором осуществляется всякое понимание, но не существует горизонта, чтобы ухватить сам этот языковой горизонт. Поэтому язык (Sprachlichkeit) универсален, необходим (unhintergebar), непредмыслим. Гадамер в поздних работах делал акцент на этом непредмысленном характере языка (Sprache).<sup>18</sup>

Здесь имеется в виду не случайное указание в духе истории идей, а тесное родство и связность мышления. Ибо удивительно именно то, что «Истина и метод» обходится еще без помощи Шеллинга. Ни Шеллинг, ни непредмыслимое не упоминаются, когда Гадамер ведет речь об истории воздействий или о языке (Sprachlichkeit). Гегель и его спекулятивное мышление присутствует у него в гораздо большей степени, пусть и в особо подчеркнутом критическом отношении. Но зато герменевтика и Шеллинг в системном отношении более соответствуют друг другу. Так как то, что герменевтика (в лице Хайдеггера или Гадамера) не отдавала себе отчет в этой близости с Шеллингом, отчасти имеет отношение и к истории воздействий, и к герменевтике, и к непредмыслимому. Ибо это подтверждает ключевую мысль о непредмыслимой истории воздействий, а именно, что не всегда отдают себе отчет в том, в какой традиции находятся, когда мыслят. И в этом же забвении на деле удостоверяет себя философская близость герменевтики к наследию Шеллинга.

#### ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Жан Гронден — профессор университета Монреаля, автор 18 переводов и более 12 работ (в том числе: «Kant et le problème de la philosophie: l'a priori», «Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger» («Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера». М., 2011) и многих других).

Член Канадского Королевского Общества (1998), Член научного совета журналов: Graduate Faculty Philosophy Journal, Archives de philosophie, Études philosophiques, Horizon. Феноменологические исследования. Владелец «Премии Конрада Аденауэра» Института Гумбольдта (2010).

Сфера интересов: история метафизики, немецкая философия, феноменология, герменевтика.

---

<sup>18</sup> Ср. в особенности «Die Sprache der Metaphysik» (1968), GW, S. 236: «Но как мышление непредмысленного охраняет свое, скажем, свою родину, также непредмысленное нашей конечности соединяется с самим собой в постоянном языковом становлении нашего бытия-вот и присутствия во всяком “вперед” и “назад”, в становлении и ничтожении». (Перевод мой. — А. В.)

Представленный перевод статьи<sup>19</sup> канадского философа будет интересен читателю, непосредственно интересующемуся герменевтической проблематикой и становлением герменевтики как философской «дисциплины». Переводчик не рискнет адресовать этот перевод широкому кругу читателей, поскольку статья, представляя собой текст выступления Грондена, не претендует на полное раскрытие заявленной темы, а, скорее, указывает на ряд фактов, свидетельствующих о влиянии философии Шеллинга (периода «позитивной философии и философии откровения») на становление герменевтики в лице Хайдеггера и Гадамера. В нынешней комментаторской литературе с некоторыми оговорками можно обнаружить две позиции, которые занимают авторы по отношению к Шеллингу и его роли в истории философии. Первые традиционно приписывают Шеллингу роль «переходного звена» от Фихте к Гегелю, который является завершением и поэтому как бы вершиной всей немецкой классической философии. Другая же часть исследователей, пересмотрев устоявшиеся представления о Шеллинге, говорит уже о прогрессивном характере его способа мышления. Вот, например, что пишет Ю. В. Перов в своих «Лекциях по истории немецкой классической философии»: «...ни по проблематике, не по методологии позитивная философия явно не является новоевропейской классической философией. Напротив, она отказывается от ее исходных положений, например, от “субъективного принципа” и базовых понятий, таких как “субъект-объект” и их отношение. Это не “философия сознания” (тем более, самосознания), не традиционная “метафизика”, понятая как философия понятий, “абстрактных сущностей”. Она близка иной эпохе философствования, в рамках которой, собственно, и должна рассматриваться».<sup>20</sup> По мнению же Хайдеггера, философия Шеллинга, несмотря на присущее всему немецкому классическому идеализму стремление к системности, не вырождается «в пустой формализм искусственно сколоченной доскутной системности. К ней скатываются, когда иссякает исходная энергия проекта».<sup>21</sup> И именно этим «недостатком» классического рационализма Шеллинг примечателен в контексте идей XX века.

Гронден, безусловно, не мог обойтись без указаний на чисто фактические свидетельства влияния Шеллинга на Хайдеггера, как то: свидетельства в переписке, лекциях и пр., однако переводчика заинтересовала часть, нося-

---

19 *Fehér I. M., Jacobs W. G. (Dir). Zeit und Freiheit: Schelling — Schopenhauer — Kierkegaard — Heidegger. Akten der Fachtagung der Internationalen Schellinggesellschaft Budapest, 24. bis 27. April 1997. Budapest, Ketef Bt., 1999. S. 65–72.*

20 *Перов Ю. В. Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. С. 436.*

21 *Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. С. 77.*

шая более историко-философский, нежели чисто исторический (или даже биографический), характер, несмотря на то, что она лишь наброском изложена в данном тексте. Мы говорим здесь об указании Грондена на отношение между понятием «непредмыслимое» (Unvordenklich) Шеллинга и понятием «самонабрасывание» Хайдеггера; при помощи этого отношения Гадамер, как отмечает Гронден, связывает герменевтику фактичности Хайдеггера и «философию откровения» Шеллинга, что позволило ему, в том числе, придать онтологический характер понятию языка (Sprachlichkeit).

Влияние Шеллинга наиболее отчетливо прослеживается у Хайдеггера после так называемого «поворота», тогда как «безмолвное присутствие» Шеллинга в ранних его лекциях еще требует своего более ясного обнаружения. И Гронден, по нашему мнению, проделал в данной статье ощутимые шаги в этом направлении.

#### *ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ*

В процессе работы над переводом переводчик столкнулся с рядом проблем, на которые необходимо указать читателю, дабы, во-первых, избежать ложного понимания, связанного с возможными коннотациями некоторых терминов в русском языке, и, во-вторых, не искажая исходный текст статьи, передать здесь те смыслы понятий, употребляемых автором, которые не имеют адекватного соответствия в русском языке.

1. «Бездна в Боге» (ориг. Abgrund in Gott). Вместо более известного в отечественной литературе «безосновного» (ориг. «Ungrund») автор использовал в данной статье (редко, но, тем не менее) встречающееся у Шеллинга «Abgrund». Как прокомментировал сам автор вопрос переводчика, в данном случае подразумевается не просто «отсутствие основания», но то, что в Боге и тем самым в действительности есть нечто «бездонное», неизмеримое, «темное», что есть внешнее (Exteriorität) всякого основания.

2. «Непредмыслимое» (ориг. Unvordenklichen). Среди нескольких вариантов перевода этого шеллинговского термина (среди которых есть и словарное «незапамятное», «предмыслимое», а шеллинговские коннотации позволяют передать его и как «неизмыслимое», «неизмышляемое») переводчик выбрал «калькированный вариант», поскольку в данном случае калька позволяет передать характер этого термина, который в контексте герменевтики фактичности обозначает не простое пред-стояние во времени некоторого самонабрасывающего акта предпонимания, но именно его первопорядковый характер для всякого акта понимания.

3. «Необходимое» (ориг. unhintergebar). Для этого хайдеггеровского понятия крайне сложно подобрать соответствующее понятие в русском языке. И «необходимое», в данном случае, является попыткой передать смысл,

заклученный в оригинальном понятии, требующем следующего пояснения. Глагол «hintergehen», от которого Хайдеггер образует свое понятие, буквально означает «обмануть, воспользовавшись чьим-либо доверием»; «зайти, что называется, сзади». Das Unhintergehbare — то, за что уже нельзя пойти дальше, за что нельзя зайти и посмотреть на порядок его обоснования. Фактичность же такова, что для нее нельзя найти оснований, и в этом смысле она буквально «не-об-ходима», она не может обманывать, поскольку за ней уже ничего не стоит.

В заключение переводчик бы хотел поблагодарить А. Б. Паткуля и Н. А. Артеменко за сверку перевода с немецким оригиналом и редакторскую работу, А. М. Павлову за стилистическую правку и за ряд конструктивных замечаний к тексту перевода.

#### ГЛОССАРИЙ

*Wirkungsgeschichte* — история воздействий  
*Ursprünglicheres* — первоначальное  
*Ursprünglichste* — изначальнейшее  
*Wesentliche* — сущностное  
*Abgrund in Gott* — бездна в Боге  
*Seinsdenkens* — мышление бытия  
*Effektivität* — действительность  
*Opazität* — непрозрачность  
*unvordenklich* — непредмыслимое  
*nicht Hervorkommende* — не проявляющее  
*Heimischsein* — устроенность  
*Verstehensentwürfe* — наброски понимания  
*undurchsichtig* — неочевидное  
*unhintergebar* — необходимое  
*Exteriorität* — внешнее  
*Präsenz* — присутствие  
*Effektivität* — действительность

### III. ДИСКУССИИ

---

ИНТЕРВЬЮ С ПРОФЕССОРОМ ЛАСЛО ТЕНГЕЛИ\*  
УНИВЕРСИТЕТ ВУППЕРТАЛЯ. 2 ИЮЛЯ 2012 Г.  
ЧАСТЬ 2\*\*

*Анастасия Козырева: Мы хотели бы теперь обратиться к вопросам, которые касаются феноменологического проекта в целом. Какими Вы видите междисциплинарные перспективы феноменологической философии и соответственно будущее феноменологии вообще? Должна ли она оставаться верной трансцендентальному проекту Гуссерля? Или же перспективы ее развития находятся сегодня в большей мере в сфере возможного взаимодействия с другими философскими, а также и нефилософскими дисциплинами?*

*Ласло Тенгели: Я очень высоко ценю взаимодействие, особенно с психологией, но также и с другими нефилософскими дисциплинами. Для меня Рикер, равно как и Мерло-Понти, всегда были очень важными мыслителями, — то есть те мыслители, принадлежащие к французской традиции, которые стремились к тому, чтобы способствовать совместной работе феноменологии с другими науками, стремились осуществить такую работу. Они были очень важными мыслителями для меня, и я считаю, что философия в современном мире только тогда может действительно продолжить свое развитие, когда она демонстрирует свою готовность работать совместно с другими научными подходами. Философия должна продемонстрировать свою способность к этому.*

---

\* Ласло Тенгели (р. 1954) — венгерский философ и преподаватель высшей школы. С 2001 г. — профессор Университета Вупперталя (Германия); 2003–2005 гг. — президент *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*; член научного совета ряда феноменологических журналов, в том числе: *Husserl Studies*, *Annales de phénoménologie*, *Horizon. Феноменологические исследования* и др.; с 2005 г. — председатель *Institut für phänomenologische Forschung*. Автор книг: *Tengelyi L. Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. Fink, München, 1998; *Tengelyi L. L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I*, L'Harmattan, Paris, 2006; *Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. [Phaenomenologica, Bd. 180], Springer, Dordrecht 2007; (mit *Hans-Dieter Gondek*), *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011. — *Прим. пер.*

\*\* В этом номере журнала *Horizon* публикуется вторая часть интервью на двух языках: немецком и русском. Первая часть интервью так же в билингвической редакции увидела свет в предыдущем выпуске журнала (Том I (2)). — *Прим. ред.*

В значительной мере это уже произошло в феноменологической традиции, особенно в том, что касается взаимодействия с гуманитарными науками: у Гурвича мы видим очень тесную совместную работу феноменологии и гештальт-психологии, у Альфреда Шютца и его учеников — проект феноменологической социологии. Мерло-Понти также был в этом заинтересован, он был одним из первых, кто воспринял структуралистскую лингвистику и структуралистски ориентированную этнологию еще до того как на сцене появились структуралисты, то есть по-настоящему вдохновленные структурализмом философы. Также и Рикер сумел показать, что феноменология обладает потенциалом для диалога с историческими науками и литературоведением.

Об этом я очень высокого мнения. Однако мне кажется, что феноменология до сих пор продемонстрировала не очень большую способность к диалогу с математикой, логикой и естественными науками, несмотря на то, что феноменология изначально была основана именно математиком — Эдмундом Гуссерлем. Поэтому я придаю определенное значение тому, чтобы установить взаимодействие также и в этой области. Я сам мог этому способствовать лишь в незначительной степени, однако я попытался это сделать и представить диалог между Георгом Кантором и Эдмундом Гуссерлем. Я уже упоминал о том, что я придаю большое значение в особенности проекту Дэна Захави и других философов, которые сегодня работают в области феноменологии и философии сознания, феноменологии и когнитивных наук, феноменологии и психологии.

Это то, что стоит заметить с самого начала. Несмотря на это, я полагаю, что феноменология должна быть сохранена также и как особое философское направление. Так что я делаю на это ставку, это, скажем так, мой выбор, мое решение, что феноменология как общий философский проект также заслуживает дальнейшего развития. Посмотрите на различные философские направления последнего столетия: едва ли найдется такое, которое так хорошо сохранилось как феноменология. Безусловно, речь идет о трансформирующемся проекте, об определенном переломе в феноменологии: это та цена, которую вновь и вновь требует обновление традиции, традиция и инновация должны идти рука об руку. В этом ключе с феноменологией может сравниться только аналитическая философия; и если задаться вопросом, осталась ли аналитическая философия до сегодняшнего дня верна своим изначальным методологическим принципам, то ответ будет заключаться в том, что лишь очень немногие из этих принципов все еще развиваются и поддерживаются в современной аналитической философии.

С феноменологией, на мой взгляд, дело обстоит иначе: мы вполне можем еще и сегодня придерживаться методологического трансцендентализ-



ма в феноменологии, даже если мы этот трансцендентализм не понимаем более как простое обращение к субъективности. Это, тем не менее, полностью в духе Гуссерля, как я уже отметил: сегодня уже стало очевидно, что у Гуссерля трансцендентальная феноменология означала не просто философию трансцендентальной субъективности, но скорее методологический трансцендентальный набросок мира (Weltentwurf), согласно которому, безусловно, сознанию, духу и субъективности отводится подобающее место внутри общей взаимосвязи мира. В этом смысле также и сегодня методологический трансцендентализм является характерным для феноменологии. И эту новую интерпретацию трансцендентализма или взгляд, согласно которому трансцендентализм не нужно понимать исключительно как философское обращение к субъективности, — это именно то, что я определил бы как центральный пункт феноменологической метафизики.

*Георгий Чернавин: Феноменологическая философия, во многом вследствие сложной терминологии и частого применения неологизмов, относительно мало была воспринята общей культурой. Она остается своего рода «философией для философов». Является ли академическая форма существования феноменологии оптимальной, или следовало бы стремиться (говоря словами Гуссерля) к «притоку (Einströmen)» в общую культуру результатов феноменологических исследований?*

*Л. Т.:* Безусловно, для каждого философского направления всегда было очень важно иметь влияние на общую культуру и жизнь людей. Несмотря на это нужно отчетливо видеть, что философская «популярность», как Кант это неоднократно формулировал, связана с исключительными трудностями. Философскую популярность не следует приобретать неподобающим образом.

Подумайте только о том, как сильно Кант стремился достичь и поддерживать философскую популярность, но, тем не менее, в своих главных произведениях он не стал излагать свои основные мысли в действительно популярной форме. И это несмотря на то, что Кант обладал замечательной стилистической способностью не только безупречно, но и великолепно писать для широкой публики (это очевидно как на основании его докритических работ, так и в некоторых работах относящихся к критическому периоду, особенно в небольших произведениях).

Сегодня мне представляется самым важным для современных философских направлений, и среди них также и феноменологии, не приобретать философскую популярность посредством приравнивания философии к политике. Альтюссеру принадлежит мысль или, скорее, высказывание, сама мысль, конечно же, очень стара, а Альтюссер просто четко сформулировал ее в сво-

ем, на мой взгляд, догматическом марксизме, а именно, что философия есть продолжение политики иными средствами (перефразируя Клаузевица). Я же выступаю против того, чтобы так рассматривать философию. Мне кажется, что такой способ трактовки философии нашел новую питательную почву в философском историцизме XIX-го века, то есть, с одной стороны, у Маркса, а с другой стороны, также у таких мыслителей как Кьеркегор. Кьеркегор также рассматривал свое мышление как историческую силу, которая должна была выступить против протестантской церкви в Дании, распространить истинное христианство в христианской общине (именно эту историческую задачу ставил перед собой Кьеркегор).<sup>1</sup> Также и у Ницше уже в начале его деятельности мы находим серьезную историческую задачу, а именно след за Вагнером и Шопенгауэром ознаменовать наступление новой трагической эпохи на немецкой почве.<sup>2</sup> Это и есть историческая задача, и мышление находится на службе у этой исторической задачи у таких великих мыслителей XIX века как Ницше, Кьеркегор и также Маркс.

Это в значительной мере привело философов в XX-ом веке к тому, чтобы рассматривать философию как продолжение или развитие политики иными средствами. И это, на мой взгляд, оказало существенное влияние на значительные катаклизмы и тоталитарные системы XX столетия. Безусловно, нельзя так просто обвинять в этом Маркса или Ницше, однако, Маркс и Ницше и таким образом историцистски направленная философия сыграла существенную роль в коммунизме, с одной стороны, и в национал-социализме, с другой. То есть то, что философия хотела стать исторической силой, вместо того, чтобы оставаться наукой или интеллектуальным исследованием, существенно повлияло на катастрофы, произошедшие в XX веке.

Мы должны, на мой взгляд, с этим порвать, нам следует больше не допускать никакого короткого замыкания между философией и политикой. Отношение между философией и политикой должно быть заново продумано и по-новому определено. Мы можем в этом отношении взять за основу

---

1 См.: *Кьеркегор С.* Введение в христианство, § *Несчастье христианской общины*: «Христианская община упразднила христианство, сама того не сознавая; из этого прямой вывод: единственное, что остается сделать, это попытаться ввести христианство в христианскую общину». — *Прим. пер.*

2 См.: *Ницше Ф.* Эссе homo: Как становятся собою. Раздел: *Рождение трагедии*, § 4: «Бросим взгляд на столетие вперед, предположим, что моё покушение на два тысячелетия противостественности и порчи человечества удастся. Та новая партия жизни, которая возьмёт в свои руки величайшую из всех задач, возвращение высшего человечества, включая беспощадное уничтожение всего вырождающегося и паразитического, сделает снова возможным на земле тот избыток жизни, из которого должно снова вырасти дионисическое состояние. Я обещаю трагическую эпоху: высшее искусство в утверждении жизни, трагедия, возродится, когда человечество оставит позади себя опыт жесточайших, но совершенно необходимых войн, память о которых уже не будет вызывать в нём страдания...» — *Прим. пер.*

то новое начало конструктивной и содержательно определенной философии у таких мыслителей как Гуссерль, Бергсон, Уильям Джеймс, Альфред Норт Уайтхед и других. В начале XX века имело место новое начало философствования: не случайно, что Гуссерль говорил о философии как о строгой науке, и мы должны, на мой взгляд, исходить из этого притязания. Я понимаю это таким образом, что философия до известной степени могла бы быть реализована как *строгая* (streng) наука, хотя конечно и не как *точная* (exakte) наука в смысле математики или естественных наук, но при этом все же *строгая*, т.е. *достоверная* (präzise) наука. Бергсон также всегда стремился к философии как достоверной, строгой (präzise) науке: он не хотел достичь никакого иррационализма, но скорее заниматься философией как строгой наукой и всегда придерживался строгого метода в своей аргументации. Я понимаю это так, что существуют определенные фундаментальные смысловые подходы к философским проблемам, которые относятся к научной сфере внутри философии.

Я приведу пример из области вопроса о персональной идентичности: то, что персональная идентичность не есть субстанциальная идентичность (то есть не идентичность некой вещи-субстанции), также как и не идентичность *res cogitans* (то есть мыслящей субстанции), — есть со времен Локка и тем более Канта неоспоримая основа для работы над этим вопросом. Это, на мой взгляд, наука: тот, кто хочет участвовать в дискуссии в этой сфере, должен исходить из этой очевидности. Даже когда речь идет о том, чтобы поставить под вопрос саму эту очевидность, все равно это не может больше быть возвратом, например, к картезианской позиции, поскольку должны учитываться взгляды Локка, Канта, Гуссерля, Хайдеггера, Рикера, мыслителей нарративной идентичности, чьи теории должны быть аргументировано рассмотрены как основания для всех остальных. И в этой области вполне возможна аргументация, вне зависимости от частной точки зрения. В этом смысле идет речь о научной сфере внутри философии.

Когда же речь заходит о вопросе, должны ли мы в действительности приписывать персональной идентичности основополагающее значение, должна ли персональная идентичность (personal identity) рассматриваться как то, что действительно имеет значение (what really matters), в смысле Дерекка Парфита, тогда мы подходим к пограничному вопросу, который, на мой взгляд, не может быть более разрешен чисто научными средствами. Здесь речь идет, скажем так, о предложениях, связанных с культурой (kulturelle Vorschläge), которые философия может и должна делать. При этом возможны различные предложения. Возможно такое агональное отношение и связанное с ним аргументационное пространство, в котором речь идет о том, чтобы обсуждать различные предложения в поле культуры. Я склоняюсь

к тому, что вопрос о персональной идентичности есть основополагающий вопрос для каждой культуры, которая происходит от европейской или в целом западной культуры и разделяет ее основные ценности. Я бы высказался за то, чтобы сформулировать это как некое предложение для других культур. Я не имею при этом в виду, что другие культуры в этом отношении должны раз и навсегда занять иную позицию, но скорее, что это могло бы быть на пользу также и для них перенять эту базовую ценность.

Это таким образом предложение в поле культуры. Дерек Парфит, напротив, полагает, что это ни в коей мере не может быть существенным для судьбы человечества и что мы скорее должны ориентироваться на буддистскую модель, и что мы также и здесь, в Европе, или в западном мире в целом, должны эту модель перенять. Это спорный вопрос, который не может быть решен простыми научными средствами, однако, безусловно, средства аргументации и философский способ мышления могут быть использованы также и в этом поле культурных решений (Feld von kulturellen Optionen). Это не относится к политическим вопросам, скорее речь идет о философски сформулированных решениях в сфере культуры, между которыми также возможны переговоры, диалог, также как и аргументация, конечно.

Затем существуют действительно и политические вопросы, по отношению к которым философы должны занимать определенную позицию. Изучение философии здесь также может быть источником вдохновения, но философская позиция по отношению к политическим вопросам не может быть понята *в качестве* научной. Политические вопросы суть вопросы, решение которых не может быть дедуцировано из какой-либо философской системы. Если мы исходим из того, что демократия есть хорошая или даже наилучшая политическая система, то мы должны с самого начала исходить также и из того, что существуют различные позиции, различные возможные и приемлемые точки зрения по отношению к политическим вопросам. По той же причине политические решения не могут быть производными некой научно настроенной философской системы. Уже само выражение, что из некой философской позиции «выводится» или «следует» политическая точка зрения, кажется мне антидемократическим. Из философской позиции не может быть выведено *никакое* однозначное политическое решение, поскольку *никакое* политическое решение не может получить авторитет научности, что, по сути, должно было бы означать, что любая другая точка зрения по отношению к этому политическому вопросу изначально должна быть понята как заблуждение или даже как злостное отклонение от истины. А это, безусловно, совершенно антидемократично. Мы можем таким образом сказать лишь следующее: различные философские позиции могут служить для нас источниками вдохновения, когда речь идет о занятии позиции по отно-

шению к политическим вопросам. Я выступаю за то, чтобы мы занимали такие позиции по отношению к политическим вопросам: интеллектуалы, философы должны это делать также как и не-интеллектуалы, что является чрезвычайно важным. Однако интеллектуалы не должны также обращаться к авторитету науки и философии, когда речь заходит о занятии позиции по отношению к политическим вопросам, скорее, они должны опираться на конкретные ценности и убеждения, а именно, на те убеждения, которые не *должны* с необходимостью разделяться каждым человеком.

В каком качестве мы тогда занимаем позицию по отношению к политическим вопросам? Я бы сказал: ни как философы, ни как ученые, — не в этом качестве. Я могу представить себе два варианта: естественно, мы занимаем политическую позицию как *граждане государства* (Staatsbürger), как и любые другие граждане, которые при этом основываются на собственных опыте и знаниях. Однако меня такое определение не очень удовлетворяет, я бы сказал: в большей степени и прежде всего мы должны определять собственную политическую позицию как *граждане мира* (Weltbürger). В этом отношении я полностью согласен с Юргеном Хабермасом, когда он говорит, что для занятия политической точки зрения необходима именно позиция гражданина мира, хотя я при этом не могу разделить другое убеждение Хабермаса и всей Франкфуртской школы, что мы должны использовать философию как раз для того, чтобы высказывать мнение относительно нашего мира и современного нам общества. Более того, необходимо отметить, что мы *больше не* являемся современниками младогегельянцев, но скорее способны найти новое рождение, ренессанс *предметного* философствования у таких мыслителей как Гуссерль, Бергсон, Джеймс, Уайтхед и других.

*А. К.: Когда Вы говорите о возможности философской позиции по отношению к политическим вопросам, мне приходит на ум упомянутая Вами марксистская традиция и Франкфуртская школа. Мне кажется, они разделяли свою позицию не просто как некую точку зрения, но как критику. Философии, таким образом, отводится важная роль: осуществлять критику общества и политики. И в этом смысле критика не предполагает, что философская точка зрения должна дать некий определенный ответ или решение для актуальной ситуации. Считаете ли Вы, что философия обладает этой ответственностью по отношению к обществу — критически реагировать на его важнейшие политические вопросы?*

*Л. Т.:* Нет, я так не считаю. Я так же не считаю, что у философии есть задача решать политические проблемы, так же как у математики нет задачи, скажем так, решать экономические проблемы: математика может своими средствами способствовать решению научных проблем, равно как и филосо-

фия, на мой взгляд, может способствовать лучшей ориентации в поле политических вопросов. Однако я не считаю, что подобного рода интеллектуальная деятельность может быть определена в том смысле, что она каким-либо образом должна быть в услужении у существующего общества. Речь идет о таких интеллектуальных процессах, которыми мы занимаемся, поскольку хотим выяснить нечто о мире и нашей собственной жизни или поскольку мы хотим исследовать математические структуры и предметы.

Для этих наук характерен чистый интерес к познанию. В этом отношении мы должны сказать: математика, философия, а также в значительной мере основополагающие естественные и гуманитарные науки представляют собой виды деятельности, которые служат не для того, чтобы выполнять определенные задачи, которые перед ними ставит общество. А это, скорее, такие виды интеллектуальной деятельности, которые общество может и должно себе позволить в той мере, в какой оно и дальше хочет культивировать специфически человеческие формы существования, и в какой к этим человеческим формам существования сущностным образом принадлежит (это фундаментальная мысль Хайдеггера, которую я хотел бы развить) следующая задача: ориентироваться в мире в целом (*Gesamtwelt*), соотносить себя с миром в целом — с миром, понятым не только географически или космологически, но также и исторически, во всей полноте его эпистемических эпох. И именно поэтому я считал бы также очень важным занять дистанцию по отношению к нашему непосредственно данному, сегодняшнему наличному миру, сохранять дистанцию, которая будет возможна только благодаря тому, что мы также занимаемся и прошлым, и поэтому помним не только об актуальных задачах. С одной стороны, я, конечно, за то, чтобы философское знание среди прочего применялось и для того, чтобы ориентироваться в сфере политических вопросов, притом, что сами политические решения не могут быть дедуцированы из философского знания; но, с другой стороны, я, конечно, также и за свободу основополагающих видов исследовательской деятельности. Это свобода состоит, среди прочего, в том, что философия и другие области науки не должны быть полностью поставлены на службу практическим задачам.

Я хотел бы также добавить, что хотя в полной мере и существуют традиции критического применения философии к вопросам политики (так, действительно, есть Франкфуртская школа в Германии, которая с самого начала понимала себя как критическую теорию); но, впрочем, отнюдь не обязательно ограничиваться критической традицией, в укоренившемся смысле этого наименования. Например, я вижу определенное сотрудничество между феноменологией, герменевтикой и некой политической постановкой вопроса и политической позицией в Америке: в, так называемой, *американской continental philosophy* — то есть [в американской ветви развития] континен-

тально-европейской философии — есть направления, черпающие вдохновение из сферы политического, опирающиеся на феноменологию, герменевтику, деконструктивизм, философию различия, анализ дискурса и т. д. Прежде всего, я бы назвал два таких направления: феминизм, с одной стороны, и, с другой стороны, так называемую *critical race theory*, которой занимается Роберт Бернасconi (она, конечно, отнюдь не состоит в том, чтобы проводить расовую теорию в смысле национал-социалистской или любой другой дискриминационной расовой теории, а скорее состоит в том, чтобы в Америке продемонстрировать своеобразие афроамериканской культуры, а также расширить политические права и свободу действий афроамериканской культуры). В обоих этих случаях речь идет, конечно, о критических направлениях, служащих решению крайне актуальных и по сей день, особенно в Соединенных Штатах, политических задач. Это актуально и во всем мире, также и в Германии, политическими средствами решать проблемы, сформулированные последователями феминизма; а в Соединенных Штатах крайне актуально решать проблемы, связанные с афроамериканской культурой и свободой действий афроамериканских сообществ.

Так, я бы сказал, мы видим не только критическое применение философской постановки вопроса к проблемам политики, но также и разработку позитивных предложений; проблема, конечно, состоит в том, что в случае этих двух направлений речь не идет о строгой философии, а скорее, действительно, о политических высказываниях, которые, на мой взгляд, никогда не могут быть выведены из строгой философии. Как раз поэтому, сотрудничество между такими строго философски ориентированными направлениями, как феноменология (также герменевтика и т.д.), и этими политически ориентированными направлениями, например, в рамках *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* в Америке, оказывается сложным предприятием. Оба направления живут бок о бок и работают вместе, но это, конечно, не самое простое сотрудничество, поскольку одно направление хотело бы оставаться в рамках строгой или точной философии, а другое в полной мере стремится поощрять занятие политической позиции.

*Г. Ч.: Современные феноменологические исследования (в частности, ориентированные на феноменологию Гуссерля) показывают все возрастающий интерес к проблематике практической философии (например, к этике и теории действия), к телеологии и теологии. Считаете ли Вы эти пограничные проблемы феноменологии перспективными или за ними стоит скорее отклонение от научности, к которой (начиная с Гуссерля) стремилась феноменология?*

*Л. Т.:* Я считаю феноменологию основополагающим философским направлением, и из этого для меня следует, что феноменология, это не столь-

ко феноменология математики, феноменология психологии, феноменология истории и т. д., то есть, философия о, философия в родительном падеже, философия чего-то, сколько философия tout court<sup>3</sup>, которая может и должна распространяться на все предметы.

Таким образом, для меня этические проблемы (этика или практическая философия) отнюдь не являются чем-то вроде пограничных проблем феноменологии, а скорее представляют собой основополагающую область феноменологической философии, которая, к сожалению, мене продуктивно была разработана Гуссерлем и его непосредственными последователями, чем, например, область логики, философии математики или также философии науки, и, конечно, не так как область феноменологии сознания, феноменологии жизненного мира и т. д. И хотя лекции Гуссерля по этике в определенной мере притягательны, книга Шелера о формализме в этике это значительное достижение, также и этика Николая Гартмана может рассматриваться как предприятие на границе феноменологической традиции — это были немаловажные попытки внести вклад в этику. Однако, на мой взгляд, эти попытки несоизмеримы, скажем, с глубиной и шириной применимости кантовской этики.

Именно поэтому очень важно, что в новой французской феноменологии возникли новые этические импульсы и проекты, прежде всего у Эммануэля Левинаса — это единственная феноменологическая этика, которая, на мой взгляд, может быть поставлена на одну доску с кантовской традицией. И это для феноменологической традиции большое достижение: только Эммануэль Левинас четко показал, что у феноменологии есть свой потенциал и в этике, что у нее, таким образом, есть право и возможность высказаться по важным этическим вопросам.

*Г. Ч.: Если феноменологически обоснованная этика все-таки возможна, то она, по Вашему мнению, должна иметь чисто дескриптивный или все же прескриптивный характер?*

*Л. Т.:* Это сложный вопрос. Прежде всего, нужно сказать: феноменология занимается этикой до этики, элементарной этикой, сферой этических притязаний, которые, в свою очередь, еще не обязательно обоснованы и поэтому нормативно не определены. Речь идет об истоке нормативности, *source of normativity* (в смысле Кристин Корсгард) — этические притязания, скажем описанные Левинасом, образуют *source of normativity*, но это не следует понимать в том смысле, что всякое адресованное ко мне притязание с самого начала было бы обоснованным. Скорее это лишь *один* исток нормативно-

---

<sup>3</sup> Просто, коротко (фр.). — Прим. пер.



сти, но есть также и другой исток этической нормативности, и этот другой источник следует из ответа на вопрос о справедливости, о появлении третьей стороны. Этот последний вопрос ведет к закону (в смысле Левинаса).

Также, на мой взгляд, в рамках феноменологической этики можно в полной мере сказать (и как раз об этом я сделал доклад в конце мая 2012 года<sup>4</sup>), что кантовский основополагающий закон этики, кантовский категорический императив выражает, так сказать, фундаментальное правило этического действия вообще. При ответе на вопрос об этической правомерности крайне важно, что мы не делаем для нас самих никакого исключения из так или иначе определенного закона, который мы сами считаем действительным. Этот формальный фундаментальный закон у Канта — это уже основополагающее правило, то есть в этом смысле конститутивный закон всякого этического действия. Такая фундаментальная норма может быть безоговорочно признана и в феноменологической этике, однако, наряду с этой нормой мы предполагаем, что также есть и определенные конкретные долженствования или законы, которые мы считаем действительными и в случае которых мы, как раз поэтому, не делаем исключений и для нас самих. Эти конкретно определенные законы долженствования следует рассматривать в феноменологической перспективе как *предложения или в качестве возможных кандидатов* на роль этических законов, а не как заранее определенные нормы.

В феноменологической этике мы не можем исходить из того, что долженствования одного определенного сообщества, определенного общества, определенной морали были бы с самого начала и раз и навсегда действительными долженствованиями и фундаментальными нормами — есть только одна формальная фундаментальная норма, а все конкретные варианты морали должны быть феноменологически поставлены под вопрос. В этом состоит ницшеанский импульс феноменологической этики: конкретные системы морали, нормативные системы не должны и не могут быть заранее приняты в феноменологической этике как легитимные. Речь идет скорее о том (как это четко сформулировал Левинас), что всякий конкретный закон покоится на уравнивании неравных притязаний и именно поэтому должен быть поставлен под вопрос и уточнен. Таким образом, в феноменологической этике в полной мере имеет место рассмотрение конкретных систем морали, и это рассмотрение временами носит критический характер. Феноменологическая этика должна нести критически-анархиче-

---

<sup>4</sup> Доклад «Die Rolle der persönlichen Freiheit in der Antwort auf fremde Ansprüche» на конференции «Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie», Университет Вупперталя (ФРГ), 30 мая — 1 июня 2012 г. — *Прим. пер.*

ский потенциал при обращении к нормативным системам морали. Но речь здесь не о том, что вообще никакие нормы, вообще никакие предписания, вообще никакие наставления не могут быть признаны; на мой взгляд, кантовский закон может быть принят всерьез в феноменологической этике. Только в применении этих основополагающих законов речь как раз не идет о том, чтобы конкретным образом выводить из этого фундаментального закона систему долженствований и нормативно ее обосновывать, а скорее как раз о том, чтобы занять критическую установку по отношению к (если воспользоваться выражением Ницше) уравниванию неравного.

*Г. Ч.: Я хотел бы задать еще несколько вопросов, касающихся «феноменологического проекта» и «феноменологического движения», и, прежде всего, относительно идеи феноменологического со-философствования, *συμφιλοσοφείν*, и его фактических неудач. В целом феноменологическое со-философствование как общий исследовательский проект встречает на своем пути серьезные сложности: часто можно наблюдать узкую специализацию исследователей, разделение и обособление сообществ («гуссерлианцы», «хайдеггеряны», последователи Левинаса или Анри и т. д.). В чем Вы видите основания такого обособления? Приемлем ли еще идеал со-философствования?*

*Л. Т.:* В широком смысле мы, конечно, можем исходить из этого идеала. Определяющее влияние на меня оказала философия, исходившая из того, что перед ней стоит задача осмыслять большие противоречия в рамках духа и культуры, чтобы по возможности придти к единению противоречий. Гегель сформулировал этот проект в начале Йенского периода (например, в трактате «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга»), состоящий в том, что потребность в философии возникает там, где имеют место противоречия в рамках духа и культуры и эти противоположности больше не могут быть приведены к единству. Тогда задача философии состоит в том, чтобы все же примирить эти противоречия. Тем не менее, я не могу просто-напросто принять эту модель примирения, поскольку она также может привести и к мышлению тотальности, а я, конечно, не могу одобрить это мышление тотальности. Философию как тотальность духа, как тотальность культуры, как тотальность мышления я, конечно, не могу одобрить.

Поэтому лучше будет оперировать кантовской моделью, и это мне очень близко. Канта можно понять как мыслителя антиномий, также в широком смысле: всю жизнь Кант стремился к тому, чтобы осмыслить, уточнить и, конечно, критическим образом решить определенные антиномии в жизни духа, что, впрочем, не означало бы мышления тотальности, а скорее речь бы шла о признании определенных антиномических отношений, о признании разрывов в рамках разума.

Мне это уже ближе и я считаю это более применимым, и, тем не менее, я предлагаю обращать внимание скорее на агональный момент, причем я хочу подчеркнуть, что агон между двумя направлениями уже представляет собой противоположность и означает соперничество, но что в агональном моменте есть не только противоположности и противопоставления, но также и множественность, многообразие различных устремлений, которые указывают в различных направлениях. Следовало бы просто искать в рамках этой множественности агон, соперничество, развивать язык, на котором может проводиться аргументированная дискуссия, так что можно было бы опираться на общие взгляды в формулировании проектов и целеполагании, которые в таком случае указывали бы в разных направлениях. На мой взгляд, никогда не следует выводить за рамки философии множественность, разнообразие устремлений.

Основания к этому следующие: философия до определенной степени — это строгое или достоверное (и в этом смысле также научно ориентированное) исследование, но все же не только в этом состоит то, что мы называем философией. У философии есть аспект, отсылающий к бесконечной задаче — и это как раз задача строгого, достоверного исследования — но у философии есть также и конечный аспект, связанный с тем, что предметом рефлексии мыслителя становится жизнь. Философия, таким образом, это не только набросок мира, философия это также рефлексия в отношении жизни. И как рефлексия в отношении жизни философия в определенном смысле есть личное свершение.

Французы говорят о том, что можно разработать *une philosophie personnelle*<sup>5</sup>, или, что кто-то написал книгу, которая является *plus personnelle*<sup>6</sup>, чем какая-то другая. Под этим следует понимать, что здесь была разработана самостоятельная, оригинальная философия, а не научная интерпретация других философских концепций. Говорить о *philosophie personnelle* имеет смысл, и вот почему: в конечном счете, философия в целом представляет собой в высшей степени личное предприятие и философская личность оставляет следы в своей философии. В этом смысле также и в истории философии есть много различных философий, которые имеют ценность для нас, в том числе в их целостности, в их своеобразном замысле и в их тотальности; поэтому мы читаем работы философов прошедших эпох так, как мы читаем произведения Шекспира или Данте в литературе; ровно также на деле, в том числе и сегодня, мы читаем Спинозу или Аристотеля.

Это также личные свершения, и нам любопытно найти в этих работах философские личности. Философская личность отпечатывается в фи-

---

5 Личную философию (фр.). — Прим. пер.

6 Более личная (фр.). — Прим. пер.

лософии таким образом, что при этом задается бесконечная задача философствования, и эта задача также в дальнейшем может быть перенята. Мы можем и сегодня проводить дальше существенные философские взгляды Аристотеля, Спинозы, Канта или Гегеля и мы можем эти взгляды перенимать, не обращая внимания на то, какие личные особенности нашли выражение в той или иной философии; но для нас самоценно также и то, какие следы оставила личность в философии. И так должно быть и впредь: философия как целое не может быть бесконечна, а должна быть конечным образом определима, даже если этот конечный путь состоит в работе над бесконечными проблемами. То, какие именно проблемы выбираются, до какой степени разрабатываются те или иные проблемы, в каком направлении проводится их разработка — это определяет личное, своеобразное в данной работе. Личность выражается не в том, что она должна сделать предметом философской рефлексии свои особенности, свою частную жизнь: это может быть совершенно сухая разработка научно-философских проблем, но все же таким образом, что способ, которым разрабатываются эти проблемы, то, до какой степени они развиваются, показывает следы личности.

В этом, на мой взгляд, лежит основание обособления различных философских проектов, с одной стороны, и различных ветвей философских традиций, с другой. Конечно, это очень неудобный феномен, если доходит до того, что фихтеанец и гегельянец больше не могут говорить друг с другом, но вполне понятно, что из Фихте, ровно так же, как и из Гегеля, из Канта и т.д. вырастает своеобразная традиция интерпретации. Таким образом, история философии тоже ориентируется, в конечном счете, на персональные философские черты, и ровно по этой причине, на мой взгляд, нельзя оставлять этот факт в стороне, это было бы также и неправильно. В том, что касается *συμφιλοσοφεῖν*, я вижу возможности философствования в разработке действительно общего языка. Для этого необходимо, чтобы сегодня всякий актуальный философский проект, так же как и всякая традиция интерпретации истории философии продумывали и повышали свою способность к диалогу. Способности к диалогу должно придаваться гораздо большее значение, чем это имеет место сегодня, также и в рамках феноменологии.

GESPRÄCH MIT PROF. DR. LÁSZLÓ TENGELYI\*  
BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL. DEN 02. JULI 2012  
TEIL 2

*Anastasia Kozyreva: Wir gelangen jetzt zu den Fragen, die das Phänomenologische Projekt im Allgemeinen betreffen. Wie sehen Sie die interdisziplinären Perspektiven der Phänomenologischen Philosophie bzw. wie sehen Sie die Zukunft der Phänomenologie überhaupt? Soll sie dem Husserl'schen transzendentalphilosophischen Projekt treu bleiben? Oder liegen ihre vielleicht aussichtsreicheren Entwicklungen heute vielmehr in der Sphäre einer möglichen Kooperation mit anderen philosophischen und auch nicht-philosophischen Disziplinen?*

*László Tengelyi:* Ich halte sehr viel von einer Kooperation, besonders mit der Psychologie, aber auch mit anderen nicht-philosophischen Disziplinen. Für mich war Ricœur immer ein sehr wichtiger Denker — auch Merleau-Ponty hat das schon seinerseits versucht, also Denker innerhalb der französischen Tradition, die danach strebten, eine Zusammenarbeit der Phänomenologie mit anderen Wissenschaften zustande zu bringen und zu befördern. Sie waren sehr wichtige Denker für mich und ich glaube, die Philosophie kann nur dann richtig in der heutigen Welt weitergeführt und bearbeitet werden, wenn sie ihre Bereitschaft zeigt, mit anderen wissenschaftlichen Herangehensweisen zusammen zu arbeiten. Dazu muss sie auch ihre Fähigkeiten zeigen.

Das ist weitgehend in der phänomenologischen Tradition geschehen, soweit die Humanwissenschaften davon betroffen waren: bei Gurwitsch gab es eine sehr enge Zusammenarbeit zwischen Phänomenologie und Gestaltpsychologie, auch gab es eine phänomenologische Soziologie bei Alfred Schütz und seinen Schülern.

---

\* László Tengelyi (\*1954) ist ein ungarischer Philosoph und Hochschullehrer. Seit 2011 ist er Professor für Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal, Deutschland; 2003–2005 war er Präsident der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung; er ist Mitglied des wissenschaftlichen Beirats einer Reihe der phänomenologischen Zeitschriften, u.a.: Husserl Studies, Annales de phénoménologie, Horizon, usw. Seit 2005 ist er der Vorsitzende des Instituts für phänomenologische Forschung. Professor Tengelyi ist der Autor der Bücher: Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte. Fink, München, 1998; L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I, L'Harmattan, Paris, 2006; Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. [Phaenomenologica, Bd. 180], Springer, Dordrecht, 2007; (mit Hans-Dieter Gondek), Neue Phänomenologie in Frankreich, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011.

Merleau-Ponty profitierte davon — Merleau-Ponty war einer der ersten, der die strukturalistische Linguistik und die strukturalistisch gewendete Ethnologie rezipierte, noch bevor die Strukturalisten, die eigentlichen strukturalistisch inspirierten Philosophen auf der Bühne erschienen waren. Und Ricœur konnte zeigen, dass die Phänomenologie auch ein Potenzial hatte, auf einen Dialog mit den Geschichtswissenschaften und den Literaturwissenschaften einzugehen.

Davon halte ich viel. Mir scheint aber, dass die Phänomenologie ihre Dialogfähigkeit mit der Mathematik, der Logik und den Naturwissenschaften bisher zu wenig gezeigt hat, obgleich die Phänomenologie ursprünglich von einem Mathematiker — Edmund Husserl — begründet wurde. Deshalb lege ich einen gewissen Wert darauf, auch in diesem Bereich eine Kooperation anzubahnen. Ich konnte dazu nur sehr geringfügig, in sehr geringem Maße beitragen, aber ich wollte das dadurch versuchen, dass ich einen Dialog zwischen Georg Cantor und Edmund Husserl nachzuzeichnen suchte. Ich habe schon davon ein Wort gesagt, das ich heute dem Projekt besonders von Dan Zahavi und anderen, die im Bereich von Phänomenologie und *philosophy of mind*, Phänomenologie und Kognitionswissenschaften, Phänomenologie und Psychologie arbeiten, ein großes Gewicht beimesse.

Das ist also, von vornherein, zugegeben. Trotzdem meine ich, dass die Phänomenologie auch als eine eigentümliche philosophische Gesamtrichtung erhalten bleiben sollte. Also, ich wette darauf — sozusagen, das ist meine Option, meine Entscheidung, — dass die Phänomenologie als ein philosophisches Gesamtprojekt es auch verdient, weitergeführt zu werden. Sehen Sie sich die verschiedenen philosophischen Richtungen in den letzten hundert Jahren an: Es gibt kaum eine Richtung, die sich so sehr erhalten hätte wie die Phänomenologie. Natürlich handelt es sich um ein Transformationsprojekt, sozusagen um einen Umbruch in der Phänomenologie: Das ist der Preis, den man für die Erneuerung einer Tradition immer wieder zahlen muss, Tradition und Innovation müssen miteinander einhergehen. Aber nur die analytische Philosophie kann mit der Phänomenologie in dieser Hinsicht richtig verglichen werden; und wenn man die Frage stellen würde, ob die analytische Philosophie ihren ursprünglichen methodologischen Grundsätzen bis zum heutigen Tag treu geblieben ist, dann müsste man sagen, dass sehr wenig von diesen methodologischen Grundsätzen in der heutigen analytischen Philosophie noch weitergeführt und aufrechterhalten wird.

Mit der Phänomenologie steht es m. E. anders, wir können durchaus, auch heute noch, einen methodologischen Transzendentalismus in der Phänomenologie aufrechterhalten, selbst wenn wir diesen Transzendentalismus nicht mehr als eine bloße Hinwendung zur Subjektivität verstehen dürfen. Das ist aber völlig im Sinne von Husserl, wie ich gesagt habe: Heute ist es einsehbar geworden, dass bei Husserl die transzendente Phänomenologie nicht einfach eine

Philosophie der transzendentalen Subjektivität bedeutete, sondern vielmehr einen methodologisch transzendentalen Weltentwurf, der dann natürlich auch dem Bewusstsein, dem Geist und der Subjektivität einen angemessenen Ort innerhalb des Gesamtzusammenhangs der Welt einräumte. In diesem Sinne kann auch heute noch ein methodologischer Transzendentalismus die Phänomenologie charakterisieren, und diese neue Interpretation des Transzendentalismus oder die Einsicht, dass der Transzendentalismus nicht als eine philosophische Hinwendung zur Subjektivität verstanden werden sollte, — das ist gerade das, was ich in den Mittelpunkt einer phänomenologischen Metaphysik stellen würde.

*Georgy Chernavin: Die phänomenologische Philosophie, in vielem aufgrund ihrer komplexen Terminologie und der oft verwendeten Neologismen, ist relativ wenig in der allgemeinen Kultur rezipiert worden. Sie bleibt eine Art «Philosophie für Philosophen». Ist die akademische Existenzform der Phänomenologie die optimale, oder wäre noch das — husserlisch gesprochen — «Einströmen» der Ergebnisse der phänomenologischen Forschungen in die allgemeine Kultur erwünscht?*

L. T.: Natürlich ist es für jede philosophische Richtung immer schon sehr wichtig gewesen, einen Einfluss auf die Gesamtkultur und auf das Gesamtleben des Menschen zu haben. Trotzdem muss man deutlich sehen, dass die philosophische «Popularität», wie Kant das immer wieder formuliert hat, mit äußersten Schwierigkeiten verbunden ist. Man darf die philosophische Popularität nicht mit ungeeigneten Mitteln erkaufen.

Denken Sie nur daran, wie sehr Kant danach bestrebt war, eine philosophische Popularität zu pflegen und zu erreichen, und trotzdem ist er eigentlich nicht in seinen Hauptschriften dazu gekommen, seine Grundgedanken in wirklich populärer Form vorzutragen — obgleich Kant die großartige Fähigkeit hatte, auch stilistisch nicht nur einwandfrei, sondern geradezu großartig für ein großes Publikum zu schreiben (das hat er in seinen vorkritischen Schriften, aber auch in manchen Schriften aus der kritischen Periode, besonders in kleineren Schriften, eindeutig bewiesen), trotzdem konnte er seine Hauptgedanken nicht richtig in populärer Form vortragen.

Heute scheint mir am wichtigsten zu sein, die philosophische Popularität zeitgenössischer philosophischer Richtungen, darunter auch der Phänomenologie, nicht dadurch zu erkaufen, dass man die Philosophie mit der Politik gleichsetzt. Von Althusser stammt der Gedanke oder der Ausspruch, könnte man eher sagen, der Gedanke ist ja uralte, aber Althusser hat es prägnant formuliert in seinem m. E. dogmatischen Marxismus, dass die Philosophie nichts anderes sei als die Politik, weitergeführt mit anderen Mitteln (in Anknüpfung an Clausewitz wurde das so formuliert). Also, ich bin sehr dagegen, die Philosophie so zu betrachten. Mir

scheint, dass diese Betrachtungsweise der Philosophie einen neuen Nährboden durch den philosophischen Historizismus des XIX. Jahrhunderts gefunden hat, also einerseits durch Marx, aber andererseits auch durch Denker wie Kierkegaard, der sein Denken auch als eine historische Kraft angesehen hat, die gegen die protestantische Kirche in Dänemark eingesetzt werden sollte, um die wahre Christenheit im Christentum zu verbreiten (das war die historische Aufgabe, die Kierkegaard sich stellte), oder auch bei Nietzsche finden wir eine große historische Aufgabe schon am Anfang seiner Tätigkeit, nämlich im Anschluss an Wagner und Schopenhauer ein tragisches Zeitalter bei den Deutschen herbeizuführen. Das ist eine historische Aufgabe und das Denken steht ganz im Dienst dieser historischen Aufgabe bei diesen Riesendenkern des XIX. Jahrhunderts wie Nietzsche, Kierkegaard und auch Marx.

Das hat die Philosophen im XX. Jahrhundert weitgehend dazu verführt, die Philosophie als Politik, verlängert oder weitergeführt mit den anderen Mitteln, zu betrachten. Und das hat in meinen Augen sehr wesentlich zu den großen Kataklysmen, zu den totalitarischen Systemen im XX. Jahrhundert beigetragen — natürlich kann man die Schuld nicht einfach Marx und Nietzsche geben, aber Marx und Nietzsche und die so eingestellte, historizistisch gefasste Philosophie hat eine wesentliche Rolle einerseits im Kommunismus und andererseits im Nationalsozialismus gespielt. Dass die Philosophie sozusagen eine geschichtliche Kraft werden wollte, statt eine Wissenschaft oder eine intellektuelle Untersuchung zu bleiben — das hat sehr wesentlich m. E. zu den Kataklysmen des XX. Jahrhunderts beigetragen.

Wir müssen m. E. heute damit brechen, wir dürfen keinen Kurzschluss mehr zwischen Philosophie und Politik zulassen. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Politik soll neu bedacht und neu gefasst werden. Wir können uns in dieser Hinsicht auf den Neubeginn einer sachlichen, auch inhaltsreich bestimmten Philosophie bei Denkern wie Husserl, Bergson, William James, Alfred North Whitehead und anderen stützen. Es gibt für uns einen Neubeginn des Philosophierens am Anfang des XX. Jahrhunderts: Es ist kein Zufall, dass Husserl von Philosophie als strenger Wissenschaft gesprochen hat, und wir sollten an diesen Anspruch m. E. anknüpfen. Ich verstehe das so, dass Philosophie bis zu einem gewissen Punkt tatsächlich als eine *strenge* Wissenschaft, wenngleich natürlich nicht als eine *exakte* Wissenschaft im Sinne von Mathematik und Naturwissenschaften, doch als eine strenge, d. h. *präzise* Wissenschaft betrieben werden könnte. Bergson hat auch immer Philosophie als präzise Wissenschaft angestrebt: Bergson wollte keinen Irrationalismus herbeiführen, sondern er wollte Philosophie als eine präzise Wissenschaft betreiben und ist auch in seiner Argumentationsweise durchaus präzise. Das verstehe ich so, dass es gewisse grundlegende Besinnungen auf philosophische Probleme gibt, die sozusagen zum wissenschaftlichen Bereich innerhalb der Philosophie gehören.



Ich nehme ein Beispiel aus dem Bereich der Fragestellung nach der personalen Identität: Dass die personale Identität keine substantielle Identität ist (keine Identität einer Dingsubstanz), auch nicht die Identität einer *res cogitans* (einer denkenden Substanz), ist seit Locke und erst recht seit Kant eine feststehende Grundlage der Beschäftigung mit der Frage nach der personalen Identität. Das ist Wissenschaft m. E.: Wer wissenschaftlich in diesem Bereich mitreden möchte, muss von dieser Evidenz ausgehen. Selbst wenn man diese Evidenz aus irgendeinem Grunde wieder in Frage stellen wollte, ist das nicht mehr eine Rückkehr zu einer cartesianischen Position z. B., sondern man muss mit den Einsichten von Locke, von Kant, von Husserl, von Heidegger, von Ricœur, von Denkern der narrativen Identität rechnen, man muss diese Einsichten argumentativ als eine Grundlage für alles Weitere betrachten. Und man kann in diesem Bereich durchaus argumentieren, standpunktlos argumentieren. In diesem Sinne handelt es sich um einen wissenschaftlichen Bereich innerhalb der Philosophie.

Wenn es um die Frage geht, ob wir der personalen Identität tatsächlich ein grundlegendes Gewicht beimessen sollen, ob *personal identity* als etwas angesehen werden sollte, *what really matters* im Sinne von Derek Parfit, dann kommen wir zu einer Grenzfrage, die m. E. nicht mehr rein wissenschaftlich entschieden werden kann. Hier handelt es sich sozusagen um kulturelle Vorschläge, die die Philosophie machen kann und soll. Und verschiedene kulturelle Vorschläge sind möglich. Es kann ein agonales Verhältnis und ebendeshalb ein Argumentationsfeld geben, in dem es darum geht, verschiedene kulturelle Vorschläge zu diskutieren. Ich würde dafür optieren, dass die Frage nach der personalen Identität eine grundwesentliche Frage für jede Kultur ist, die von der europäischen oder insgesamt westlichen Kultur ausgeht und gewisse Grundwerte dieser Kultur teilt. Ich würde dafür optieren und das als einen kulturellen Vorschlag für andere Kulturen formulieren — ich meine nicht, dass andere Kulturen in dieser Hinsicht ein für allemal eine andere Position annehmen sollten, sondern es wäre von Gewinn auch für andere Kulturen, sich diesen Grundwert anzueignen.

Das ist also ein kultureller Vorschlag. Derek Parfit dagegen meint, dass das keineswegs wesentlich für das Schicksal der Menschheit wäre, dass wir uns eher an einem buddhistischen Modell orientieren sollten und dass wir auch hier in Europa oder in der gesamten westlichen Welt uns ein buddhistisches Modell aneignen sollen. Das ist eine Streitfrage, die nicht durch einfache wissenschaftliche Mittel entschieden werden kann, aber natürlich können argumentative Mittel und philosophische Gedankengänge auch noch in diesem Feld von kulturellen Optionen eingesetzt werden. Das ist auch keine Politik einfach, sondern es handelt sich um philosophisch ausgereifte kulturelle Optionen, zwischen denen auch ein Gespräch, ein Dialog und natürlich auch Argumentation möglich ist.

Und dann gibt es tatsächlich auch politische Fragen, zu denen Philosophen Stellung nehmen müssen. Sie können auch Inspiration davon schöpfen, dass

sie Philosophie studiert haben, sie können aber nicht *als* wissenschaftliche Philosophen zu diesen politischen Fragen Stellung nehmen. Politische Fragen sind Fragen, deren Entscheidung nicht aus einem philosophischen System deduziert werden kann. Wenn wir davon ausgehen, dass die Demokratie eine gute oder sogar die beste politische Einrichtung ist, dann müssen wir von vornherein zugleich davon ausgehen, dass es verschiedene Positionen, verschiedene mögliche und akzeptable Stellungnahmen zu politischen Fragen gibt. Ebendeshalb können politische Entscheidungen nicht aus einem wissenschaftlich gesinnten philosophischen System abgeleitet werden. Schon das Wort, dass aus einer philosophischen Position ein politischer Standpunkt «abgeleitet» wird oder «folgt», scheint mir antidemokratisch verwendet zu sein. Aus einer philosophischen Position kann *keine* eindeutige politische Entscheidung abgeleitet werden, weil *keine* politische Entscheidung mit der Autorität der Wissenschaft getroffen werden kann; das würde nämlich bedeuten, dass jede andere Stellungnahme zu dieser politischen Grundfrage von vornherein als ein Irrtum oder sogar als eine böartige Abweichung von der Wahrheit verstanden werden müsste. Und das ist natürlich völlig antidemokratisch. Wir können also nur sagen: Verschiedene philosophische Positionen können eine *Inspirationsquelle* für uns sein, wenn wir zu politischen Fragen Stellung nehmen. Ich bin sehr dafür, dass wir zu politischen Fragen Stellung nehmen, auch Intellektuelle, Philosophen sollen das genauso tun wie die Nicht-Intellektuelle, das ist außerordentlich wichtig, aber auch Intellektuelle dürfen sich nicht auf die Philosophie und die Wissenschaft berufen, wenn sie zu politischen Fragen Stellung nehmen, sondern sie müssen sich auf konkrete Werte und Überzeugungen berufen — und zwar auf Überzeugungen, die nicht von jedermann geteilt werden *müssen*.

In welcher Eigenschaft nehmen wir dann zu politischen Fragen Stellung? Ich würde sagen: nicht als Philosophen, nicht als Wissenschaftler, nicht in dieser Eigenschaft. Sondern ich kann mir zwei Optionen vorstellen: natürlich als *Staatsbürger* nehmen wir zu politischen Fragen Stellung, wie jeder andere Staatsbürger, der sich auf seine Erfahrung und seine Kenntnisse dabei stützt. Aber ich bin mit dieser Bestimmung nicht ganz zufrieden, ich würde sagen: Mehr noch und in der ersten Linie müssten wir zu politischen Fragen als *Weltbürger* Stellung nehmen. In dieser Hinsicht bin ich mit Jürgen Habermas völlig einverstanden, wenn er für die politische Stellungnahme eine weltbürgerliche Position fordert, obgleich ich eine andere Überzeugung von Habermas — und der gesamten Frankfurter Schule nicht — teilen kann: nämlich die Überzeugung davon, dass wir noch immer Zeitgenossen der Junghegelianer seien, — dass wir also die Philosophie gerade dazu verwenden sollten, zu unserer Welt, zu unserer gegenwärtigen Gesellschaft Stellung zu nehmen. Vielmehr sollten wir bemerken, dass wir *nicht mehr* Zeitgenossen der Junghegelianer sind, sondern uns bereits

auf eine Renaissance, auf eine Wiedergeburt des *sachlichen* Philosophierens bei Husserl, Bergson, James, Whitehead und anderen Denkern stützen können.

*A. K.: Wenn Sie von der Möglichkeit der philosophischen Stellungnahme zu politischen Fragen sprechen, denke ich an die marxistische Tradition und an die Frankfurter Schule — ich glaube, sie selbst definieren ihre Position nicht als eine bloße Stellungnahme, sondern als eine Kritik. Der Philosophie kommt also eine starke Rolle zu: Kritik an der Gesellschaft und an der Politik zu üben. Und die Kritik heißt nicht, dass diese Stellungnahme etwas Bestimmtes bzw. eine definitive Antwort für die aktuelle Situation sein soll. Glauben Sie, dass die Philosophie diese Verantwortung der Gesellschaft gegenüber hat, nämlich auf ihre wichtigsten politischen Fragen kritisch zu reagieren?*

L. T.: Nein, ich glaube das so nicht. Ich glaube ebensowenig, dass die Philosophie die Aufgabe hat, politische Probleme zu lösen, wie ich nicht glaube, dass die Mathematik die Aufgabe hat, sagen wir, ökonomische Probleme zu lösen: Die Mathematik kann dazu mit ihren Mitteln beitragen, wirtschaftliche Probleme zu lösen, wie die Philosophie m.E. ebenfalls dazu beitragen kann, sich im Raum politischer Fragestellungen besser zurechtzufinden. Aber ich glaube nicht, dass diese intellektuellen Tätigkeiten dadurch definiert werden könnten, dass sie die bestehende Gesellschaft irgendwie zu bedienen hätten. Das sind intellektuelle Tätigkeiten, mit denen wir uns deshalb befassen, weil wir etwas über die Welt und über unser eigenes Leben herausfinden möchten, oder weil wir etwas einfach über mathematische Strukturen und Gegenstände herausfinden möchten.

Es gibt ein reines Erkenntnisinteresse bei diesen Wissenschaften. In dieser Hinsicht müssen wir sagen: Mathematik, Philosophie, weitgehend auch die grundlegenden Naturwissenschaften und auch die Humanwissenschaften sind Tätigkeiten, die nicht dazu dienen, bestimmte Aufgaben für die Gesellschaft zu leisten. Sondern sie sind intellektuelle Tätigkeiten, die sich eine Gesellschaft deshalb leisten kann und soll, weil sie eine spezifisch menschliche Existenzform weiterhin pflegen möchte und weil (das ein Grundgedanke von Heidegger, den ich weiterführen möchte) zu dieser menschlichen Existenzformen wesentlich gehört, sich in der Gesamtwelt zurechtzufinden, sich zur Gesamtwelt — nicht nur geographisch oder kosmologisch, sondern auch historisch verstanden, in der Fülle der epistemischen Zeiten — zu verhalten. Und ebendeshalb würde ich für sehr wichtig halten, von unserer gerade gegebenen, heute gerade bestehenden Welt einen gewissen Abstand zu nehmen, eine Distanz zu wahren, die nur dadurch ermöglicht wird, dass wir uns auch mit der Vergangenheit für sich befassen und dabei nicht nur aktuelle Aufgaben im Auge haben.

Ich bin einerseits natürlich dafür, dass das philosophische Wissen unter anderem auch dazu verwendet wird, sich im Bereich politischer Fragestellungen

zurechtzufinden, obgleich die Entscheidungen selbst nicht aus dem philosophischen Wissen deduziert werden können; andererseits bin ich aber natürlich auch für die Freiheit grundlegender Forschungstätigkeiten. Diese Freiheit besteht unter anderem auch darin, dass die Philosophie und andere Bereiche der Wissenschaft nicht ganz in den Dienst praktischer Aufgaben gestellt werden.

Ich möchte noch hinzufügen, dass es zwar weitgehend kritische Traditionen innerhalb der Anwendung der Philosophie auf die Politik gibt — es gibt tatsächlich die Frankfurter Schule hier in Deutschland, die sich von vornherein als eine kritische Theorie verstand; dass aber man das Feld über diese kritischen Traditionen im eingebürgerten Sinne des Wortes hinaus durchaus erweitern kann. Ich sehe z. B. eine gewisse Kooperation zwischen Phänomenologie, Hermeneutik und gewissen politischen Fragestellungen und Stellungnahmen in Amerika: in der amerikanischen, sogenannten *continental philosophy* — also der kontinentaleuropäischen Philosophie — gibt es politisch inspirierte Richtungen, die sich auf Phänomenologie, Hermeneutik, Dekonstruktivismus, Differenzphilosophie, Diskursanalyse usw. stützen. Vor allem könnte ich zwei solche politischen Richtungen nennen: den Feminismus einerseits und andererseits die sogenannte *critical race theory*, die von Robert Bernasconi usw. betrieben wird (die natürlich keineswegs darin besteht, eine Rassentheorie im Sinne irgendeiner nationalsozialistisch oder anders bestimmten diskriminierenden Rassentheorie zu betreiben, sondern vielmehr darin besteht, in Amerika die Eigentümlichkeiten der afroamerikanischen Kultur herauszustellen und auch die politischen Rechte und Spielräume der afroamerikanischen Kultur zu erweitern). Es handelt sich natürlich auch in diesen beiden Fällen um kritische Richtungen, die aber im Dienst der Lösung einer besonders in den Vereinigten Staaten auch heute weitgehend aktuellen politischen Aufgabe stehen. In der ganzen Welt ist es aktuell, auch in Deutschland, die Probleme politisch zu lösen, die von Feministen zur Sprache gebracht worden sind; und in den Vereinigten Staaten ist es hochaktuell, Probleme zu lösen, die mit der afroamerikanischen Kultur und den Spielräumen afroamerikanischer Gemeinschaften zusammenhängen.

Das sind, würde ich sagen, nicht allein kritische Anwendungen philosophischer Fragestellungen auf die Politik, sondern auch positive Vorschläge sind ausgearbeitet worden; das Problem ist natürlich, dass es sich bei diesen Richtungen nicht um strenge Philosophie handelt, sondern wirklich um politische Stellungnahmen, die m. E. niemals aus einer strengen Philosophie abgeleitet werden können. Es gibt ebendeshalb eine schwere Zusammenarbeit zwischen streng philosophisch gesinnten Richtungen wie die Phänomenologie (auch Hermeneutik usw.) und diesen politisch ausgerichteten Stellungnahmen, z. B. innerhalb der *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* in Amerika. Beide Strömungen leben nebeneinander und arbeiten zusammen miteinander,

aber das ist natürlich keine einfache Zusammenarbeit, weil die einen Richtungen innerhalb des Umkreises strenger oder präziser Philosophie bleiben möchten und die anderen durchaus danach streben, politische Stellungnahmen zu befördern.

*G. Ch.: Die heutigen phänomenologischen Forschungen (Husserl-Forschungen) zeigen ein steigendes Interesse an der Problematik der praktischen Philosophie (wie beispielsweise der Ethik und der Handlungstheorie), der Teleologie und der Theologie. Halten Sie diese Grenzprobleme der Phänomenologie für aussichtsreich oder steckt dahinter vielmehr eine Abweichung von der (seit Husserl) gestrebten Wissenschaftlichkeit (der Phänomenologie)?*

*L. T.:* Ich halte die Phänomenologie für eine grundlegende philosophische Richtung, und daraus folgt mir, dass die Phänomenologie nicht Phänomenologie der Mathematik, Phänomenologie der Psychologie, Phänomenologie der Geschichte usw. ist, also keine Philosophie *von* ist, keine Philosophie mit einem Genitiv, keine Philosophie von etwas ist, sondern eine Philosophie *tout court*, die sich auf alle Gegenstände erstrecken kann und soll.

Für mich sind also ethische Probleme (Ethik oder praktische Philosophie) keineswegs etwa Grenzprobleme der Phänomenologie, sondern das sind grundlegende Bereiche einer phänomenologischen Philosophie, die leider weniger fruchtbar von Husserl selbst und seinen unmittelbaren Nachfolgern ausgearbeitet wurden, als z. B. der Bereich der Logik, der Mathematikphilosophie oder auch der Wissenschaftstheorie, natürlich auch der Bereich der Bewusstseinsphänomenologie, der Phänomenologie der Lebenswelt usw. Husserls ethische Vorlesungen haben zwar eine gewisse Anziehungskraft, Schellers Formalismus-Buch ist eine bedeutende Leistung, Nicolai Hartmanns Ethik kann auch als ein Unternehmen an der Grenze der Phänomenologischen Tradition angesehen werden — das waren nicht unbedeutende Versuche, zur Ethik beizutragen, aber m. E. lassen sich diese Versuche nicht etwa mit der Tiefe und auch Anwendungsfähigkeit der kantischen Ethik messen.

Ebendeshalb ist es sehr wichtig, dass in der neueren französischen Phänomenologie neue ethische Impulse und Entwürfe entstanden sind, vor allem bei Emmanuel Levinas — das ist die einzige phänomenologische Ethik, die m. E. auf Augenhöhe mit der kantischen Tradition verkehren kann. Und das ist ein großer Gewinn für die phänomenologische Tradition: Spätestens Emmanuel Levinas hat deutlich gezeigt, dass die Phänomenologie auch in der Ethik ein Potential hat, dass sie also ein Recht und eine Möglichkeit hat, in den wichtigsten ethischen Fragen mitzusprechen.

*G. Ch.: Wenn eine phänomenologisch begründete Ethik doch möglich wäre, hätte sie dann, Ihrer Meinung nach, bloß deskriptiven oder doch präskriptiven Charakter?*

L. T.: Das ist eine schwierigere Frage. Vor allem muss man sagen: Die Phänomenologie befasst sich mit einer Ethik vor der Ethik, einer Elementarethik, einer Sphäre von ethischen Ansprüchen, die ihrerseits noch nicht notwendig berechnete Ansprüche sind und ebendeshalb nicht normativ bestimmt sind. Es handelt sich um die Quelle der Normativität, *source of normativity* (im Sinne von Christine Korsgaard) — die ethischen Ansprüche, die etwa bei Levinas beschrieben werden, bilden eine *source of normativity*, aber das ist nicht so zu verstehen, dass jeder Anspruch, der an mich ergeht, von vornherein berechnete wäre. Sondern es ist *eine* Quelle ethischer Normativität, es gibt eine andere Quelle ethischer Normativität und diese andere Quelle ist einer Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit, nach dem Eintritt des Dritten zu entnehmen. Diese letztere Frage führt zu einem Gesetz (im Sinne von Levinas).

Man kann auch m. E. innerhalb einer phänomenologischen Ethik durchaus sagen (ich habe gerade einen Vortrag darüber am Ende Mai gehalten), dass das kantische Grundgesetz der Ethik, der kantische kategorische Imperativ sozusagen eine Grundregel ethischen Handelns überhaupt ausdrückt. Bei der Beantwortung der Frage nach der Gerechtigkeit ist es sehr wichtig, dass wir mit uns selbst keine Ausnahme von einem so oder auch so bestimmten Gesetz machen, das wir selbst für gültig halten. Dieses formale Grundgesetz bei Kant ist schon eine grundlegende Spielregel, also in diesem Sinne ein konstitutives Gesetz jeden ethischen Handelns. Eine solche Grundnorm kann ohne weiteres auch in der phänomenologischen Ethik anerkannt werden, aber bei dieser Grundnorm setzen wir voraus, dass es auch konkret bestimmte Pflichten oder Gesetze gibt, die wir für gültig erachten und von denen wir ebendeshalb mit uns selbst keine Ausnahme machen. Diese konkret bestimmten Pflichtgesetze müssten in einer phänomenologischen Perspektive als *Vorschläge oder mögliche Kandidaten* für ethische Gesetze erachtet werden und nicht für von vornherein bestehende Normen.

In einer phänomenologischen Ethik können wir nicht davon ausgehen, dass die Pflichten einer bestehenden Gemeinschaft, einer bestehenden Gesellschaft, einer bestehenden Moral von vornherein ein für allemal gültige Pflichten und Grundnormen seien — es gibt nur eine formale Grundnorm und alle konkreten Moralen müssen phänomenologisch hinterfragt werden. Es gibt einen nietzscheanischen Impuls dabei für die phänomenologische Ethik: konkrete Moralsysteme, normative Systeme sollten und könnten keineswegs in einer phänomenologischen Ethik von vornherein legitimiert werden. Vielmehr geht es darum — was Levinas deutlich formuliert hat —, dass jedes konkrete Gesetz auf einer Gleichmachung ungleicher Ansprüche beruht und ebendeshalb in Frage gestellt und weiter verfeinert werden muss. Es gibt also durchaus eine Auseinandersetzung in der phänomenologischen Ethik mit konkreten Moralsystemen, und diese Auseinandersetzung ist zum Teil kritisch angelegt. Die phänomenologische Ethik muss ein kritisch-anar-

chisches Potenzial im Umgang mit normativen Moralsystemen haben. Das kommt aber nicht daher, dass hier gar keine Norm, gar keine Präskription, gar keine Vorschrift anerkannt werden kann; das kantische Grundgesetz kann m. E. in einer phänomenologischen Ethik ernst genommen werden. Nur in der Anwendung dieses Grundgesetzes geht es gerade darum, nicht etwa aus diesem Grundgesetz konkret ein System der Pflichten abzuleiten und normativ zu rechtfertigen, sondern vielmehr gerade eine kritische Einstellung gegenüber der Gleichmachung des Ungleichen — um mit Nietzsche zu sprechen — einzunehmen.

*G. Ch.: Ich möchte noch einige Fragen stellen, die in die Richtung «Phänomenologisches Projekt» und «phänomenologische Bewegung» gehen, und zwar zuerst im Bezug auf die Idee des phänomenologischen συμφιλοσοφείν und seines faktischen Misslingens. Im Allgemeinen begegnet das phänomenologische Zusammenphilosophieren als gemeinsames Forschungsprojekt seriösen Schwierigkeiten: oft kann man eine enge Spezialisierung der Forscher und ihre Trennung in abgesonderte Gemeinschaften beobachten («Husserlianer», «Heideggerianer», Nachfolger von Levinas oder Henry etc.). Worin sehen Sie den Grund für eine solche Absonderung? Und wäre noch das Ideal des Zusammenphilosophierens haltbar?*

*L. T.:* In einem erweiterten Sinne können wir natürlich von diesem Ideal ausgehen. Für mich war immer schon eine Philosophie prägend, die davon ausging, dass die Philosophie die Aufgabe hat, die großen Entgegensetzungen innerhalb des Geistes und der Kultur zu bedenken und möglichst zu einer Vereinigung der Gegensätze zu kommen. Hegel hat dieses Projekt am Anfang der Jenaer Periode formuliert (in der *Differenzschrift* z. B.), dass das Bedürfnis der Philosophie dort erwacht, wo es Entgegensetzungen innerhalb des geistigen Lebens und der Kultur gibt und diese Gegensätze nicht mehr vereinigt werden können. Die Aufgabe der Philosophie bestehe dann darin, diese Gegensätze doch miteinander zu versöhnen. Dieses Versöhnungsmodell kann ich allerdings nicht so ohne weiteres akzeptieren, weil es auch auf ein Totalitätsdenken hinauslaufen kann und ich dieses Totalitätsdenken natürlich nicht gutheißen kann. Philosophie als Totalität des Geistes, als Totalität der Kultur, als Totalitätsdenken kann ich natürlich nicht gutheißen.

Deshalb können wir eher mit einem kantischen Modell operieren, und das steht mir sehr nahe, Kant kann man als den Denker der Antinomien auffassen, auch in einem erweiterten Sinne: ein Leben lang hat Kant danach gestrebt die verschiedenen Antinomien im Geistesleben zu erfassen, deutlich zu machen und natürlich auf eine kritische Weise aufzulösen, was aber kein Totalitätsdenken bedeutete, sondern vielmehr mit der Anerkennung gewisser antinomischer Verhältnisse, mit der Anerkennung gewisser Brüche innerhalb der Vernunft einherging.

Das steht mir näher und das halte ich für mehr anwendbar, ich schlage aber trotzdem eher ein agonales Moment vor, wobei ich betonen möchte, dass ein Agon zwischen zwei Richtungen schon ein Gegensatz sei und einen Wettstreit bedeute, aber in einem agonalem Moment gibt es nicht nur Gegensätze und Entgegensetzungen, sondern es gibt auch eine Pluralität, eine Vielfalt verschiedener Bestrebungen, die in verschiedene Richtungen weisen. Der Agon, der Wettstreit wäre innerhalb dieser Pluralität einfach darin zu suchen, eine Sprache zu entwickeln, in der argumentativ durchgeführte Diskussionen stattfinden können, so dass man sich auf gemeinsame Einsichten stützen kann in der Formulierung von Projekten und Zielsetzungen, die dann doch in verschiedene Richtungen weisen. Eine Pluralität innerhalb der Philosophie, also eine Mannigfaltigkeit verschiedener Bestrebungen ist m. E. niemals auszuschalten.

Das gründet sich auf Folgendes: Die Philosophie ist bis zu einem gewissen Grad eine strenge oder präzise (und in diesem Sinne auch wissenschaftlich gesinnte) Forschung, aber doch nicht einfach das ist das, was wir eine Philosophie nennen. Die Philosophie hat einen Aspekt, der auf eine unendliche Aufgabe verweist — und das ist diese strenge, präzise Forschungsaufgabe, — aber die Philosophie hat auch einen endlichen Aspekt, der damit zusammenhängt, dass ein Denker auf das Leben reflektiert. Philosophie ist also nicht nur Weltentwurf, sondern Philosophie ist auch eine Reflexion auf das Leben. Und als eine Reflexion auf das Leben ist die Philosophie in einem bestimmten Sinne eine persönliche Höchstleistung.

Die Franzosen sprechen davon, dass man *une philosophie personnelle* entwickeln kann, oder dass man ein Buch geschrieben habe, das *plus personnel* als ein anderes sei. Darunter ist zu verstehen, dass hier eine eigenständige, originelle Philosophie entwickelt wurde, nicht aber eine wissenschaftliche Interpretation anderer Philosophien. Es hat einen Sinn hier, von einer *philosophie personnelle* zu sprechen: letztlich ist eine Gesamtphilosophie eine höchstpersönliche Angelegenheit und eine philosophische Persönlichkeit hinterlässt ihre Spuren in ihrer Philosophie. In diesem Sinne gibt es viele verschiedene Philosophien auch in der Philosophiegeschichte, die in ihrer Ganzheit, in ihrer eigentümlich angelegten Totalität auch wertvoll für uns sind; deshalb lesen wir Philosophien aus älteren Zeiten so, wie wir Werke von Shakespeare oder von Dante in der Literatur lesen; genauso lesen wir in der Tat Spinoza oder Aristoteles auch heute.

Das sind auch persönliche Hochleistungen, und wir sind auch darauf neugierig, die philosophischen Persönlichkeiten in diesen Werken zu finden. Eine philosophische Persönlichkeit drückt sich in einer Philosophie so aus, dass dabei auch eine unendliche Aufgabe des Philosophierens weitergeführt wird, und das kann auch angeeignet werden. Wir können wesentliche gedankliche Einsichten von Aristoteles, Spinoza, Kant oder Hegel auch heute noch weiterführen und wir kön-



nen sie uns aneignen, ohne dabei darauf Rücksicht zu nehmen, welche persönlichen Eigentümlichkeiten in dieser Philosophie zum Ausdruck gekommen sind; aber es repräsentiert für uns auch einen Eigenwert, dass auch eine Persönlichkeit ihre Spuren in einer Philosophie hinterlassen hat. Und das soll auch weiterhin so sein: Die Philosophie kann als ein Ganzes nicht unendlich sein, sondern muss endlich bestimmt sein, selbst wenn dieser endliche Weg in einer Arbeit an unendlichen Problemen besteht. Welche Probleme gerade gewählt wurden, welche Probleme bis zu welchem Grad weitergeführt wurden, in welche Richtung sie weitergeführt wurden — das bestimmt das Persönliche, das Eigentümliche an diesem Werk. Die Person drückt sich nicht so aus, dass sie ihre Einzelheiten, ihr Einzelleben philosophisch reflektieren müsste: Das kann eine völlig trockene Bearbeitung wissenschaftlich-philosophischer Probleme sein, aber doch so, dass die Art und Weise, wie diese Probleme bearbeitet werden und bis zu welchem Grad sie weitergeführt wurden, die Spur einer Persönlichkeit zeigt.

Darin gründet m. E. die Absonderung verschiedener philosophischer Projekte einerseits und verschiedener philosophischer Traditionszweige andererseits. Natürlich ist es ein sehr ungünstiges Phänomen, wenn es dazu kommt, dass nicht einmal Fichteaner und Hegelianer miteinander mehr reden, aber es ist sehr verständlich, dass eine eigentümliche Interpretationstradition aus Fichte genauso erwächst wie aus Hegel, aus Kant usw. Also auch die Philosophiegeschichte orientiert sich letztlich nach persönlichen philosophischen Profilen, und das kann ebendeshalb m. E. nicht beseitigt werden und wäre es auch nicht gut, wenn das beseitigt würde. Was aber das *συνφιλοσοφεῖν* betrifft, so sehe ich die Möglichkeit eines Zusammenphilosophierens darin, wirklich eine gemeinsame Sprache zu erarbeiten und dazu ist es nötig, dass jedes aktuelle philosophische Projekt heute und auch jede philosophiehistorische Interpretationstradition ihre Dialogfähigkeit bedenkt und erhöht. Auf die Dialogfähigkeit müsste man viel mehr Wert legen, als dies heute der Fall ist, auch innerhalb der Phänomenologie.

TENGELYI LÁSZLÓ — Ph.D. in Philosophy, Professor at the University of Wuppertal (Germany).

ТЕНГЕЛИ ЛАСЛО — доктор философии, профессор Университета Вупперталя (ФРГ).

E-mail: [tengelyi@uni-wuppertal.de](mailto:tengelyi@uni-wuppertal.de)

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
«ФИЛОСОФИЯ, МАТЕМАТИКА, ЛИНГВИСТИКА:  
АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ–2012»

«*PHILOSOPHY, MATHEMATICS, LINGUISTICS:  
ASPECTS OF INTERACTION–2012*»  
(22–25 мая 2012, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

ОБЗОР

В Санкт-Петербургском отделении Математического института имени В. А. Стеклова РАН (ПОМИ РАН) с 22 по 25 мая 2012 г. проводилась международная междисциплинарная научная конференция «Философия, математика, лингвистика: аспекты взаимодействия–2012» (PhML–2012) и ассоциированная с ней панельная дискуссия «Наследие Канта и современная формальная логика», посвящённые обширному кругу вопросов, затрагивающих проблемы взаимосвязи и взаимовлияния философии, логики, математики и лингвистики. Несмотря на то, что логика не упоминается явно в названии конференции, философы и математики традиционно считают её одной из своих составляющих дисциплин, что само по себе отражает один из аспектов взаимодействия философии и математики.

Проведению конференции PhML–2012 предшествовала большая подготовительная работа: рассылка информационных сообщений, разработка интернет-сайта конференции, формирование научной программы, подготовка сборника Трудов, в ходе которой важное значение имел опыт, приобретённый при подготовке и проведении в ноябре 2009 г. первой конференции «Философия, математика, лингвистика: аспекты взаимодействия–2009» (PhML–2009), собравшей 75 участников из 14 стран и прошедшей успешно по общему мнению организаторов и участников. Конференция PhML–2009 представлена в интернете на сайте Международного математического института им. Л. Эйлера (EIMI) по адресу: <<http://www.pdmi.ras.ru/EIMI/2009/ph/index.htm>>.

По прошествии двух лет после проведения первой конференции ещё яснее проявилась потребность научного сообщества в широком диалоге пред-

© О. Прозоров, 2013

ставителей естественных и гуманитарных наук в связи с нарастающей математизацией научного знания. Как это зачастую случается в науке, схожие тенденции проявляются почти одновременно в разных научных центрах. Знаменательно, что в последнее время многочисленные международные конференции с междисциплинарной тематикой организуются во многих странах. По-видимому, причина подобного явления кроется в том, что современное общественное развитие характеризуется интенсивным взаимодействием различных культур, при котором осмысление мира и его познание формируются во взаимодействии различных форм общественного сознания и профессиональной научной деятельности — в литературе и искусстве, в гуманитарных и естественные науках.

Общепризнано, что глобализация является характерной чертой современного этапа в развитии цивилизации. Если в сфере материального производства глобализация проявляется в международном разделении труда, при котором в состав высокотехнологичной продукции входят компоненты, изготовленные во многих странах, если в сфере культуры глобализация проявляется в свободной доступности произведений литературы, музыки, изобразительного искусства, кино, где бы они ни были созданы, то в науке глобализация проявляется не только в свободной доступности результатов научных исследований в открытой печати и в интернете, но также и в широком развитии междисциплинарных исследований, при котором плодотворно взаимодействуют обособленные ранее науки, сочетаются фундаментальные и прикладные исследования и разработки. Важнейшей приметой этого явления становится нарастающая математизация всех наук, начавшаяся в Новое время. По этому поводу в предисловии к «Метафизическим началам естествознания» Кант утверждает, что «в любом частном учении о природе можно найти науки в *собственном* смысле лишь столько, сколько имеется в ней *математики*».<sup>1</sup> Этот процесс математизации проявляется также и в постоянном расширении областей приложения математики, вторгающейся сегодня не только в естественные и технические науки, но и в гуманитарные науки, такие как, например, лингвистика и философия. Вот почему в настоящее время у учёных, активно работающих в гуманитарных науках и у математиков, проявляющих интерес к расширению области приложений современной математики, есть настоятельная потребность в междисциплинарном диалоге и в личном общении для обсуждения различных аспектов взаимосвязи математики и гуманитарных наук. Именно поэтому в ноябре 2011 г. было принято решение о проведении 22–25 мая 2012 г. в Санкт-Петербургском отделении Математического института им. В. А. Стеклова РАН второй междуна-

---

<sup>1</sup> Кант И. Соч. Т. 6. М.: Изд-во Мысль, 1966. С. 58.

ной междисциплинарной научной конференции «Philosophy, Mathematics, Linguistics: Aspects of Interaction–2012», предметом которой являлись бы взаимосвязь и взаимовлияние философии, математики и лингвистики, а главная цель состояла в стремление расширить диалог между математиками, философами, логиками, специалистами по информатике и лингвистами.

По мнению организаторов, существенным для серии конференций «Философия, математика, лингвистика: аспекты взаимодействия» является такое взаимодействие математики с философией и/или лингвистикой, которое показывает, что «непостижимая эффективность математики», отмеченная Вигнером в физике и естественных науках, проявляется также и в таких гуманитарных науках, как философия и лингвистика. Поэтому организаторы конференции посчитали особенно важным предоставить трибуну профессиональным математикам, логикам и специалистам по информатике, проявляющим интерес к философии и лингвистике и желающим высказать свои идеи о взаимодействии математики с философией и/или лингвистикой. Кроме того, организаторы посчитали важным пригласить к участию в работе конференции учёных российской эмиграции последней волны.

В результате большой подготовительной работы состоявшаяся в мае 2012 г. конференция PhML–2012 собрала 37 зарегистрированных участников из 11 стран. Стоит отметить, что тематика конференции вызвала большой интерес у сотрудников ПОМИ РАН, аспирантов и преподавателей СПбГУ, членов СПб Математического общества, членов СПб Философского общества и научной общественности Санкт-Петербурга, а некоторые доклады собирали такую аудиторию, что конференц-зал ЕИМИ был переполнен.

В составе объединённого Организационного/Программного комитета работали: Э. Ф. Караваяев (СПбГУ), Е. Н. Лисанюк (СПбГУ), И. Б. Микиртумов (СПбГУ), Ю. В. Нечитайлов (СПбГУ), В. П. Ореков (ПОМИ РАН) — сопредседатель, О. Б. Прозоров (ПОМИ РАН) — сопредседатель, А. О. Слисенко (LACL, Université Paris-Est Créteil), С. В. Соловьёв (IRIT, Université Toulouse 3).

По общему мнению организаторов и по многочисленным отзывам участников и эта вторая конференция в серии PhML также прошла успешно. Конференция PhML–2012 представлена в интернете на сайте Международного математического института им. Л. Эйлера по адресу <<http://www.pdmi.ras.ru/EIMI/2012/PhML/index.htm>>. Рабочими языками конференции являлись русский и английский, но для лучшего взаимопонимания между разноязычными участниками, при выступлении с докладом или в дискуссии, все использовали английский язык. Учитывая это обстоятельство, в объявлениях, публикациях в интернете и в издании Трудов конференции использовалось написание всех личных имён и названий докладов на английском языке.

На конференции PhML–2012 были представлены следующие 23 пленарных доклада: *T. Achourioti* (University of Amsterdam), Kant's theory of truth; *B. Boisvert* (IRIT, Université Toulouse 3), *L. Féraud* (IRIT, Université Toulouse 3), *S. V. Soloviev* (IRIT, Université Toulouse 3), Graph Transformations, Proofs, and Grammars; *M. Colyvan* (Sydney Centre for the Foundations of Science), From Notation to Knowledge; *M. De Glas* (SPHERE, CNRS–Université Paris Diderot), Locology and localistic logic: mathematical and epistemological aspects; *D. Grigoriev* (CNRS–Université Lille 1), Complexity Frontiers in Mathematics; *J. Hintikka* (University of Boston), IF Logic and Linguistic Theory; *E. A. Hirsch* (St. Petersburg Department of V. A. Steklov Institute of Mathematics RAS), Proving heuristically; *L. Jerzykiewicz* (Dept. of Humanities, Vanier College, Montréal), Mathematical realism and conceptual semantics; *E. F. Karavaev* (Dept. of Logic, State University of St. Petersburg), Belief and Knowledge: Kant's Heritage in Philosophy and Logic Today; *M. van Lambalgen* (University of Amsterdam), The completeness of Kant's Table of Judgements and its consequences for philosophy of mathematics; *Yu. I. Manin* (Max-Planck-Institut für Mathematik, Bonn), Foundations as Superstructure (Reflections of a practicing mathematician); *G. Mints* (University of Stanford), Classical and Intuitionistic Geometric Logic; *I. D. Nevvazhay* (Dept. of Philosophy, Saratov State Law Academy), Semiotics of Mathematical Thinking Culture; *A. B. Patkul* (State University of St. Petersburg), The Kant's Treatment of Logic in Historical Context; *F. J. Pelletier* (Dept. of Philosophy, University of Alberta), The Effect of Applying Mathematical Logic to Metaphysical Concepts of Vagueness; *G. Priest* (Universities of Melbourne — University of St. Andrews — Graduate Center, CUNY), The Axiom of Countability; *O. B. Prosorov* (St. Petersburg Department of V. A. Steklov Institute of Mathematics RAS), Topologies and Sheaves appeared as Syntax and Semantics of natural language; *A. Rodin* (Institute of Philosophy RAS — State University of St. Petersburg), Univalence and Constructive Identity; *G. Sandu* (Dept. of Philosophy, History, Culture and Arts, University of Helsinki), IF logic and foundations of mathematics; *A. Slissenko* (LACL, Université Paris-Est Créteil), Towards Analysis of Information Structure of Computations; *I. Stojanovic* (Institut Jean-Nicod, ENS-EHESS-CNRS), O. Kutz (SFB/TR8 Spatial Cognition, University of Bremen), Generalized Quantifiers and Ontological Commitments; *V. L. Vasyukov* (Institute of Philosophy RAS), Categorical Ontology of Non-Classical Mathematics; *M. Werning* (Dept. of Philosophy, Ruhr University of Bochum), Making Quotation Transparent.

На конференции PhML–2012 были представлены следующие 6 секционных докладов в рамках секций «Mathematics and Language» и «Logic and Semantics»: *P. O. R. Cárdenas* (Dept. of Philosophy, University of Sheffield), Mathematical Structuralism, Continuity and Peirce's Diagrammatic Reason-

ing; *M. Cramer* (Mathematical Institute, University of Bonn), Implicit dynamic function introduction and its connections to the foundations of mathematics; *H. M. Dietz* (Institute of Mathematics, University of Paderborn), *J. Rohde* (Institute of Mathematics, University of Paderborn), Adventures in Reading Maths; *Yu. V. Nechitaylov* (Dept. of Logic, State University of St. Petersburg), Basic Principles for the Dynamic Elimination of the Logical Omniscience; *J. Tellings* (Dept. of Linguistics, University of California, Los Angeles), On the relation between language and mathematics; *V. Stepanov* (Dorodnicyn Computing Centre RAS), The dynamic model of a language allowing the mechanism of a self-reference.

С содержанием докладов можно ознакомиться по кратким абстрактам, представленным в интернете: <[http://www.pdmi.ras.ru/EIMI/2012/PhML/index\\_files/abstracts\\_PhML\\_2012.htm](http://www.pdmi.ras.ru/EIMI/2012/PhML/index_files/abstracts_PhML_2012.htm)>, а с полными текстами докладов — по изданию Трудов конференции, точная библиографическая ссылка на которое следующая: Философия, математика, лингвистика: аспекты взаимодействия 2012. Труды международной научной конференции. Санкт-Петербург, 22–25 мая 2012 г. СПб.: Изд-во ВВМ, 2012. — 8+230 С. ISBN 978-5-9651-0642-4.

Проведённая 23 мая панельная дискуссия «The heritage of Kant and contemporary formal logic» прошла очень ярко, потому что тема вызвала общий интерес и спровоцировала интенсивный обмен мнениями и идеями между участниками дискуссии и слушателями. На панельной дискуссии обсуждались различные аспекты логики Канта в свете замечательного достижения нидерландских логиков *T. Achourioti* и *M. Van Lambalgen* – формализации трансцендентальной логики Канта в рамках так называемой геометрической логики.

Участники дискуссии: *T. Achourioti* (University of Amsterdam), *J. Hintikka* (University of Boston), *E. F. Karavaev* (State University of St. Petersburg), *M. van Lambalgen* (University of Amsterdam), *G. Mints* (University of Stanford), *A. B. Patkul* (State University of St. Petersburg), *G. Priest* (Universities of Melbourne — University of St. Andrews — Graduate Center, CUNY).

Ведущий дискуссии: *A. Rodin* (Institute of Philosophy RAS — State University of St. Petersburg).

Во время работы конференции велась видеозапись пленарных и секционных докладов и панельной дискуссии, которая станет общедоступной после того, как будет решен вопрос о постоянном хостинге в интернете для видеоматериалов конференций серии PhML.

В заключение хотелось бы выразить сожаление, что несмотря на то, что междисциплинарные научные исследования имеют общепризнанный высокий статус в большинстве развитых стран и, следовательно, получают гранты и финансовую поддержку различных фондов, в нашей стране этот процесс конвергенции наук находится всё ещё на периферии внимания на-

учных фондов и поэтому междисциплинарные исследования испытывают определённые трудности с финансированием. В частности, это касается и конференций серии PhML, финансирование которых проводилось в основном за счёт регистрационных взносов участников. В этой связи организаторы конференций выражают большую благодарность Фонду «Династия» *Дмитрия Зимина*, за финансовую поддержку троих докладчиков, участие которых в конференциях PhML–2009 и PhML–2012 удачно вошло в планы научного сотрудничества с ПОМИ РАН в рамках программы «Краткосрочные визиты иностранных учёных в Россию».

Обзор подготовил *Олег Прозоров*

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
«ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ  
И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ–II»  
(24–25 декабря 2012, Москва)

ОБЗОР

В Москве, на философском факультете Российского государственного гуманитарного университета 24–25 декабря 2012 г. состоялась традиционная уже конференция под названием «*История философии и социокультурный контекст–II*». Она была *восемнадцатой* в ряду аналогичных мероприятий, регулярно проводимых на этом факультете. Заседания конференции проходили в 7-ом корпусе РГГУ, в аудитории 273.

Работу форума открыла, выступив с приветственным словом, *Светлана Александровна Коначева* (РГГУ). За ее выступлением последовал доклад *Альберта Ивановича Алешина* (РГГУ) под названием «*История философии: о значении социокультурного контекста*». В нем Алешин сформулировал несколько тезисов относительно роли социокультурного контекста, значимых, с его точки зрения, для любого историко-философского исследования. 1) Сознательное отстранение от социокультурного контекста при интерпретации традиции не является продуктивным. 2) Социально значимый контекст философской мысли всегда дифференцирован. В него включены: а) традиция, б) интеллектуальные противотечения, в) событийный ряд (политические, экономические события), г) смысловая атмосфера. При этом следует понимать, что социокультурный контекст — это не сама реальность, а описание реальности, и типов описаний реальности может быть очень много. 3) В связи смысловых реальностей и философских концепций есть среднее звено — *мотивационный комплекс*: личные проблемы, сверхидея, верховный замысел. Следующий доклад под названием «*Деструкция времени и пространство истории: критический анализ хайдеггеровского понятия историчности*» представил *Виктор Игоревич Молчанов* (РГГУ). Здесь

© А. Паткуль, 2013



внимание слушателей было обращено на несколько дилемм, касающихся понятия историчности вообще и, в частности, — в онтологии М. Хайдеггера. Во-первых, история для последующих поколений людей является всегда «учительницей жизни», но вместе с тем именно она составляет самый опасный продукт «химии интеллекта». Историю всегда следует предостерегать от превращения ее в идеологию. (Молчанов даже предложил сформулировать обращенную к истории максиму, по аналогии с одной из ньютоновских максим: «*История, берегись идеологии!*»). Во-вторых, что касается главной книги М. Хайдеггера «Бытие и время», то она, с одной стороны, должна быть признана великой книгой, но, с другой стороны, эта книга нередко подвергалась и продолжает подвергаться жесткой критике у философов самых разных направлений. К ним можно отнести и Гуссерля, охарактеризовавшего стиль «Бытия и времени» как «неясную глубокомысленность», и Адорно, и Карнапа. По мнению Молчанова, вся беда заключается в том, что второй раздел первой части книги, в котором Хайдеггер как раз пытается провести онтологическое обоснование историчности, на поверку содержит в себе исключительно риторику. В этом он заметно отличается от первого раздела, в котором Хайдеггером излагается серьезная философская концепция: описание бытия-в-мире, мира как экзистенциального понятия, пространственности Dasein, со-бытия с другими и т. д. В этом смысле второй раздел представляет собой лишь попытку повторить анализ (*Wiederholung*) того, что уже было сделано в первом, исходя из экзистенциального понятия времени. Но именно это понятие Хайдеггеру не удается удовлетворительным образом ввести и феноменологически удостоверить. В-третьих, согласно Молчанову, из этого возникает апория истории как описания и истории как действия. Остается непонятным, как найти действие в истории, как обнаружить его собственного субъекта. Чтобы избежать этой дилеммы, как, впрочем, и других, с точки зрения докладчика, следовало бы согласиться с тем, что реальной основой дескрипции должно выступать не экзистенциально понятое время, а значимое пространство. Подход, который был намечен Хайдеггером в первом разделе «Бытия и времени», но затем был искажен им же во втором разделе труда, возобновляющим интерпретацию достигнутого в первом разделе именно из горизонта временности. Так, история имеет дело ближайшим образом не со временем, но с *многообразием значимых пространств*. Пересмотр основы историчности именно в данном направлении мог бы, по мысли докладчика, привести в дальнейшем к формированию так называемых *неагрессивных пространств*.

Далее, Александром Викторовичем Марковым (МГУ им. М. В. Ломоносова) был прочитан доклад, озаглавленный «*Августин и Деррида: к экстатической социальности*». Свое сообщение он построил как основанный на

определенном материале ответ на вопрос: «*В какой мере философы могут быть современниками своего социокультурного контекста?*». Постановку данного вопроса мотивирует, в частности, изменения в самом статусе философских произведений. Они, как это отмечает Ж. Деррида, в 80-е годы XX столетия были неразрывно связаны с контекстом деятельности международных организаций (например, ЮНЕСКО), но уже в 90-е годы деятельность философов встраивается обратно в университетскую систему. В более общей связи вопрос может быть связан с формированием институций, в которых создается философия в Новое время вообще. В противоположность этому периоду обычно принято говорить об опыте греческого полиса как истоке гражданского участия. Именно греческий полис учит нас, что политическое возникает там, где участие каждого гражданина в политике становится полноценным (Х. Арендт). В этом смысле, как считается, современное понимание политической жизни могло бы опираться на опыт античности, но при условии, что этот опыт — опыт полисной жизни — будет дополнен деятельностью международных организаций. Правда, по мнению Маркова, ссылающегося при этом на Ж. Деррида, подобная формула современной политической жизни на деле приводит к прямо противоположной тенденции. И основывается такое удаление на неэкстатическом, систематизирующем прочтении Августина. Именно этот философ-богослов, как показывает Деррида, открывает возможности для современного мышления политического, т.к. именно теперь философия больше всего ожидает экстатического воздействия будущего. Философ же сейчас может оказываться и производителем знания, и медийной фигурой.

Следующий докладчик — *Григорий Геннадьевич Шевакин* (РГГУ) — в своем докладе «*Уго Спирито и социокультурный контекст итальянской философии XX века*» рассказал о превратностях интеллектуальной биографии этого философа. Будучи учеником Джовани Джентиле, Спирито со временем выступил с последовательной критикой «актуального идеализма» своего учителя. Сам он, во многом благодаря такой критике, сформировал концепцию проблематизма. В связи с этим в докладе обсуждалась конкретная связь таких установок мышления Спирито, как актуализм и фашизм. Шевакин предложил также анализ основных терминов философии Спирито, таких как: 1) неуверенность, 2) неудовлетворенность, 3) надежда. Он отметил также, что Уго Спирито принадлежит разделение всех философов на «философов окна» и «философов дороги». Первые из них склонны к теоретизированию, незаинтересованному созерцанию мира. Вторые — принимают непосредственное участие в жизни. Самого Спирито можно отнести именно к философам дороги.

Следующим в своем докладе «*История философии эмпирическая криминология и метафизика преступности*» *Владимир Олегович Лобовиков*

(Институт философии и права Уральского отделения РАН, Екатеринбург) произвел противопоставление понятий «массив фактов» и «тотальность ценностей». Последняя из них представляет собой мир, всецело трансцендентный миру в том смысле, в каком он определяется в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна. Такая трансцендентность мотивирует постановку следующего вопроса: *если ценности существуют, то в чем смысл того, что они не принадлежат миру фактов*. Докладчик предложил искать ответ на этот вопрос посредством построения ценностной функции. В зависимости от значений, принимаемых данной функцией, которые были представлены Лобовиковым в соответствующей таблице, можно говорить о нормальности или ненормальности в ее исполнении. Некоторые отклонения от нормы были обозначены автором доклада как «перспективные уроды» — то, что сейчас представляется ненормальным, но на деле является «нормой будущего». К этой категории относятся и значительные философы, меняющие традиционные для их времени системы категорий, выполняя тем самым аномальную функцию. В итоге, по мнению докладчика, подобная стратегия могла бы привести к созданию алгебры формальной аксиологии. После этого доклада с сообщением на тему «*Этика чистого образа мыслей Канта*» выступила Людмила Эдуардовна Крыштоп (РГГУ). Она обосновывала тезис о том, что этику Канта можно трактовать не только в качестве ригористической и формальной — что произошло в силу чрезмерной акцентуации понятия долга у этого философа. Кант же четко различает поступки «сообразно долгу», которые могут быть связаны с чувственными склонностями, и поступки «по долгу», мотивированные исключительно уважением к моральному закону. (Именно это различие лежит в основе другого кантовского различия — различия, соответственно, легальности и моральности). Ключевым понятием в связи с этими различиями у Канта, по мнению Крыштоп, оказывается понятие образа мыслей (*Gesinnung*) — внутренней наполненности действия. Образ мыслей — это именно внутренняя, невидимая нам в чувственном мире интеллигибельная составляющая поступка. Докладчица вкратце проследила историю употребления этого понятия в трудах Канта, указывая на то, что он лишь со временем приобрел у философа строгое терминологическое значение. Особое значение термин приобретает в «Религии в пределах только разума» (1793). Здесь обнаруживается, что образы мыслей — это «первое субъективное основание принятия максим»; максима, которая определяет принятие всех остальных максим. Исходя из сказанного, Крыштоп пришла к выводу, что этику Канта, можно, пожалуй, даже считать формальной и ригористической, но с той оговоркой, что Кант — и это показывает анализ его понятия образа мыслей — требует не полного соответствия наших максим моральному закону, а неукоснительного стремления к нему. После Л. Э. Крыштоп с докладом на тему «*Понятие*

*жеста в работах Дж. Г. Мида и М. Мерло-Понти»* выступила *Антонина Владимировна Манучарова* (РГГУ). В нем докладчица представила реконструкцию трактовки указанного понятия у этих двух мыслителей. Для Мида, в целом отталкивавшегося от психологии Вундта, жест — это любое символическое действие, встроенное в систему взаимодействий. Жест в его социальном аспекте, с точки зрения Мида, не может быть полностью объяснен бихевиористской схемой «стимул/отклик». У Мерло-Понти в его понимании жеста очень много сходного с мидовским пониманием, хотя центральные положения учения Мерло-Понти в отношении этого понятия иные. Для Мерло-Понти первичным является индивидуальный, личностный опыт жеста и его постижения, хотя по-настоящему он может быть понят только в культуре, для Мида же — социальный опыт первичнее, чем индивидуальный.

Вечернее заседание первого дня работы конференции было открыто докладом *Натальи Владимировны Пуминовой* (РГГУ) на тему «*Дискуссии о “внешней мудрости” в отечественной мысли конца XVI–XVII вв.*». В нем докладчица выделила основные пункты критики римско-католической церковной и интеллектуальной традиции со стороны православных авторов указанного периода. А именно римско-католическая традиция подвергалась такой критике за стремление к внешней красоте текста, за использование силлогистики и склонность к риторике. В качестве примера Пуминова предложила реконструкцию воззрений таких православных авторов, как Василий Суражский, Иван Вишенский, Григорий Скибинский. Однако и в самом православии можно проследить два направления — киевское православие, т.е. православную мысль западнорусских земель, и православие московское. И если в западнорусском богословии со временем противостояние римской церкви сглаживается, то в московском направлении к ней сохраняется устойчиво негативное отношение. В итоге, по мнению Натальи Владимировны, формируется противостояние латинствующей и грекофильской партий в православии и в самой Москве. Затем свой доклад под названием «*Бог Кириллова: заметки на полях “Бесов” Достоевского*» прочитал *Игорь Николаевич Зайцев* (СПбГУ). В нем Игорь Николаевич предложил свое объяснение тому, почему такой персонаж романа Достоевского «Бесы», как Кириллов, является самоубийцей из идеи. Для этого докладчик использовал понятие «рефлексивного персонажа», введенное О. М. Ноговицыным. Рефлексивный персонаж — это тот, для которого важно не то, что происходит, а то, как он воспринимает и переживает то, что происходит. Ставрогин и Кириллов — два типичных рефлексивных персонажа. О них можно сказать, что их «съела идея». Быть съеденным идеей означает в данном случае быть поглощенным некоторой абстракцией. Так, Ставрогин захвачен абстракцией извинения. Кириллов же «съеден» абстракцией бога. Абстракцией — именно потому,

что идея бога предстает у Кириллова в качестве одного только гипостазированного атрибута бога — своеволия. Именно абстракцией своеволия съеден Кириллов. Самоубийство Кириллова имеет только одну цель — показать свое своеволие. Следующий доклад на тему «Русский философ в Берлине (1922–1937): “действительный”, “фактический” и “реальный” контексты» был прочитан Анной Игоревной Резниченко (РГГУ). Он был посвящен жизни Семена Людвиговича Франка в Берлине в указанные в его названии годы. Ссылаясь на письмо Франка Бинсвангеру, в котором тот пишет, что Берлин часто представляется ему пустыней, Резниченко поставила вопрос о том, как именно следует пониматься пустыню в смысле Франка — буквально, как пустое пространство, в котором не происходит никаких событий, или как пустынь — место, где ведется сосредоточенная духовная работа. Отвечая на поставленный ею вопрос, докладчица выделила три стадии или, скорее, три уровня жизни Франка в Берлине тех лет. Фактический — внешние обстоятельства жизни философа, действительный — то, что по настоящему с ним происходило, в противоположность только кажущемуся, иллюзорному, и, наконец, реальный — сущностный уровень, то, что самим Франком сближается с понятием света. Затем Кирилл Евгеньевич Мурышев (Институт Физики Атмосферы им. А. М. Обухова Российской Академии Наук, Москва) прочитал доклад «Религиозно-философская концепция И. А. Ильина и ее соотношение с традиционным православным учением». Докладчик в своем сообщении акцентировал резко отрицательное отношение Ильина к таким фигурам в истории русской философии, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин. Сам Ильин источником своего учения считал «евангельскую школу», а себя — настоящим православным философом. Основным вопросом для Ильина заключался в том, возможно ли для человека еще в земной жизни единение с богом. А основным концепт — концепт божественной благодати. Мурышев в общих чертах воспроизвел также учение Ильина о самозабвении, вопреки которому философ все равно со временем пришел к выводу о том, что в земной жизни для человека единение с богом невозможно. Опираясь на Г. Паламу, Ильин учил, что мы соединяемся не с сущностью бога, но с его нетварной энергией. Но мы ни онтологически, ни космологически не имманентны богу. Поэтому Ильин с подозрением относился к термину «обожение» («теозис»). Итог размышлений Ильина таков, что вся земная жизнь представляет собой, хотя и творческую, но все же трагедию. Реконструкцию философского наследия этого русского мыслителя продолжил Михаил Алексеевич Белоусов (РГГУ) в своем докладе «Феноменологические аспекты интерпретации гегелевской философии у И. Ильина». По его мнению, Ильин прочитывает Гегеля во многом через призму Гуссерля. Это заметно в таких аспектах ильинской интерпретации гегелевской философии, как, во-первых,

придание им историко-философской реконструкции значения дескрипции определенного переживания, а, во-вторых, в использовании результатов имманентной критики как материала для критики догматической. Кроме того, Ильин, очевидно, особо отмечает интуитивный характер философии Гегеля. Основное заблуждение Гегеля для него — феноменологическая ошибка, пренебрежительное отношение к гносеологической рефлексии. Различие между гегелевским и гуссерлевским вариантами феноменологии состоит в том, что Гегель представляет систему актов мышления с объективным смыслом, с мыслимым. Тогда как Гуссерль проводит строгое разведение момента временного акта и идеального содержания в интенциональном отношении. Кроме того, Гегель в своей философии не знает трансцендуса как такового. Итог «имманентной критики» Ильиным Гегеля докладчик сформулировал в трех пунктах: 1) у Гегеля происходит смешение мышления и смысла; 2) Гегель отождествляет также историчность мышления и историчность смысла; 3) у Гегеля отсутствует различие трансцендентного и имманентного. Обращение к интерпретации Ильиным философии Гегеля важно, с точки зрения Белоусова, еще и потому, что она, будучи осуществленной под влиянием феноменологии Гуссерля, способна пролить дополнительный свет на эволюцию феноменологии самого Гуссерля — эволюцию, приведшую этого философа к разработке столь значимой и для Гегеля проблемы историчности. Следующий доклад, озаглавленный «*Концепции истории в русском неокантианстве: Н. В. Болдырев и Я. И. Горин*» был также посвящен истории русской философии и также был связан с проблемой философского постижения историчности. Его подготовила и прочитала *Нина Анатольевна Дмитриева* (МПГУ). Она вкратце очертила традицию анализа понятия истории в русском неокантианстве, начиная с М. М. Рубинштейна, выступившего в 1905 г. с критикой гегелевской концепции истории именно с неокантианских позиций. Общая неокантианская трактовка истории в отличие от гегельянской состояла в том, что история не завершается, она вечна и бесконечна в своем творчестве. Позднее тема истории отходит на второй план, даже С. И. Гессен интересовался, скорее, проблемами методологии истории как науки, нежели конституитивными чертами исторической реальности. Интересной фигурой в связи с философией истории может считаться А. С. Лаппо-Данилевский с его идеей ряда, объединенного законом ряда. В своем изложении воззрений на сущность истории в русском неокантианстве Дмитриева, как явствует и из заглавия ее доклада, более подробно остановилась на позициях Болдырева и Гордина. Первому из них история представлялась эволюционным целым — этот термин идет еще от Г. Когена. Многое он почерпнул и у Лаппо-Данилевского: исторические явления для него — это ряды, объединенные законом ряда, а идеал истории — этическое

накопление. Человек для Болдырева — это всегда человек, включенный в сообщество, *Mitmensch*. Второй же предлагает переосмыслить понятие исторического прогресса, предлагая трактовать его как развертывание смысла, т. е. для Гордина, бога, в истории. Конец истории, согласно этому философу, — регулятивная идея. По сути, в его понимании нет начала и конца истории, а есть идея бесконечного развития и самореализации. Следующий доклад, называвшийся «*Философия сознания М. Мамардашвили: говорить о сознании на языке самого сознания*» был представлен вниманию слушателей Дианой Эдиковной Гаспарян (НИУ — ВШЭ, Москва). В своей презентации она выделила несколько пунктов, существенных, по ее мнению, в том, как описывал сознание Мамардашвили. С ее точки зрения, упорядоченное описание воззрений этого философа крайне важно именно сейчас, когда развиваются многочисленные позитивные направления в учении о сознании, оппозицией к которым могла бы выступать теория Мамардашвили. Ведь если эти учения зачастую подходят к изучению сознания в перспективе третьего лица, то, следуя Мамардашвили, о сознании можно было бы говорить только в перспективе первого лица — от лица самого сознания. Тем не менее, зарубежные коллеги еще плохо знакомы с творчеством этого отечественного философа: оно более или менее известно в Европе, но значительно меньше в Америке. Таким образом, во-первых, согласно Мамардашвили, не может быть никаких позитивных теорий сознания — они противоречили бы сами себе. Отрицание такого рода теорий у Мамардашвили включает в себя критику физикализма и редукции сознания к языку. Во-вторых, предположение о том, что рефлексия — прозрачный процесс, неверно, с точки зрения Мамардашвили. Конструкция «сознание сознания» является для этого мыслителя крайне шаткой. В качестве допустимого ответа на вопрос о возможности описания сознания в терминах философии Мамардашвили Диана Эдиковна указала на понятие *факта сознания* — ни к чему не редуцируемого, принципиально спонтанного, радикального сингулярного события его действительности.

Последним в первый день работы конференции выступал Алексей Эдуардович Савин (ЮГУ, Ханты-Мансийск). Его доклад назывался «*О развитии понятий эпохе и редукции в трансцендентальной феноменологии Гуссерля*». Здесь Савин проследил трансформацию значений названных терминов у основателя современной феноменологии на четырех этапах его философской эволюции. В «Идее феноменологии» 1907 г. Гуссерль понимает их как картезианское ниспровержение мира. Здесь можно различить два смысла редукции — позитивный и негативный. В «Идеях I» 1913 г. можно обнаружить уже три компонента метода: 1) эпохе, 2) «предварительные трансцендентальные рассуждения» и 3) редукцию. В курсе лекций «Первая философия»

1923–1924 гг., по мнению Савина, можно найти коллизию между картезианским и психологическим путями к трансцендентальной редукции, т. к. к этому времени Гуссерль уже не был полностью удовлетворен сугубо картезианской трактовкой эпохи и редукции. Понимание редукции в «Первой философии» отличается от прежних ее трактовок в следующих моментах: 1) она не осуществляется сразу, а вводится опосредованным образом; 2) редукция осуществляется за счет приостановки бытийных полаганий также и в сфере интенциональных импликаций, так что она распространяется и на «импликацию, заключающую в себя все импликации» — мир-в-целом; 3) трансцендентальная редукция начинает рассматриваться как рефлексивная операция. В итоге в этих лекциях трансцендентальная редукция предстает как реактивация бытийного полагания мира как универсального горизонта и как предпосылки позитивности. Наконец, в период создания «Кризиса европейских наук» 1936–1937 гг. эпоха и редукция осуществляются посредством выявления связи габитуализации и горизонта в аспекте связи между естественной установкой как пра-привычкой с ее верой в бытие мира и горизонтом всех горизонтов, миром. В свою очередь это связано с проблемой интерсубъективности и образования трансцендентальных сообществ. Типом таких сообществ, являющимся ключевым для генетически-феноменологической теории эпохи и редукции, оказывается у позднего Гуссерля европейская «сверхнация». Ее становление и есть способ реализации трансцендентального эпохи и редукции у позднего Гуссерля. В заключение своего сообщения Алексей Эдуардович подчеркнул, что трактовка эпохи и редукции у Гуссерля на разных этапах его философской эволюции неразрывно связана с его концепцией *интенциональной импликации*.

Работа второго дня конференции была открыта докладом *Алены Михайловны Харитоновой* (РГГУ) под названием «*Проблема психофизического взаимодействия у Хр. А. Крузия*». По ее мнению, философия Крузия во многом представляла собой наследство картезианской метафизики. Таким образом, т. н. проблема психофизического взаимодействия для этого философа выступала, прежде всего, в качестве проблемы взаимодействия субстанций в человеке. Ведущим вопросом Крузий считал в этой связи вопрос, каково основание того, что *ощущения подстраиваются под состояния тела*. К концу XVIII в. сформировалось три гипотезы, объясняющие взаимодействие души и тела в человеке: 1) теория естественного влияния, 2) теория окказиональных причин, 3) теория предустановленной гармонии. Теорию окказиональных причин (учение о непосредственном воздействии бога как причине взаимодействия протяженной и мыслящей субстанций), хотя она и была сформирована Декартом, а далее развита Мальбраншем и другими последователями Декарта, Крузием не принималась. Такая теория ограничивала бы,



с его точки зрения, собственную человеческую деятельность и имела бы неприемлемые теологические и моральные следствия. Крузий также выдвигает ряд аргументов против теории предустановленной гармонии — как в ее варианте, разработанном Лейбницем, так и в версиях его последователей. Главный — априорный — аргумент Крузия против названной теории заключается в том, что теория эта на деле ведет к отрицанию подчиненной роли материи, коль скоро душа сама по себе, с этой точки зрения, вообще не может влиять на тело. Сам Крузий склоняется, скорее, к теории *естественного влияния*, приписываемой Лейбницем и Вольфом схоластам, согласно основному тезису которой имеет место возможность непосредственного воздействия субстанций друг на друга. Крузий также формулирует ряд контраргументов в отношении критики этой позиции, проведенной Лейбницем и Вольфом. Следующий доклад, прочитанный *Дарьей Евгеньевной Фетисовой* (РГГУ), был посвящен теме «*Закон достаточного основания в немецкой философии конца XVII — первой половины XVIII века*». В нем отмечалась неоднозначность трактовки данного тезиса в немецкой философии, после его формулировки Г. В. Лейбницем. Уже сам его автор называет таковой не законом, а принципом, который не доказывается, но обосновывается эмпирически. Основные позиции в трактовке закона достаточного основания докладчица связала с именами Лейбница, Х. Вольфа и Х. А. Крузия. У Лейбница и Вольфа — в силу их опоры на учение о множественности возможных миров — понятие возможности оказывается ключевым в трактовке данного принципа. Впрочем, по мнению Фетисовой, уже Вольф во многом отклоняется от трактовки принципа Лейбницем, связывая в его формулировке, данной в «Немецкой метафизике», онтологические и логические аспекты этого принципа — само *существование* некоторого нечего и того, *почему* нечего существует. Кроме того, Вольф, в отличие от Лейбница, *доказывает* закон достаточного основания, выводя его из принципа непротиворечия. Крузий, будучи главным оппонентом Вольфа, считает, что правильнее этот закон следовало бы называть законом детерминирующего основания. Этот закон мыслится как нечто противоположное свободной причинности, но именно из-за этого — пусть и в отрицательном виде — в его формулировку у Крузия уже входит понятие свободы. Кроме того, в отличие от Лейбница и Вольфа для Крузия онтологически первичным при интерпретации данного закона оказывается понятие *действительности*, а не возможности. Затем *Анатолием Витальевичем Чусовым* (МГУ им. М. В. Ломоносова) был прочитан доклад на тему «*Онтологические аспекты понимания категорий у Аристотеля, Канта и Гуссерля*». По мнению Чусова, следует указать три направления, в которых может быть раскрыта проблематика онтологического понимания категорий у разных мыслителей. А именно: 1) методологический аспект,

включающий в себя наряду с онтологическими также и эпистемологические проблемы; 2) аспект актуального бытия; 3) аспект проблемы мира. Именно эти аспекты позволяют выделить онтологический смысл трактовки категорий у Аристотеля, Канта и Гуссерля. Так, уже внимательное прочтение трактата Аристотеля «Категории» показывает, что категориальные определения у этого философа имеют прямой онтологический смысл, они характеризуют онтические структуры. Это непосредственно видно уже по тому, что у Аристотеля собственные и несобственные определения напрямую связаны с типами существования — идущими еще от Ксенократа определениями «по себе» и «к тому», «в отношении к другому». У Аристотеля первичным смыслом собственного существования обладает первая сущность, тогда как роды и виды для него онтологически вторичны. Современная логическая трактовка аристотелевских «Категорий», согласно которой род, вид и признаки онтологически выше категорий, сложилась только благодаря Порфирию. Кант радикально меняет сферу применения категорий. Для него они суть сфера истины. Категории — это то, что определяет истинные суждения, это определенные формы синтеза, так или иначе, их свойства и отношения между ними для этого мыслителя связаны с данностью. Категории у Канта подчинены идеям, и в этой связи их необходимо соотносить также с понятиями мира и природы, но не надо забывать и того, что статус самих идей у Канта остается весьма неопределенным. Основным отличием трактовки категорий у Гуссерля является то, что у него категориально определяется уже не выражения и не суждения, а законы и сущности, идеи. Категории определяют формы предметности. У Гуссерля различие категорий выступает основанием различия формальной и материальных онтологий: категории каждого региона получаются из базисных истин. *Олег Мухтарович Мухутдинов* (УрФУ им. Первого президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург) прочитал затем доклад на тему «*Аналитика категорий Канта в феноменологической и аналитической традиции*». Докладчик в нем отметил, что критика Канта со стороны Гегеля и неокантианцев состояла, в частности, в том, что, по их мнению, Кант не показывает принципа, из которого возникает его таблица суждений, а, следовательно, и категорий. В современной философии, особенно в ее аналитическом изводе, очень сильна тенденция трактовать категории как результат языковой деятельности; при этом также практикуется логический подход к сущности самого языка. Но у Канта, очевидно, категории связываются не с деятельностью языка, а с деятельностью рассудка. Отчасти поэтому у Канта возникают дистинкции, расходящиеся с формально-логическим учением: так если обычная логика делит суждения по качеству на утвердительные и отрицательные (дихотомическое деление), то у Канта мы находим подобное деление на утвердительные, отрицательные и бесконеч-

ные суждения (трихотомическое деление). А в списке видов суждений у Канта нельзя обнаружить общепринятые сейчас конъюнктивные суждения или суждения эквивалентности. Это связано с тем, что категории как продукт рассудка суть не чисто логические образования, но категории естественного сущего, т.е. имеют онтологический смысл. Категории — трансцендентально-логические, а не просто логические определения. Мухутдинов предложил также свой вариант объяснения параллелизма таблицы суждения и таблицы категорий у Канта: он считает, что в этой связи следует говорить о равноправии названных таблиц у Канта, поскольку этот философ исходил не из таблицы суждений самой по себе, а из факта синтетических суждений априори. Мешающим для понимания сказанного обстоятельством отчасти выступает то, что у Канта порядок исследования не совпадает с порядком изложения, поэтому создается иллюзия, что виды категории должны дедуцироваться из видов суждений. Олег Мухтарович указал на то, что феноменология Э. Гуссерля, в частности, феноменологическое учение об интенциональности, может быть весьма продуктивной для решения вопроса о конституции категорий как трансцендентальных структур рассудка. После О. М. Мухутдинова выступил Андрей Борисович Паткуль (СПбГУ) с сообщением «Доклад “Об источнике вечных истин” Ф. В. Й. Шеллинга в контексте его проекта позитивной философии». В нем шла речь о позднем докладе Шеллинга в Берлинской академии наук, прочитанном философом в январе 1850 г. — перевод текста доклада на русский язык был подготовлен Паткулем. В частности, в его сообщении были воспроизведены основные пункты интерпретации Шеллингом позиций своих предшественников по вопросу об источнике вечных истин — Фомы Аквинского, Дунса Скота и скотистов, Декарта и Бейля. Особое внимание было уделено сложностям интерпретации Шеллингом учения Лейбница о зависимости вечных истин от божественного интеллекта и учения Канта об идеале разума. Собственная позиция Шеллинга была реконструирована в докладе как учение о присущности вечных истин богу в качестве атрибутивных предикатов, необходимо ему присущих, но не входящих в его определение, что, по выражению Шеллинга, в случае бога «оставляет его сущность свободной». Особый акцент в докладе был сделан на шеллинговском истолковании тезиса о единстве бытия и мышления: согласно Шеллингу в этом единстве приоритет находится на стороне бытия, мышление же — это только второе или последующее. Переводчик «Доклада “Об источнике вечных истин”» поделился также трудностями, возникшими при передаче некоторых шеллинговских терминов на русский язык — таких, как *die Zufälligkeit*, *die Existenz*, *der Wille* и *das Wollen*, и наконец, различия *das Was* и *das Daß*. Следующий докладчик, Алексей Николаевич Крюков (СПбГУ; Бард Колледж, Нью-Йорк, США) в своем сообще-

нии «*Философия и искусство у Шеллинга*» продолжил обращение к шеллинговской философии. Но в отличие от предыдущего доклада, основным материалом его выступления была философия не позднего, а раннего Шеллинга. Главный упор Крюков сделал на трактовку искусства у философа в «Системе трансцендентального идеализма», ведущие положения которого в отношении искусства он последовательно воспроизвел, дав им оригинальную интерпретацию. Искусство или, точнее, эстетическое созерцание, интересно у Шеллинга, по мнению Крюкова, поскольку способно объективировать и представить, говоря современным языком, интерсубъективно то, что в философии может быть дано только субъективно, в акте интеллектуального созерцания. Такой акт не может быть объективирован и, стало быть, непосредственно предъявлен другим — он всегда совершается только в сфере сознания философствующего. Гениальное произведение искусства, напротив, способно сделать содержание этого акта независимым от субъективности философа. Тем самым именно эстетическое созерцание у Шеллинга удостоверяет всю историю самосознания, в ходе которой Я не является, а только появляется. Критерием этого удостоверения выступает чувство *внутреннего умиротворения*. Следующим с сообщением по теме «*“Фрустрация” Гегеля-теолога у Жана Валя*» выступил *Иван Сергеевич Курилович* (РГГУ). Этот исследователь рассказал о судьбах французского неогегельянства, особо обратив внимание на интерпретацию гегелевской философии у Жана Валя, который вернул интерес к фигуре Гегеля в ситуации почти полного ее забвения во Франции после Первой мировой войны. В отличие от Виктора Кузена, популяризовавшего систему Гегеля во Франции еще в XIX в., прочитывая Гегеля в духе самого Гегеля, Валь Гегеля «расколдовывает». Валь считал, что на самом деле гегелевская мысль содержит в себе интуитивный момент; что она может быть понята из традиции немецкой мистики. Философия Гегеля предстает для Валя попыткой рационализации тех глубин, которые сами по себе не доступны разуму. По большому счету, она оказывается не чем иным, как рефлексией над религиозным чувством. Именно поэтому у Валя ключевым при интерпретации гегелевской философии является понятие *несчастливого сознания*. Такое раздвоенное сознание выступает в случае Гегеля мотивом любого диалектического противоречия. Докладчик сравнил также интерпретацию Гегеля Валем с интерпретацией Койре, отметив, что последний не признавал особой важности ранних теологических произведений Гегеля, как это делал Валь, (что, по мнению Койре вело к отрицанию значения «Логики» Гегеля). Койре также не считал, в отличие от Валя, религиозность корнем всей гегелевской мысли. С точки зрения Койре, Валь психологизирует гегелевскую систему, уже не видя Гегеля-философа за Гегелем-человеком. И все же, по мнению Куриловича, в прочтении Гегеля Ва-

лем сохраняется то важное, что способно послужить и дальнейшим исследованиям в гегелеведении, т. к. Валь не оставляет места для представления об абстрактности и статичности мышления Гегеля. *Анна Владимировна Ямпольская* (РГГУ) представила далее доклад на тему «*Койре и Хайдеггер*», в котором она обосновала тезис о том, что Александр Койре был одним из тех авторов, которые во многом ввели в интеллектуальный контекст Франции философию Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера. Но в отличие от многих своих коллег, рецепция Хайдеггера Койре была во многом скептической, хотя тот и признавал значимость хайдеггеровской философской работы. Возражения Койре Хайдеггеру могут быть обобщены в трех пунктах: 1) он не согласен с хайдеггеровским пониманием ошибки как «блуждания к истине»; 2) хайдеггеровская концепция истории, по мнению Койре, является солипсистской; 3) хайдеггеровское отождествление истины с условиями ее возможности упускает автореферентность истины. Концепция истины и, соответственно, не-истины у Хайдеггера, с точки зрения Койре, уводит от подлинного понимания политического измерения, которое должно быть понято, скорее, как абсолютная открытость. Объявление же себя мудрецом, как полагает этот мыслитель, равнозначно объявлению себя тираном.

Вечернее заседание второго дня работы конференции было открыто докладом *Светланы Александровны Коначевой* (РГГУ) под названием «*Проблема взаимной непереводимости философского и теологического языка (на примере диалога христианской теологии XX века с идеями Хайдеггера)*». Докладчица, ссылаясь на проект «Словаря непереводимостей» *Барбары Кассан*, указала на то, что существует непереводимость не только национальных философских языков, но и языков различных дисциплин. Даже тех, которые изначально могут показаться близкими друг другу. Например, в богословии можно найти двойственное толкование отношения богословского языка к языку философии. С одной стороны, здесь декларируется зависимость языка богословия от философского языка (от Климента Александрийского до Рудольфа Бульмана). С другой стороны, речь идет о принципиальной «философской наивности» богословия. (Например, у Карла Барта, настаивавшего на том, что истиной веры может быть Христос и только Христос). Ответ на вопрос о соотношении теологии и философии дает и сама философия, как это, например, происходит у Хайдеггера. Этот философ в период разработки своей фундаментальной онтологии определяет теологию как науку о вере, предполагающую верующий способ бытия (*Wiedergeburt*) человеческого сущего. Теология трактуется Хайдеггером как — в отличие от философии — одна из позитивных наук, но при этом отличается от них тем, что она не обосновывается в философии. Философия по отношению к теологии как науки веры представляет собой исключи-

тельно возможность онтологического *корректива*. Обращение к хайдеггеровской философии прозвучало и в докладе «*Поэтическое слово как фигура пустоты (онтология поэтического языка в философии Мартина Хайдеггера)*», с которым выступила Мария Владимировна Козлова (Литературный институт им. А. М. Горького, Москва). В частности, она отметила, что для Хайдеггера, уже начиная с 30-х годов, выйти к бытию оказалось возможным только в языке. Причем язык, в традиции И. Г. Гердера, В. фон Гумбольдта, романтизма понимается у философа в качестве *поэзии*. В такой трактовке данности бытия в языке можно усмотреть как положительный, так и отрицательный моменты. Положительное заключается именно в том, что делает язык как поэзия: слово поэта — это слово, в котором совершается истина. Поэзия — это именование. Поэтому в своих поздних работах Хайдеггер утверждает, что нужно мыслить о языке, находясь внутри языка. Но с другой стороны, язык — это слово, которое само по себе не есть. Говоря словами Мандельштама, поэзия — это тайна несказанного. Положительное и отрицательное в языке у Хайдеггера — это открытие, именование и утаивание, сокрытие. Именно в единстве этих моментов поэзия оказывается единственной мерой исторического пребывания человека в мире. Поэзия — это всегда поэзия бытия. Доклад *Евгении Александровны Шестовой* (РГГУ) был посвящен теме «*Проблема трансцендентального языка: О. Финк и Э. Гуссерль*». В нем докладчица исходила из ведущего вопроса т. н. VI «Картезианской медитации», созданной Финком при участии Гуссерля: пригоден ли язык для описания феноменологической предметности. Этот вопрос приводит Финка к проблеме т. н. трансцендентального языка вообще. Сам Гуссерль скептически относился к трансцендентальной функции языка, считал проблему трансцендентального языка преувеличенной. Для Финка же язык — медиум познания; для него не существует сущего, свободного от языка. При этом Финк не постулирует существование трансцендентального языка, а говорит о нем лишь в проблематическом ключе. Так или иначе, и Финк, и Гуссерль по-разному мыслят то, как приспособливается естественный язык для нужд феноменологических дескрипций. Так, Финк для описания такого применения языка использует термин «перенятие» (*Übernahme*): по его мнению, естественный язык, формирующийся в естественной установке, сохраняется и после редукции. Гуссерль же критически относится к финковскому понятию перенятия и считает, что в действии редукции естественное Я редуцируется к трансцендентальному эго, а язык трансформируется в его выражение, сводясь к первоначальной эгологической сфере. Затем *Татьяной Валерьевной Литвин* (СПбГУ, ВРФШ, Санкт-Петербург) был прочитан доклад «*Помнить настоящее: психологические и схоластические аспекты феноменологии сознания времени*». С точки зрения докладчицы, проблема

времени у Гуссерля — это, прежде всего, проблема живого настоящего. Терминология же для описания темпоральных объектов была разработана уже К. Штумпфом и А. Мейнонгом. На этом фоне Т. В. Литвин сформулировала свой тезис, который, как она полагает, многое объяснил бы в феноменологической теории темпорального объекта, а именно: *настоящее как акт сознания оказывается своего рода типом памяти*. Этот тезис, по ее мнению, восходит к учению Августина о времени. Для него память, являющаяся условием времени, — это фундамент мышления как такового. Живое же настоящее предстает в таком случае в образе времени, который создается посредством саморефлексии субъекта. Таким образом, Гуссерль, наследуя августиновскую идею памяти настоящего, создает модель времени, в которой онтологизируется эстетика восприятия и которая позволяет заново сделать осмысленной традицию сущностного усмотрения. После этого доклад на тему «Феноменология неравновесия хроно-логики и возможная методология историко-философского исследования» прочитал Тимур Игоревич Шемонаев (УрГУПС, Екатеринбург). Он показал в докладе, что важнейшим вопросом является вопрос об общих основаниях различных проявлений философского дискурса. В феноменологии таким основанием считается интенция приведения к очевидности определенных положений вещей. Осуществление этой интенции предполагает: 1) понимание некоторого положения вещей; 2) опыт дескрипции; 3) опыт интерпретации. Выяснение соотношения между этими условиями призвано выявить границу между дескриптивным и интерпретативным опытом сознания. Докладчик представил также в своем докладе реконструкцию дескриптивного подхода на примере фрагментов второго тома «Логических исследований» Гуссерля и интерпретативного подхода на материале некоторых параграфов «Бытия и времени» Хайдеггера. В этой связи им было особо обозначен вопрос о самом понятии «положение вещей», которое было введено К. Штумпфом, А. Мейнонгом, Э. Гуссерлем, и позднее играло важную роль у представителей Мюнхенского кружка Т. Липпса, но восходило, по сути, к схоластическим понятиям «*status*» Петра Абеляра, «*enuntiabile*» анонимного автора трактата «*Ars Meliduna*», «*quod est*» Гильберта Порретанского, «*haecceitas*» Дунса Скота. В ходе исторического рассмотрения использования этих понятий, осуществленного во многом в опоре на работы А. де Либера, Шемонаев пришел к выводу о том, что можно говорить о концептуалистской (Абеляр, Гуссерль) и реалистской (Райнах, мюнхенские феноменологи) хроно-логике положений вещей.

Следующий доклад на тему «*Восприятие в контексте логических исследований “раннего” и “позднего” Гуссерля*» прочитала Анна Александровна Шиян (РГГУ). В нем она высказала мысль о том, что для Гуссерля восприятие является основным модусом сознания. Но такое особенное положе-

ние восприятия для этого феноменолога во многом обусловлено способом его разработки проблемы обоснования логики, что очень хорошо видно по гуссерлевскому тексту «Опыт и суждение». В центре логики, по Гуссерлю, стоит учение о предикативном суждении. Восприятие же — это тот модус сознания, каким сознанию может быть дан предмет так, чтобы о нем можно было бы вынести очевидное суждение. Опыт восприятия — это предданность предметов для суждения о них. При этом нужно постоянно иметь в виду нетипичность значения термина «суждения» у Гуссерля; как, впрочем, и то, что это значение постоянно уточнялось в разное время и у самого философа. На примере «Опыта и суждения» видно, что для Гуссерля любой объективирующий акт есть акт суждения. Отличительным признаком суждения оказывается наличие какой-либо сознательной активности. В этом смысле даже восприятие, в которое включена такая активность, как внимание, уже является в известном смысле суждением, хотя и непредикативным. На допредикативном опыте восприятия базируются уже собственно предикативные суждения. В связи с этим, по мнению Анны Александровны, должен быть поставлен вопрос о том, что в случае Гуссерля следует понимать под конституированием смысла в суждении — опознавание уже данного смысла, продуцирование его или его конструирование. Последний в рамках работы конференции доклад был представлен вниманию публики *Алексеем Геннадьевичем Кисловым* (УрФУ им. Первого президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург) на тему «*Онтологический статус отрицательных суждений и проблема кантовского деления суждений по качеству*». Докладчик в нем выделил два типа понимания природы отрицательных суждений. Во-первых, это гносеологическое их понимание, т. е. трактовка их как суждений о суждениях, а не о фактах. Такой трактовки отрицательных суждений придерживались Дж. Ст. Милль, Х. Зигварт, А. Бергсон, У. Джеймс, М. Шлик. Позицию Канта в трактовке отрицательных суждений принято относить именно к данному направлению. Во-вторых, это их онтологическое понимание, считающее отрицательные суждения независимыми от соответствующих утвердительных суждений. К этой традиции в трактовке суждений указанного типа принадлежали: Б. Больцано, Ф. Brentano, А. Мейнонг, Э. Малли, Б. Рассел периода философии логического атомизма, отчасти ранний Витгенштейн, А. Райнах. Особенно Кислов отметил в своем докладе позицию Н. А. Васильева, который предлагал различать гносеологический и онтологический (эмпирический — в терминах самого Васильева) уровни законов логики. Докладчик, основываясь на собственной интерпретации трактата Канта «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755), показал, что Кант придерживался гносеологической трактовки отрицательных суждений только в свой критический период (логика



Канта в этот период в терминологии Васильева может быть обозначена как одномерная логика). В докритический же период — как видно из названного трактата — философ недвусмысленно признавал автономию отрицательных суждений. Это, в свою очередь, говорит о том, что Кант был близок к тому, что в терминологии Васильева можно назвать двумерной логикой.

В заключение работы конференции *Тарас Александрович Шиян* (РГГУ) в качестве председателя ее оргкомитета подвел основные итоги работы форума и наметил перспективы дальнейшей совместной работы ее участников.

Сборник материалов конференции в электронном виде в формате pdf доступен для скачивания в сети интернет по адресу: [http://ff-rggu.ru/istoriya\\_filosofii\\_i\\_sociokulturnyj\\_kontekst\\_ii/](http://ff-rggu.ru/istoriya_filosofii_i_sociokulturnyj_kontekst_ii/)

Обзор подготовил *Андрей Паткуль*

## IV. РЕЦЕНЗИИ

---

GALLAGHER SH., SCHMICKING D. (EDITORS)

HANDBOOK OF PHENOMENOLOGY AND COGNITIVE SCIENCE.

SPRINGER, 2010

(Руководство по феноменологии и когнитивным наукам /  
под ред. Ш. Галлагера, Д. Шмикинга)

Руководство по феноменологии и когнитивным наукам посвящено взаимодействию между этими двумя областями исследования. Оно состоит из восьми разделов, включающих в себя тематические главы, написанные разными исследователями. Первый раздел представляет в общих чертах взаимоотношения между феноменологией и экспериментальной когнитивной наукой. Второй раздел концентрируется на проблематике сознания и эмоций. Третий и четвертый разделы представляют проблематику телесности и интерсубъективности, соответственно. Пятый раздел посвящен восприятию и действию, тогда как шестой — проблеме языка и смысла. Седьмой раздел включает в себя предложения по практическому применению феноменологии — в частности, в психофизике и нейрофизиологии. Последний, восьмой раздел посвящен разного рода психическим патологиям, прояснению которых служит феноменология, и которые, в свою очередь, позволяют пролить свет на структуру сознания.

В своей программной статье «Натурализованная феноменология» *Дан Захави* ставит вопрос о возможности сотрудничества между феноменологией и опытными науками. Последние характеризуются своей натуралистической установкой, тогда как феноменология по своей сути трансцендентальна — отсюда невозможность простого сведения феноменологии к когнитивной науке. Однако сохранение идентичности как проекта экспериментальной науки, так и проекта феноменологии не исключает взаимовыгодного сотрудничества между ними. В самом деле, феноменология описывает аспекты сознания, исследуемые также и другими науками, а, следовательно, она

© Ф. Станжевский, 2013

в определенной степени разделяет с ними их область исследований: в конце концов, сознание также является частью природы.<sup>1</sup>

Феноменология интересуется перспективой первого лица, смыслом, который те или иные явления обладают для субъекта — но ведь такие науки, как психология развития, психопатология, когнитивная психология также предоставляют описания на личностном уровне, которые могут представлять ценность для феноменологии (например, описания разных типов памяти в когнитивной психологии). Феноменология и экспериментальные науки могут сослужить друг другу вполне определенную и «измеримую» службу. В самом деле, феноменология может предоставить детальное и точное описание экспланандума — явления, нуждающегося в научном объяснении. В свою очередь, такая область науки, как нейрофизиология, исследующая нейронные корреляты функций сознания, позволяет подвергнуть испытанию первоначальное описание — верифицировать его или, напротив, поставить под вопрос и таким образом мотивировать дальнейший, более точный феноменологический анализ. С другой стороны, введение феноменологических различий в науку позволит избежать упрощений или путаницы — так, феноменологическая дистинкция предрефлективного и рефлективного сознания может быть полезна в психологии развития (считается, что тест на распознавание себя в зеркале является мерилем сознания; упомянутая дистинкция позволяет установить, что речь идет о более высокой, рефлективной форме сознания).<sup>2</sup>

Возможность дальнейшего сближения между наукой с ее натуралистической установкой и феноменологией с ее трансцендентальным горизонтом напрямую зависит от интерпретации понятий природы и трансцендентальности, соответственно. С одной стороны, необходимо рассмотреть расширенное понятие природы, которое не сводится к тому, что открывают естественные науки. В таком понятии природы может найтись место для смысла, контекста, перспективы, возможностей (*affordances* Дж. Гибсона). С другой стороны, необходимо преодолеть статическую дихотомию трансцендентального и эмпирического. Такое преодоление возможно, в частности, благодаря анализу временного измерения сознания, а также благодаря исследованию телесности и интересубъективности; по словам Мерло-Понти, анализ интересубъективности позволяет трансцендентальному приобрести историческое измерение.

*Шон Галлагер* в статье «Феноменология и нередукционистская когнитивная наука» вырабатывает концепцию когнитивной науки, принимающей

---

<sup>1</sup> Gallagher Sh., Schmicking D. (editors). Handbook of Phenomenology and Cognitive Science. Springer, 2010. S. 8.

<sup>2</sup> Хахалова А. А. «Проблемы метода (феноменология и другие науки о сознании)» (рукопись).

всерьез субъективный опыт и перспективу первого лица. Перед такой наукой встает проблема адекватного описания субъективного опыта испытуемого как необходимого фактора в постановке и интерпретации эксперимента. Один из вариантов решения этой проблемы предлагается нейрофеноменологией, основанной *Ф. Варела*; согласно этому методу участник эксперимента совершает феноменологическую редукцию, заключая в скобки обыденные концепции и предрефлективные теории «народной психологии» и концентрируется на самом опыте, на том, *как*, а не *что* он переживает. Такого рода редукция позволяет осуществлять контроль субъективного опыта, который в противном случае был бы менее упорядочен и труднее выразим.

*Морис Мерло-Понти* неоднократно предлагал феноменологическую интерпретацию опытов, поставленных учеными. *Галлагер* считает, что феноменология не обязана ограничиваться такого рода ретроактивными интерпретациями экспериментов — интерпретациями, предлагаемыми *post factum*. В отсутствии дальнейшего тестирования и проверки эти интерпретации, как бы убедительны они ни были, остаются лишь альтернативными истолкованиями эксперимента. *Галлагер* предлагает не ретроспективную, а напротив — фронтальную феноменологию, позволяющую планировать и ставить эксперименты, исходя из феноменологических дистинкций. Так, различие ощущения авторства действия (*sense of agency*) и чувства принадлежности действия (*sense of ownership*) позволяет ставить эксперименты, нацеленные на выявление нейронных коррелятов этих феноменов (упомянутое различие можно понять на простом примере: если я падаю под воздействием толчка со стороны, у меня есть чувство принадлежности действия (падения) — ведь это происходит с моим телом, но нет чувства авторства — ведь действие инициировано не мной). Однако ряд экспериментов, описанных *Галлагером*, позволяет предположить, что сам феномен чувства авторства неоднороден и включает в себя такие факторы, как авторство в отношении намерения, с которым я начинаю действие и авторство в отношении моторного контроля по мере совершения действия. Таким образом, взаимодействие между феноменологическим анализом и экспериментальной проверкой имеет вид диалектического отношения, в котором феноменология направляет опыт, а последний проливает свет на феноменологические понятия. Это отношение, по всей вероятности, близко к тому, что *Поль Рикер* понимал под диалектикой понимания и объяснения.

Невозможно отдать должное всему многообразию взглядов и аргументов, представленных в этом сборнике столь впечатляющих размеров. Так, *Дороте Легран (Dorothee Legrand)* в своей статье обосновывает телесность нашего самосознания, опровергая мнимые контрпримеры — прежде всего, опыт восприятия своего тела извне и анорексию. Автор убедительно показывает глубоко телесный характер обеих форм опыта. В свою очередь, *Мак-*

син Шитс-Джонстон (*Maxine Sheets-Jonstone*) доказывает, что упущение из виду кинестезии авторами, принадлежащими к течению «Embodied cognition» (воплощенное познание) не позволяет отдать должное кинетическому и оживленному (*animated*) характеру живых существ.

Мы однако ограничимся кратким рассмотрением раздела, посвященного психопатологии — области, в которой сотрудничество между феноменологией и наукой представляется действительно многообещающим. Роль феноменологии в прояснении психиатрических расстройств как нарушений нормального функционирования сознания убедительно представлена в статье *Т. Фухса* «Феноменология и психопатология». Феноменология исходит из целостного понимания пациента, его бытия-в-мире, которое как раз и претерпевает патологические изменения (нарушения затрагивают «я» в его отношении к миру и к другим). Корни ментального расстройства усматриваются здесь в дорефлективном, пренотическом опыте пациента — нарушаются базовые функции сознания, такие как само-сознание, темпоральность, телесность, интересубъективность. Важно не просто перечислить симптомы и дисфункции, но понять, каким образом пациенты пытаются осмыслить расстройство и предпринять попытки (обреченные на провал, ибо патологически мотивированные) восстановить некоторую форму связности своей личности, а вернее — бытия в мире и бытия с другими; феноменология воспринимает всерьез субъективный опыт пациента.

*Фухс* рассматривает патологические изменения трех основных составляющих человеческой субъективности — телесности, темпоральности и интересубъективности. Более того, каждая из этих форм субъективности рассматривается с учетом двух форм опыта «я»: базового, минимального или центрального «я» (*core self* у *Дамазео*) или же «протяженного», нарративного «я». Первое характеризуется телесностью (*Leib*), ретенциально-протенциальной структурой темпоральности и первичной (диадической) интересубъективностью. Второму присуще рефлексивное самосознание (с его самообъективацией, исходящей из способности объективировать свое тело и развивающей эту способность в социальном пространстве), нарративная, автобиографическая темпоральность, а также интересубъективность, позволяющая смотреть на себя глазами других (с последующей интериоризацией) — переход из эгоцентрического в аллоцентрическое пространство. Если первая форма самосознания описывается при помощи понятия телесной схемы или субъектного тела (*Leib*), то вторую характеризует понятие телесного образа или объектного тела (*Körper*).

В результате получается шесть «граней» сознания, каждая из которых подвержена соответствующим формам расстройства — телесность, темпоральность и интересубъективность в своей базовой или же более «высокой» форме.

В частности, Фухс показывает, каким образом шизофрения затрагивает телесность в ее базовом, дорефлективном измерении, дезинтегрируя привычные и обычно автоматические виды деятельности, провоцируя гиперрефлективное сознание тех аспектов повседневного поведения, которые обычно молчаливо-имплицитны. Дорефлективное и привычное телесное отношение *я — мир* пересматривается пациентом с тщательным усилием — нарушена телесная схема. Напротив, такие расстройства, как дисморфофобия и анорексия затрагивают телесный образ (Körper). В анорексии разрывается нормальная диалектика между субъектным и объектным телом, она превращается в порочный круг, отмеченный дуализмом.

Базовая, имплицитная темпоральность сознательного опыта также поражается в шизофрении. Причем затрагивается именно протенциальная функция, ответственная за чувство авторства своих действий у субъекта — таким образом, первичная направленность к будущему серьезно повреждена. Этот феноменологический анализ подтверждается нейрофизиологическими данными, согласно которым нарушение протенциальной функции при шизофрении соответствует дисфункции префронтальной коры мозга и ее связи с функциями мозжечка и таламуса. Симметричным примером расстройства нарративной, автобиографической формы темпоральности служит пограничное расстройство личности, при котором нарушено чувство непрерывности личности.

Что касается интересубъективности, то Т. Фухс стремится показать, что у пациентов, страдающих аутизмом или шизофренией наблюдается базовое нарушение бытия-с-другими.

Первичная интересубъективность — это телесный резонанс с другим, «межтелесность», опосредованная системой зеркальных нейронов в премоторной коре. Вторичная интересубъективность рождается вместе с феноменом разделяемого внимания к объектам в конкретной ситуации — она уже триадична. Диадическая интересубъективность *я — ты* открывается прагматическому контексту, вещам в мире — действия других начинают восприниматься в конкретных контекстах как интенциональные акты, а сами другие — как их деятели. В контексте совместной деятельности ребенок начинает и себя воспринимать глазами других в качестве такого деятеля. И диадическая, и триадическая формы интересубъективности, разумеется, продолжают действовать во взрослом субъекте.

Автор показывает, что аутизм затрагивает именно базовую телесную форму интересубъективности — у аутистов наблюдаются повышенные трудности при интеграции зрительных, кинестетических, вестибулярных и тактильных ощущений, а именно на такой интеграции основано диадическое взаимодействие с другим. В свою очередь, при шизофрении поражение базового самосознания затрагивает также и вторичную интересубъективность

с ее более четким разделением *я* — *Другой*. Именно эта демаркационная линия зачастую оказывается размытой при такой патологии.

Критическому читателю может показаться, что различные формы психопатологии слишком легко вписываются в заданную схему. Кажется, однако, что этот упрек в данном случае несправедлив: так, пример шизофрении показывает, каким образом *все* основные структуры сознания могут подвергнуться патологическому изменению, что, в свою очередь, наводит на мысль о тесной взаимосвязанности темпоральности, телесности, интерсубъективности и самосознания. Можно сказать, напротив, что феноменология предоставляет значительно более целостное видение патологии в контексте всего бытия-в-мире пациента, чем менталистские и чрезмерно когнитивные модели, бытующие в современной психиатрии. Психиатр-феноменолог далек от упрощений, сводящих расстройство к некоему повреждению мозга: напротив, он усматривает круговую взаимосвязь между нейрофизиологическими и субъективными факторами, а также факторами среды и социума.

В своей статье «Аутоскопия: разделенное “я” при психиатрических расстройствах и аномальных состояниях сознания» *А. Мишара* также исходит из динамической взаимосвязи между телесной схемой и телесным образом, или же между субъектным телом и объектным телом, между «я» и «мое» (а также между моторным «я» и «я» восприятия). Отношение с другими субъектами, представляющее собой попеременное самовосприятие в качестве субъекта и в качестве объекта для другого субъекта, переносится на отношение субъекта к себе самому, становясь внутренней динамикой его «я», самой его структурой — следовательно, телесная субъектность корнями уходит в интерсубъективность. Упомянутая внутренняя (впрочем, не вполне внутренняя) динамика — не что иное, как динамическая связь между телесной схемой и телесным образом. Именно эта взаимосвязь оказывается нарушенной при аутокопии — опыте, при котором субъект видит свое лицо или все тело извне — причем это нарушение имеет разные формы при разных видах аутокопии. *А. Мишара* выделяет четыре вида аутокопии. При первом типе субъект видит двойника, но не верит в его реальность. При втором типе ощущается реальность двойника, который как раз воспринимается в качестве более реального, чем сам (деперсонализированный) субъект — двойник более деятелен, тогда как собственное тело ощущается пустым и невесомым; двойник может выполнять действия, которые сам субъект намеревался сделать перед патологическим опытом. Наиболее известен третий тип аутокопии — восприятие своего тела извне, когда субъект идентифицируется с «я», которое отделяется от «мое» (и, соответственно, телесная схема — от телесного образа). Наконец, аутокопия четвертого типа заключается в восприятии призрачного присутствия и в ощущении, будто за субъектом некто наблюдает. Автор полагает, что при аутокопии происходит наруше-

ние телесной интерсубъективности, обеспечивающей отношение взаимности между «я» и другим («я» и другой имеют одинаковый статус и отражают друг друга) и опосредованной непрерывным дорефлексивным «эфферентным связыванием» телесной схемы и телесного образа; следовательно, аутоскопия разрывает связь между *Leib* и *Körper*. Так, при аутокопии третьего типа телесная схема незатронута — она обеспечивает перспективу первого лица, но ощущается в качестве отделенной от телесного образа; таким образом, субъект ощущает себя свободным от объектного тела. Напротив, при аутокопии второго типа функции телесной схемы (и, соответственно, субъектное «я») «делегированы» двойнику, а за самим субъектом остается лишь его объектный аспект. В обоих случаях оказывается невозможным нормальный динамический переход от активного «я» к объектному «я» и наоборот, который и составляет существо нашего самосознания. В свою очередь, аутоскопия первого типа свидетельствует о нарушении телесного образа.

Аутоскопия свидетельствует не только о разрыве связи между телесной схемой и телесным образом, но и о дорефлексивной попытке восстановления нарушенного компонента — например, в аутокопии второго типа затронутая телесная схема сохранена благодаря тому, что она «приписывается» двойнику; имеет место попытка сохранить «я» путем реорганизации опыта — нечто подобное мы наблюдали, говоря о патологиях, описанных *Т. Фухсом*. *А. Мишара* приводит также нейрофизиологические обоснования данного описания аутокопии, однако мы не можем на этом остановиться в нашей рецензии. Если в статье *Т. Фухса* феноменология была призвана прояснить и систематизировать психиатрические расстройства, то в статье *Мишара* можно увидеть обратную связь: описание аномального состояния сознания здесь проливает свет на нормальное его функционирование и позволяет вычленивать (на опыте!) те его компоненты, которые обычно действуют в динамическом сцеплении. Аутоскопия определенным образом подтверждает феноменологическую дистинкцию телесной схемы и телесного образа.

Несомненно, представленный здесь нами сборник достоин внимания как со стороны феноменологов, так и со стороны представителей когнитивной науки. Он явственно показывает потенциал феноменологии в прояснении многих проблем современной науки о сознании. Нет сомнения, что экзегетическое прочтение работ феноменологов прошлого — важная и нужная работа. Однако феноменология — это та почва, которая нуждается не только в постоянной перепашке, но и в посеве. Само перепахивание плодородной почвы, как бы ни было оно полезно, не принесет урожая, а феноменология, как можно убедиться на примере этого сборника — несомненно, плодородная почва, и семя современной научной проблематики, брошенное в эту почву, обещает принести богатый и разнообразный урожай.

*Федор Станжевский*



*HEIDEGGER — JAHRBUCH*  
FREIBURG/MÜNCHEN: VERLAG KARL ALBER, 2004–2012  
*HERAUSGEGEBEN VON ALFRED DENKER UND HOLGER ZABOROWSKI*

*ПУТИ — НЕ ТРУДЫ*  
*К 10-ТИ ЛЕТИЮ ИЗДАНИЯ HEIDEGGER–JAHRBUCH*

Когда в 2003 г. во Фрайбурге проф. М. Эндерс (M. Enders) представлял участникам конференции «Феноменология религии» новый проект, «Хайдеггеровский ежегодник» (Heidegger-Jahrbuch), он особенно подчеркнул сложность задачи, которую поставили перед собой его инициаторы. Ведь творчеству М. Хайдеггера специально посвящены, например, Heidegger Studies, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Martin-Heidegger-Gesellschaft Jahresgabe — издания с уже получившими известность идейными стратегиями, индивидуальностью, репутацией. Все же Ежегодник, определивший свою «изюминку» в тематических подборках исследований и документов, предполагал занять достойное место в интернациональном философском дискурсе. Издатели наметили здесь два принципиальных направления, обозначив их как свои основные задачи: во-первых, предоставлять дискуссионную площадку для международного научного критического диалога с философией М. Хайдеггера и, во-вторых, выявлять исследовательские перспективы, связанные с возможностью публикаций новых манускриптов или биографических документов.<sup>1</sup> В 2012 г. появился уже шестой выпуск,<sup>2</sup> который вновь подтвердил как сохраняющуюся актуальность хайдеггеровского идейного наследия, так и несомненно состоявшееся своеобразие самого Ежегодника. Пожалуй, при этом не в последнюю очередь стоит отметить формальную сторону — если театр начинается с вешалки, то книга начинается с полиграфии: все выпуски Ежегодника представляют собой

<sup>1</sup> См.: Heidegger-Jahrbuch, Bd. 1. Alber, Freiburg/München, 2004. S. 9–10.

<sup>2</sup> Heidegger-Jahrbuch, Bd. 6. Heidegger und Husserl / hrsg. von R. Bernet, A. Denker, H. Zaborowski. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2012. S. 296.

внушительные фолианты (от 300 до 600 страниц) с прекрасным дизайном и соответствующим качеством бумаги известного издательства Karl Alber, на обложках помещены редкие фотографии философа, взятые из Архива М. Хайдеггера в г. Месскирх. Содержательно Ежегодник включает в себя упомянутую выше документационную часть (письма, архивные записи), теоретическую часть (аналитические статьи), раздел рецензий или ревью, где публикуются обзорные материалы о рецепциях дискутируемых проблем в разных странах, итоговую аннотационную часть (Abstracts), чрезвычайно удобную для общего ознакомления со всем проблемно-тематическим горизонтом. Нельзя не сказать отдельно о справочно-библиографических разделах, которые демонстрируют справедливо вошедшее в поговорки немецкое качество и высокий международный уровень аналитической работы с текстами, точность при указании цитат, ссылок на литературу, в поиске и сопоставлении первоисточников. Ежегодник дает прекрасные примеры такой работы: сравнительные таблицы сносок, хронологические регистры и прочее. В этой связи следует заметить, что «Хайдеггеровский ежегодник» интересен не только для философов и теологов, для которых он в первую очередь предназначен. Его материалы важны для современного гуманитарного знания в целом, поскольку публикуемые тексты выражают — т. е. буквально высказывают — культурный дух, атмосферу эпохи, ее вопросы, ответы и пути решений, которые, будучи рассматриваемы *sub specie futuri*, могут оказаться неоднозначными «лесными тропами». Вместе с тем, они должны быть пройдены; применительно к текстам это означает необходимость быть прочитанными, осмысленными: обстоятельство, напоминающее об эпиграфе «Пути — не труды», предпосланном М. Хайдеггером своему полному собранию сочинений. Это краткое определение выступает своего рода формальным указанием и к творческому наследию философа, и к общей стратегии «Хайдеггеровского ежегодника».

По замыслу издателей каждый выпуск (том) выстраивается наподобие справочника, посвященного той или иной ключевой теме; тематическое направление курирует соответствующий эксперт-исследователь. Первый выпуск, «Хайдеггер и истоки его мысли»,<sup>3</sup> открывает широкий проблемный горизонт зарождения и оформления теоретических интересов, предпочтений, контактов на раннем этапе биографии М. Хайдеггера (включая актуальную проблему теологического и религиозного контекста) от студенческих лет до начала самостоятельной академической деятельности (1909–1919 гг.). Здесь в разделе *Документы* представлены интересные источники, ранее мало или

---

<sup>3</sup> Heidegger-Jahrbuch, Bd. 1. Heidegger und die Anfänge seines Denkens / hrsg. von A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2004. S. 600.

почти недоступные широкому кругу читателей: перечень университетских лекций и семинаров,<sup>4</sup> выбранные письма из уже к тому времени обширной переписки студента и молодого преподавателя Хайдеггера.<sup>5</sup> Среди последних — известное послание от 09.01.1919 г. профессору и духовному наставнику Э. Кребсу, где тщательно подобраны слова к определившейся ситуации: «Два прошедших года, в течение которых я старался принципиально прояснить свою философскую позицию и отодвигал в сторону всякую не относящуюся к этому частную научную задачу, подвели к результатам, при которых я не могу сохранять свободу убеждений и учения, находясь вне связи с философией. Исследования в теории познания, примененные к теории исторического познания, сделали для меня проблематичной и неприемлемой *систему* католицизма — но не христианство и метафизику (последнюю, во всяком случае, в некоем новом смысле)».<sup>6</sup> Немаловажны помещенные здесь же рецензии на докторскую диссертацию М. Хайдеггера, которые дают представление об интенсивных концептуальных дискуссиях того времени.<sup>7</sup>

В разделе *Интерпретации* авторы обращаются к целому ряду проблем. А. Денкер (Франция) в статье «Хайдеггеровский путь жизни и мысли. 1909–1919» приводит обширнейший архивный материал, прослеживая становление интеллектуальной биографии философа, его непростой путь от новичиата иезуитов к естественным наукам университетского цикла, от апологии католической веры к приват-доцентуре по философии и разрыву с системой католицизма. Принципиальным оказывается здесь личный выбор, который становится судьбоносным. Статья Х. Заборовски (Германия) «“Но происхождение постоянно остается будущим”». Заметки о религиозном и теологическом измерении мыслительного пути Мартина Хайдеггера до 1919 года» подробно рассматривает католическую атмосферу, в которой проходило личностное и профессиональное становление философа. Автор

<sup>4</sup> В нем заслуживает внимания не только полновесный спектр теологических, философских и естественнонаучных дисциплин с актуальными спецкурсами, но и ведущие преподаватели, среди которых, например, известные теологи — Н. Straubinger, С. Braig, J. Sauer. Философия и логика читается Г. Риккертом, который позже консультирует докторскую работу М. Хайдеггера.

<sup>5</sup> Среди корреспондентов: Й. Зауэр, Э. Кребс, Р. Гвардини, М. Грабман, Э. Трельч.

<sup>6</sup> Ibid. S. 67.

<sup>7</sup> Характерны выраженные философско-теологические контрверзы рецензионных акцентов: францисканцы подчеркивали, что автор, не будучи (нео)схоластиком и явно принадлежа современной немецкой философии, смог, тем не менее, справиться с материалом; протестантски ориентированный Берлин указал на «превратность» и «скудость» общепринятого толкования средневековой логики; католические источники отметили проблемность распространенного (не всегда намеренного) приема «рассматривать наследие древних через современные очки»: в хайдеггеровских экспликациях Дунса Скота определенно угадываются Г. Риккерт, Э. Гуссерль, Э. Ласк.

подчеркивает изначальную особенную значимость для Хайдеггера таких моментов, как искренность внутреннего решения и благодатный характер каждой жизни: через них определялось хайдеггеровское отношение к христианству, в т. ч. в его разрыве с «системой католицизма», это же отношение оказывало влияние и на протяжении всего последующего творческого пути. Статья *И. Шабера*<sup>8</sup> (Германия) «“Происхождение” Мартина Хайдеггера в зеркале истории теологии и церкви 19-го и начала 20-го столетий» рассматривает духовную эволюцию молодого Хайдеггера в контексте радикальных дискуссий и событий, которые неуклонно трансформировали европейское христианство на рубеже веков. Приводя собственное хайдеггеровское упоминание о «волнующих годах между 1910 и 1914», автор анализирует тенденции католического модернизма, влияние религиозно-исторической школы (Х. Гункель, А. Ритчль, Э. Трельч), активно обсуждаемую тему первоначального христианства, отметив, что студент-теолог почти необходимым образом «попадает между жерновами схоластики, неокантианства и немецкого идеализма», а это, в свою очередь, формирует коллизию его дальнейшего идейного развития, оппозицию католического истока и свободного философского поиска. *О. Пёггелер* (Германия) в статье «Хайдеггер читает Лютера в теологическом конвикте Фрайбурга» задается важным вопросом о непрерывности идейного развития философа в контексте его «поворотов», изменений тематических акцентов, в частности, обращения к проблематике фактичности жизни через исследование раннего христианства. Показывается, что Хайдеггер выходил на эту проблематику значительно раньше общеизвестного дискурса 1919–1924 г., связанного с именами Барта и Бульмана — первое внимание и интерес оформляется еще в начале студенчества, около 1910 г., при самостоятельном чтении, прежде всего, лютеровских гейдельбергских тезисов 1518 г., где теология распятия («называющая вещи своими именами») противопоставляется теологии величия («самопревозносящейся, оттого слепнущей и называющей добро злом, а зло — добром»). *Х. Отт* (Германия) в краткой статье «Мартин Хайдеггер и его связи с Обществом Гёрреса в поддержку науки в католической Германии» рассматривает на конкретном примере традиционную для Германии практику институциональных поддержек исследовательской деятельности в свете проблемной общественно-политической коллизии, сложившейся здесь к концу 20-х гг. *К. фон Вольцоген* (Германия) в статье «“Почувствовать божественные тайны прежде, чем их увидишь”. Мартин Хайдеггер и теолог Энгельберт Кребс» принимая во внимание позицию Х.Отта,<sup>9</sup> рассматривает аспекты творческо-

<sup>8</sup> Автор — член ордена св. Бенедикта.

<sup>9</sup> *Ott H. Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/New York, 1988.*

го и духовного сотрудничества («Arbeitsgemeinschaft»), итог которому был подведен известным письмом М. Хайдеггера Э. Кребсу от 09.01.1919 г. Автор прослеживает ряд проблем, дискуссии по которым сближали обоих — вопросы теории познания и познания Бога в контексте философии Файхингера, прагматические концепции Пирса, Джеймса, Шиллера, современные разработки по логике в их связи с наследием схоластической традиции; это относительно недолгое, но плодотворное сотрудничество неявно обнаруживается в позднем творчестве Хайдеггера. *Г. Нойманн* (Германия) в статье «Хайдеггеровские штудии математики и естественных наук» рассматривает важную роль этого университетского цикла, подчеркивая его значение для философского становления М. Хайдеггера. Последующая хайдеггеровская критика науки осуществлялась мыслителем через размежевание с воспринятыми парадигмами научности, понятийности, методологичности, конституирования проблемно-дисциплинарных границ. При этом автор отмечает немаловажное обстоятельство: изначально обозначившееся и все более возраставшее «наведение мостов» между хайдеггеровской мыслью и прагматически применяемой англо-американской (лингво)аналитической философией. *Ф. Вольпи* (Италия) в статье «Брентановская интерпретация аристотелевского учения о бытии и его влияние на Хайдеггера» подробно рассматривает аспекты брентановской интерпретации онтологии Аристотеля в контексте парадигмального для Брентано берлинского аристотелизма, останавливаясь на предлагаемом Брентано «усиологическом» решении аристотелевской проблемы многообразия сущего. Автор показывает, что М. Хайдеггер, охарактеризовав трактовку Брентано как «недостаточную» и предприняв феноменологическое прочтение аристотелевского наследия, выходит на собственный путь философствования. *С. Д. Мак-Грат* (Канада) в статье «Скотистская феноменология в трактовке молодого Хайдеггера» исследует контекст идей Д. Скота, к которому Хайдеггер обращается вследствие своих неокантианских логических штудий, занявшись темой спекулятивной грамматики Томаса Эрфуртского. Автор указывает на два герменевтических принципа, воспринятых Хайдеггером из учения Скота: превосходства понимаемого над теоретическим и истолкования горизонта первичного понимания как феномена времени. Переосмысление обоих принципов легло в основу последующей аналитики человеческого бытия в философии М. Хайдеггера. *М. Штайнман* (Германия) в статье «Ранний Хайдеггер и его отношение к неокантианству» прослеживает теоретико-познавательное направление хайдеггеровского исследовательского интереса, прежде всего, обращение к Риккерт и Ласку с учетом контекста идей Наторпа в попытках преодолеть абстрактность их методологии. Автор отмечает важную роль для хайдеггеровской концепции живого исторического духа риккертовское разведение двух типов наук и ут-

верждение преимущества логического над математическим, а также учения о суждении Э. Ласка. *Х.-Х. Гандер* (Германия) в статье «Феноменология на перепутье. К вопросу о хайдеггеровском критическом диалоге с Гуссерлем» обращает внимание на ключевой пункт концептуальных расхождений обоих мыслителей: Хайдеггер преобразовывает гуссерлевскую феноменологию сознания в феноменологическую герменевтику фактично-исторической жизни, понимая саму феноменологию как дотеоретическую пранауку жизни. Автор описывает процесс этого преобразования на ряде примеров, играющих структурно-конститутивную роль: хайдеггеровская переинтерпретация гуссерлевского «принципа принципов» как «герменевтической интуиции», трактовка интенциональности как дотеоретического «личностного отношения к...» («Sich-Verhalten-zu-etwas»), переосмысление концепции «понимающей очевидности» и исследовательской максимы «К самим вещам». *Р. МакКрилл* (США) в статье «Дильтей, Хайдеггер и исполнение смысла истории» на примере ранних лекционных курсов Хайдеггера демонстрирует творческое переосмысление философом дильтеевского исторического анализа и концепта жизни для аутентичного обновления феноменологии как науки понимания. На эту задачу нацелено хайдеггеровское различение смыслов — отношения (*Bezugssinn*), содержания (*Gehaltssinn*) и исполнения (*Vollzugssinn*) — оно способствует более точному пониманию дифференцирования Хайдеггером онтологии истории, онтологической теории истории и доонтологической фактичности бытия-историческим (*vorontologische Faktizität des Geschichtlich-Seins*). *Р. Турнер* (Австрия) в статье «Предпосылки герменевтики фактичности» обращается на примере ранних текстов М. Хайдеггера к его анализу феноменологии личности, показывая, как через основополагающие определения ситуации, мотивации, направленности философ стремится наиболее точно представить историчность и внутреннюю динамику жизни. Существенной оказывается здесь концептуальная оппозиция полагаемой гениальной религиозности *Dasein* и полемики с современными философскими направлениями. *Ф. Капель* (Франция) в статье «“Католицизм”, “протестантизм”, “христианство” и “религия” в мышлении Мартина Хайдеггера. Значение и ограничения» исследует теоретические и практические аспекты данной темы с преимущественным вниманием к двум основополагающим проблемным направлениям: а) «межконфессиональному» полемическому дискурсу мыслительной парадигмы католическо-схоластической веры с одной стороны и протестантской теологии — с другой, и б) «антирелигиозного» теоретико-практического размежевания христианства с пространством в / не / христианского мира. Отсюда автор обосновывает исходное развитие хайдеггеровской мысли из контроверзы философского и теологического поисков, а также возможность более точного понимания природы хайдеггеровского возвращения к феномену «Религиозного».

В разделе *Научные доклады* представлен тщательно подобранный и проанализированный А. Денкером библиографический материал, касающийся раннего творчества М. Хайдеггера: дискуссии и рецензии по докторской работе (ее новаторский характер был оценен из современников лишь П. Наторпом); «переоткрытие» ранних публикаций усилиями, прежде всего, О. Пёггелера (1959 г.); избранная библиография комментаторской литературы (европейские источники) по ранним произведениям М. Хайдеггера (1909–1919).

В разделе *Рецензии А. П. Руоппо* в материале «Хайдеггер в Италии: плодотворный диалог» охарактеризовала широкую панораму хайдеггеровских рецепций, показав тесную взаимосвязь различных направлений итальянской философии с рефлексией важнейших идей немецкого мыслителя. Наряду с достаточно ранним своеобразным их прочтением, например, А. Карлини и Э. Грасси (через концепцию актуализма Д. Джентиле), здесь отмечаются типичные коллизии, связанные с феноменологическими (напр., Дж. Грасселли) и экзистенциалистскими (Л. Парейзон) трактовками, когда хайдеггеровские положения возводятся, соответственно, к Гуссерлю или к (немецкой) традиции экзистенциального философствования. Рецепции последних десятилетий также перекликаются с международным mainstream'ом: проекты тематизации (религиозно-) этического измерения хайдеггеровской философии (А. Масулло, А. Караччиолос, Э. Маццарелла), выявление практического аспекта — «феноменологии действия» — в трактовке Ф. Чирегина.

В завершающем разделе *Обзор публикаций*, подготовленном Х. Бреммерсом, в первой части дан перечень всех отдельно изданных произведений М. Хайдеггера, соотносящий их со списком работ его академического собрания сочинений, а во второй части представлен подробный хронологический регистр всех, также неопубликованных трудов философа с указанием переизданий и параллельным регистром академического собрания сочинений.

*Наталья Бросова*

*CHERNAVIN G.*

TRANSZENDENTALE ARCHÄOLOGIE – ONTOLOGIE –  
METAPHYSIK. METHODOLOGISCHE ALTERNATIVEN  
IN DER PHÄNOMENOLOGISCHEN PHILISOPHIE HUSSERLS

LIBRI VIRIDES 7, NORDHAUSEN: T. BAUTZ, 2011

(*ЧЕРНАВИН Г. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АРХЕОЛОГИЯ – ОНТОЛОГИЯ –  
МЕТАФИЗИКА. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ  
В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ГУССЕРЛЯ*)

В своей первой книге, являющейся результатом магистерских исследований,<sup>1</sup> Г. Чернавин разрабатывает альтернативные методологические проекты: «археологию сознания», «онтологию мира опыта» и «метафизику первичной фактичности», представленные в качестве набросков в поздних рабочих рукописях Э. Гуссерля. На основании исследования обширных материалов поздней феноменологии Э. Гуссерля (наряду с опубликованными томами Гуссерлианы автором рассматриваются и неопубликованные на данный момент рабочие рукописи) Г. Чернавин стремится представить общую архитектуру поздней феноменологии мыслителя. Однако данная работа представляет интерес не только для исследования философского наследия Э. Гуссерля, но и для развития феноменологического метода, поскольку три методологических проекта, которые автор выделяет в позднем творчестве Э. Гуссерля, представляют собой, с точки зрения автора, различные варианты преодоления методологических трудностей феноменологического исследования. В указанных проектах проблематизируется граница феноменологического метода. Автор делает акцент на том, как в указанных проектах решаются следующие «пограничные» методологические проблемы: проблема «опосредованной очевидности», проблема «опоздания описания» и проблема «границ описания». В каждом проекте вышеперечисленные методологические затруднения принимают различный вид в силу различности присущих проектам методов (метод реконструкции в трансцендентальной археологии, метод истолкования в онтологии мира

---

<sup>1</sup> В предисловии автор указывает также, что основной текст данной книги был написан в 2010 году.

© Д. Кононец, 2013



опыта, метод смены модальности в метафизике первичной фактичности). Задающие систематику методы коррелируют, с точки зрения автора, с содержательными проблемами: метод реконструкции направлен на открытие трансцендентального генезиса по средствам приостановки согласованности опыта, метод истолкования направлен на раскрытие предданного мирского *argioi*, а метод смены модальности призван обнаружить первичные факты опыта. Хотя вышеперечисленные содержательные проблемы (согласованности, предданности и первичной фактичности) являются частными проблемами данных дисциплин, автор обнаруживает их значимость для всех трёх способов рассмотрения. Это является важным для обоснования ключевого для данной работы тезиса автора о необходимости методологических альтернатив в феноменологическом исследовании. К рассмотрению данного тезиса мы обратимся после краткого обзора содержания данной работы.

Во вводной части, предвещающей рассмотрение методологических проектов поздней феноменологии Гуссерля, автор исследует проблему пассивной мотивации к феноменологической редукции. Проанализировав уже имеющиеся в феноменологическом исследовании решения данной проблемы,<sup>2</sup> а именно — тезис о свободе, тезис о парадоксальности, тезис о потрясении, — автор находит их недостаточными для объяснения обращения к феноменологической редукции и, опираясь на поздние разработки данной проблемы у Гуссерля (Hua XXXIV), формулирует свой оригинальный тезис. Г. Чернавин предлагает рассмотреть смену модальности (*Modalisierung*) согласованности опыта в качестве той имманентной тенденции опыта, продолжением которой может стать феноменологическая редукция, понятая как универсальная смена модальности бытийной достоверности (*Seinsgewissheit*).<sup>3</sup> Таким образом, «модализуемость всякого единичного опыта» (*Modalisierbarkeit aller Einzelerfahrungen*) является той характеристикой опыта, на основании которой может возникнуть мотивация к феноменологической редукции.<sup>4</sup> Так, уже во вводной части, рассматривая проблему мотивации к редукции, автор затрагивает тему «модализуемости всякого единичного опыта» (*Modalisierbarkeit aller Einzelerfahrungen*), являющуюся ключевой для проблематики метафизики первичной фактичности, а также уже обозначенные выше основные содержательные проблемы трансцендентальной археологии и онтологии мира опыта: проблему согласованности опыта и проблему предданности мира.

---

<sup>2</sup> Chernavin G. *Transzendente Archäologie — Ontologie — Metaphysik. Methodologische Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserl.* Libri Virides 7, Nordhausen: T. Bautz, 2011. S. 21–25.

<sup>3</sup> Ibid. S. 29.

<sup>4</sup> Ibid. S. 31.

В соответствии с тремя подлежащими рассмотрению проектами книга разделена на три главы. Автор последовательно рассматривает каждую из трёх выделенных им методологических альтернатив, подчёркивает их методологические различия, и в то же время обнаруживает их многообразные взаимосвязи. В первой главе, посвящённой проблеме метода трансцендентальной археологии, рассматривается реконструктивный метод генетической феноменологии. Под термином «реконструкция» автор объединяет присущие генетической феноменологии методы возвратного вопроса (Rückfrage) и демонтирующего анализа (Abbau — Analyse). Автор соотносит реконструктивные исследования с наброском феноменологической «археологии», представленным у Гуссерля в рукописях «С» (Hua Mat VIII). Через рассмотрение демонтирующей редукции автор стремится реконструировать метод генетической феноменологии. Под демонтирующим анализом (Abbau-Analyse) автор понимает экспериментальное приостановление согласованности опыта, позволяющее раскрыть примордиальный генезис согласованности мира опыта. Г. Чернавин выделяет и рассматривает три «явных» демонтирующих редукции в работах Э. Гуссерля:<sup>5</sup> демонтирующий анализ intersубъективного смысла, демонтирующий анализ сознания времени, демонтирующий анализ восприятия. Предпринимаемое в ходе демонтирующего анализа экспериментальное подвешивание (Suspendierung) согласованности опыта позволяет поставить возвратный вопрос о генезисе предданного мира. Таким образом, с помощью реконструктивного метода осуществляется рассмотрение готовой апперцепции мира через её генезис.<sup>6</sup> В связи с этим, автор обосновывает тезис, согласно которому трансцендентальная археология представляет альтернативное, по отношению к онтологии мира опыта, рассмотрение проблематики мира.

К рассмотрению соотношения трансцендентальной археологии и онтологии мира опыта автор подробнее обращается во второй главе. Г. Чернавин характеризует онтологию как статическое исследование,<sup>7</sup> целью которого является истолкование предданного мира. При этом автор указывает на взаимодополнительность статического и генетического способов описания.<sup>8</sup> Таким образом, трансцендентальная археология и онтология мира опыта оказываются связанными в качестве генетической и статической стороны исследования.

Автор отмечает, что в различные периоды творчества Э. Гуссерлем разрабатывались различные проекты онтологии. Объединив многообразные

---

<sup>5</sup> Ibid. S. 39.

<sup>6</sup> Ibid. S. 46.

<sup>7</sup> Ibid. S. 51.

<sup>8</sup> Ibid. S. 55.

разработки, посвящённые проблематике мира, под общим именем «онтологии мира опыта», автор выделяет два основных уровня, которые присутствуют, по его мнению, в большинстве из них: «с одной стороны, онтологию возможного мира вообще — базовый уровень онтологии мира опыта, которую он [Гуссерль] называет “трансцендентальная эстетика”, с другой стороны, онтологию предданного мира — дальнейшее истолкование, которое должно прояснить априори конкретного, фактически данного мира опыта».<sup>9</sup> Таким образом, задачей «трансцендентальной эстетики» является раскрытие универсального априори возможного мира. Автор указывает, что выполнение данной задачи достигается в трансцендентальной «археологии» путём статического исследования генетически выделенной<sup>10</sup> примордиальной сферы («просто природного» (bloße Natur) и «вещного фантома» (Dingphantom)). Таким образом, обнаружив потребность трансцендентальной «археологии» в генетической редукции,<sup>11</sup> Г. Чернавин указывает на её переходное положение между генетическим и статическим исследованием.

В третьей главе, опираясь на исследования О. Бекера, И. Керна, Л. Тенгели, С. Микали, К. Хельда, Л. Ландгребе, Ш. Тагучи,<sup>12</sup> автор реконструирует проект феноменологической апостериорной метафизики. Феноменологическая метафизика ставит своей целью обнаружение первичных фактов (Urtatsachen) сознания, которые, являясь апостериорными фактами, имеют аподиктический характер. Метафизика, претендующая на раскрытие такого рода фактов, сталкивается с вопросом о том, как может быть доказана аподиктичность таких фактов. Автор выдвигает тезис, согласно которому аподиктический характер протофактов может быть подтверждён посредством «смены модальности» согласованности опыта.<sup>13</sup> Схожий способ раскрытия первичных фактов сознания обнаруживается и в сочинениях Э. Гуссерля разных периодов. Этот методический приём Г. Чернавин обозначает термином «смена модальности, опирающаяся на противоборство» (Modalisierung durch Wiederstreit), так как данный способ рассмотрения подразумевает гипотетическое устранение первичного факта, контрпример,<sup>14</sup> противостоящий согласованному протеканию опыта и, таким образом, обличающий немодализуемость первичного факта, его конститутивный характер по отношению к согласованности опыта.

---

<sup>9</sup> Ibid. S. 59-60.

<sup>10</sup> Ibid. S. 29.

<sup>11</sup> Ibid. S. 66–67.

<sup>12</sup> Ibid. S. 83.

<sup>13</sup> Ibid. S. 84.

<sup>14</sup> Ibid. S. 87.

Наряду с трансцендентальными фактами «существования мира» и «Я-есть» автор предлагает рассматривать в качестве факта, относящегося к ведению феноменологической метафизики, первичный факт гиле, достигаемый в трансцендентальной археологии путём демонтирующей редукции. Г. Чернавин настаивает на том, что, несмотря на принципиальные различия, имеющиеся между трансцендентальным фактом гиле<sup>15</sup> и первичными фактами «я» и «мир», факт гиле также обнаруживает свою немодализируемость, а потому может быть отнесён к сфере метафизики первичной фактичности. Автор указывает на устойчивую взаимосвязь и иерархическую структуру протофактов «я», «мир» и «гиле».<sup>16</sup>

Решение вопроса о месте феноменологической метафизики в системе феноменологических дисциплин и её соотношении с трансцендентальной археологией и онтологией мира опыта оказывается проблематичным. Если проблематика трансцендентальной «археологии» и онтологии мира опыта пересекается, а методологически эти дисциплины оказываются взаимодополняющими, то метафизика первичной фактичности не только содержательно не пересекается с двумя другими дисциплинами, но и методологически выходит за пределы различения на статическое и генетическое исследование. Автор рассматривает проблему соотношения метафизики первичной фактичности с трансцендентальной археологией и онтологией мира опыта и приходит к заключению о её координирующей роли.<sup>17</sup> К ведению метафизики первичной фактичности относится рассмотрение фактического соотношения эгологического генезиса и структур мирской преданности в факте обладания миром.<sup>18</sup>

В заключение важно отметить, что при помощи рассмотрения содержательных проблем и методов работы с ними в феноменологической археологии, онтологии и метафизики, Г.Чернавин ставит вопрос о том, как должно проходить феноменологическое исследование. Автор выдвигает тезис, согласно которому для полной реализации феноменологического исследования требуется применение различных методологических альтернатив. Альтернативные методы, представляющие собой различные перспективы развития феноменологического метода, в ходе исследования «парадоксальным» образом<sup>19</sup> обнаруживают свою комплементарность. Указав на возможность предметного разделения данных проектов, исследователь утверждает, что

---

<sup>15</sup> Ibid. S. 93, 95.

<sup>16</sup> Ibid. S. 101.

<sup>17</sup> Ibid. S. 89, 101.

<sup>18</sup> Ibid. S. 116.

<sup>19</sup> Ibid. S. 104.

каждый из методов может использоваться при рассмотрении всего спектра содержательных проблем.<sup>20</sup> Пересечение содержательных проблем и взаимодействие между указанными проектами являются неизбежными, поскольку выделяемые методологические альтернативы рассматривают, как замечает автор, один и тот же опыт, но под разным углом, лишь в своей совокупности, обеспечивая полноценный анализ опыта. В этой связи, автор заключает о необходимости применения всех трёх методологических альтернатив для более полной реализации феноменологического исследования. В тоже время Г. Чернавин указывает на тот факт, что указанный список феноменологических дисциплин принципиально не может считаться исчерпывающим. Феноменология как «рабочая философия» (Arbeitsphilosophie) должна, по мысли автора, обладать принципиально открытой систематикой,<sup>21</sup> а значит и три методологических проекта, которые были рассмотрены автором в данной работе, представляют собой не жёсткую систему феноменологических дисциплин, но открытые методологические перспективы. Подводя итог, можно заключить, что предпринятое автором в данной работе исследование обнаруживает открытый характер феноменологической систематики, гибкость и комплементарность археологического, онтологического и метафизического способов рассмотрения.

*Дарья Кононец*

---

<sup>20</sup> Ibid. S. 116.

<sup>21</sup> Ibid. S. 102.

## V. СОБЫТИЯ

---

### АНОНС ЛЕТНЕЙ ШКОЛЫ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ

### COPENHAGEN SUMMER SCHOOL IN PHENOMENOLOGY AND PHILOSOPHY OF MIND

CENTER FOR SUBJECTIVITY RESEARCH,  
UNIVERSITY OF COPENHAGEN

В августе (12–16) 2012 года в Копенгагенском центре по исследованию субъективности (Center for Subjectivity Research) при Университете Копенгагена пройдет летняя школа по феноменологии и философии сознания (Copenhagen Summer School in Phenomenology and Philosophy of Mind) под руководством современного датского феноменолога, профессора копенгагенского университета факультета Медиа, Познания и Коммуникации Дана Захави. В школе могут участвовать студенты, аспиранты и постдоки. Она предоставляет возможность изучения центральных тем философии сознания с феноменологической перспективы — одно из перспективных современных междисциплинарных направлений, в поле которого входят аналитическая философия, феноменология, а также другие науки о сознании (когнитивные, психологические, нейро-науки).

Формат школы подразумевает чтение лекций в первой половине дня, введение семинаров, круглых столов, обсуждение презентаций и общие дискуссии во второй половине дня.

Предварительная программы школы:

В первый день выступят *Søren Overgaard* и *Rasmus Thybo Jensen*, University of Copenhagen, Denmark, с совместной лекцией на тему «Воспринимая мир» (Perceiving the World).

Во второй день выступит современный австралийский философ *Jeff Malpas*, University of Tasmania, Australia с лекцией на тему: «Между Хайдеггером и Дэвидсоном: Сознание, Место, Мир» (Between Heidegger and Davidson: Mind, Place, World).

На третий день работы летней школы выступит *Sara Heindmaa* University of Helsinki, Finland — известный финский феноменолог с темой лекции «Норма и Телесность» (Normality and Embodiment).

На четвертый день лекцию на тему «Феноменология второго лица» (Second-Person Phenomenology) прочитает *Steven Galt Crowell*, Rice University, USA — американский философ, чьи интересы лежат в феноменологической традиции, герменевтической философии и философии сознания.

В последний день выступит *Dan Zahavi*, University of Copenhagen, Denmark — один из первых феноменологов, работающих в диалоге с другими традициями, науками о сознании; тема его лекции «Самость, Другой и Мы» (The Self, the Other, and the We).

Более подробную информацию о летней школе можно узнать на сайте: <http://cfs.ku.dk/summer-school-2013/>

АНОНС III МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
«МИР ЧЕЛОВЕКА: НОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ-3:  
РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ЛЕГИТИМНОСТЬ»

САРАТОВ, РОССИЯ, 13–15 ИЮНЯ 2013

Конференция «Мир человека: нормативное измерение-3: Рациональность и легитимность» является третьей из серии регулярно проходящих в Саратове конференций, на которых обсуждаются проблемы, требующие совместных усилий философов и юристов. Основной целью планируемой конференции является выяснение связей между рациональностью и законностью в нормативных системах знания, социальных институтов и поведения в различных сферах жизнедеятельности, таких как мораль, право, политика. Отмечаемый многими специалистами кризис легитимности обнаруживается сегодня в разных сферах: от политики, права, морали до области науки, включая естествознание. Понятие легитимности стало охватывать не только сферу практики, поступков, но и сферу мысли и эмоций. Представляется, что выход из кризиса легитимности традиционных институтов, форм деятельности и дискурса связан с поиском новых смыслов понятия рациональности.

Языки конференции: русский, английский.

На конференции планируется обсуждение проблем по следующим направлениям:

*Секция I «Нормативность и рациональность: философские аспекты»*

- нормативность как принцип человеческого бытия
- проблема обоснования нормативных фактов
- понятие нормы в разных сферах действительности
- соотношение понятий нормы и порядка
- соотношение нормы и ценности

*Секция II «Проблемы рациональности и легитимности в праве».*

- понятия нормативности и легитимности
- типы рациональности и способы легитимации
- политический и правовой горизонт осмысления понятий субъекта
- возможности и пределы коммуникативной рациональности в обосновании норм (морали, права)



*Приглашенные докладчики:* Апресян Р. (Институт философии РАН), Лекторский В. (Институт философии РАН), Поляков А. (Санкт-Петербургский университет), Марков Б. (Санкт-Петербургский университет), Разин А. (Московский государственный университет), Максимов С. (Национальный университет, Академия права Украины), Щитцова Т. (Европейский гуманитарный университет, Литва).

*Организационный комитет:*

*Председатель:* Игорь Дмитриевич Невважай

*Члены Оргкомитета:* Рубен Грантович Апресян, Александр Иванович Демидов, Алексей Владимирович Дронов, Владислав Александрович Лекторский, Александр Владимирович Разин, Софья Владимировна Тихонова, Марк Владимирович Шугуров.

*Контакты:* filosof@sgap.ru

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
ПО ПРОБЛЕМАМ ФИЛОСОФИИ  
И МЕТОДОЛОГИИ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
«ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ И (ИЛИ) ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ»

Одесский Национальный Политехнический Университет, Одесский Национальный Университет им. И. И. Мечникова приглашают принять участие в работе конференции, посвященной методологическим проблемам гуманитарных исследований, которая состоится 30–31 мая 2013 года в Одесском национальном политехническом университете.

Предполагается обсудить следующие проблемы:

- Существует ли иная демаркационная линия, кроме предмета их исследований, между гуманитарными науками, с одной стороны, и естественными и техническими науками, с другой?
- Можно ли провести границы между а) естествознанием и естественными науками, б) гуманитарным знанием (гуманитаристикой) и гуманитарными науками?
- Имеются ли особенности дискурсов в гуманитарных и естественных науках? Гуманитарное и естественнонаучное мышление: что их объединяет?
- Способны ли гуманитарные науки осуществлять иные функции, кроме описания и понимания своего объекта, могут ли они быть средством предвидения и предсказания?
- Какова специфика методологической и организационной рефлексии в различных отраслях знания: естественных науках, математике, технэ, гуманитарных дисциплинах, философии, логике?
- Существует ли особая рациональность гуманитарного знания?
- Применимы ли в гуманитарном знании такие методологические конструкции, как парадигма, картина мира, теория, закон и пр.?
- Особенности и границы формализации в гуманитарных и естественных науках; гуманитарное и естественнонаучное понимание научности.
- Оправдано ли разграничение на точные и неточные науки? Каковы границы точности и объективности в гуманитарном и естественнонаучном знании?

- Математика — образец или способ решения проблем в гуманитарном познании?
- Каковы методологические особенности языков естественнонаучного, математического и гуманитарного познания и существуют ли пути их взаимопроникновения.
- Имеются ли в гуманитарных науках такие методы решения задач, которые не характерны для естественных наук, а если да, то какова их эффективность?
- Каковы методологические средства повышения эффективности и социальной значимости решения гуманитарных проблем?
- Что могут предложить гуманитарии для выхода из современного глобального кризиса Культуры?

Материалы конференции планируется издать к концу сентября 2013 года. С этого же времени можно будет ознакомиться с электронной версией сборника на сайте: [nbuv.gov.ua](http://nbuv.gov.ua).

## АНОНС МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ В КЁЛЬНЕ

В Университете Кельна с 25 по 28 сентября 2013 года будет проводиться международная конференция, посвященная теме «Социальный опыт». Мероприятие осуществляется совместно Немецким Обществом феноменологических исследований и Архивом Гуссерля Кельнского университета. Цель конференции состоит в том, чтобы определить место феноменологии в современной философии и междисциплинарных исследованиях. Предполагается обсудить широкий спектр теоретических и междисциплинарных вопросов, в которых социальный опыт и феноменологический метод могут быть предметом дебатов и практической деятельности. В частности, ожидаются выступления по следующим направлениям: интерессубъективность, теория действия, этика, политика, мозг как социальный орган, социальные эмоции, психология, отношение к животным, забота.

Кроме пленарного заседания, планируются также секции, к участию в которых приглашаются молодые ученые.

Адрес ученого секретаря конференции *Дирка Фонфара*: [dirk.fonfara@uni-koeln.de](mailto:dirk.fonfara@uni-koeln.de)

АНОНС КОНФЕРЕНЦИИ  
«НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СОЗНАНИЯ»

24 мая–25 мая 2013 г., Санкт-Петербург

24–25 мая на философском факультете СПбГУ пройдет международная конференция «Натуралистические концепции сознания». В составе оргкомитета конференции присутствуют: *Д. Н. Разеев*, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии науки и техники СПбГУ (председатель); *В. В. Васильев*, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории зарубежной философии МГУ им. М. В. Ломоносова; *В. А. Ключарев*, PhD, факультет психологии Университета Базеля (Швейцария), эксперт Российской национальной сети аспирантур по биотехнологиям в нейронауках (БиоН); *Т. В. Черниговская*, доктор биологических наук, доктор филологических наук, профессор, зав. лабораторией когнитивных исследований СПбГУ.

Основной целью конференции является обсуждение новейших достижений современных наук в изучении сознания, а именно: натуралистических концепций сознания, в которых сознание понимается как естественный феномен, свойства и происхождение которого имеют биологическую природу. В качестве почетного приглашенного докладчика работу конференции откроет *Джон Сёрль*, профессор философии Калифорнийского университета Беркли (США). В конференции примут участие известные отечественные и зарубежные специалисты в области аналитической философии сознания, психологии и нейролингвистики, которые представят в своих докладах аргументы и контраргументы, касающиеся натуралистического подхода, а также обсудят возможность альтернативных подходов к сознанию. Среди приглашенных отечественных и зарубежных участников конференции: философ *Вадим Васильев*, профессор философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; нейролингвист *Татьяна Черниговская*, профессор Санкт-Петербургского государственного университета; психолог *Сюзанн Кристен*, преподаватель Мюнхенского университета (Германия); нейроэкономист *Василий Ключарев*, Университет Базеля (Швейцария); преподаватели и научные сотрудники различных факультетов Санкт-Петербургского государственного университета, Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, ГУ — Высшей школы экономики, Института фило-

софии РАН, Томского государственного университета, Новосибирского государственного университета и других научно-образовательных центров. Конференция будет носить междисциплинарный характер. Рабочие языки конференции — английский, русский.

Планируется следующий формат мероприятия: в первый день выступают пленарные докладчики, представляющие натуралистические теории сознания в различных науках. Во второй день планируется проведение тематических семинаров и круглых столов по актуальным проблемам философии сознания. Предварительная тематика сообщений в рамках круглых столов:

- Интенциональность в феноменологии и философии сознания (Intentionality in Phenomenology and Philosophy of Mind).
- Тождество личности. Философский концепт или феномен природы? (Personal Identity. A Conceptual Problem or a Natural Phenomenon?).
- Рациональность и скептицизм. «Научные войны» в философии сознания (Rationality and Skepticism. Science Wars in Philosophy of Mind).
- Что чувствуют зомби? (What is it like to be a Zombie?).

К участию в круглых столах будут привлечены на конкурсной основе молодые ученые и аспиранты, изучающие феномен сознания с натуралистических позиций. Количество очных участников конференции — 100 человек. Планируется организация Интернет-трансляции заседаний.

Ученый секретарь конференции: [philosophical.society@gmail.com](mailto:philosophical.society@gmail.com)

МАКСИМ ВЛАДИМИРОВИЧ ЛЕБЕДЕВ  
1959–2012

30 декабря 2012 г. из жизни ушел *Максим Владимирович Лебедев*, видный российский философ, логик и лингвист, доктор философских наук, член научного совета РАН по методологии искусственного интеллекта, главный редактор журнала «Analytica», один из создателей и ведущих философского портала «Философия в России» (<http://philosophy.ru>). Максим Владимирович был безупречным профессионалом, человеком разносторонних интересов, тонким и остроумным собеседником.

Он закончил Московский государственный институт иностранных языков им. М. Тореза, повышал свою квалификацию в таких образовательных и исследовательских институтах, как Университет РАО, РУДН, Институт Философии РАН. В них же, а также в Центре интерактивных методов обучения (Российская Академия Образования) / Center for Excellence in Education (Indiana University, Bloomington, Московском государственном медико-стоматологическом университете, в МИФИ, University of Iowa), Максим Владимирович проявил себя в качестве преподавателя и научного сотрудника.

Лебедев всегда активно поддерживал научную коммуникацию: в период с 1995 по 2009 годы он принял участие примерно в сорока форумах, посвященных самой разнообразной тематике, — как в России, так и за рубежом. В частности, в Санкт-Петербурге он выступил с докладом «Экзистенциальная онтология Р. Ингардена» на конференции «Современная онтология II: Бытие как центральная проблема онтологии», организованной Онтологическим обществом в 2007. К деятельности этого общества Максим Владимирович относился с симпатией и принимал посильное в ней участие, предложил несколько проектов, которые теперь уже никогда не будут реализованы. Необходимо сказать, что координация научной коммуникации между исследователями в самых разных областях философского знания в России и их зарубежными коллегами является одной из важнейших заслуг Максима Владимировича перед отечественным философским сообществом. В этой связи достаточно указать на ту интегративную роль, которую играл и продолжает играть интернет-портал «Философия в России».

Не вызывает никаких сомнений, что Лебедев состоялся также и как ученый, и как педагог. Его перу принадлежит более сотни исследовательских работ, написанных им индивидуально или в соавторстве, которые публиковались как на русском, так и на иностранных языках — в России и за рубежом. Здесь можно вспомнить такие его монографии, как «Стабильность языкового значения» (1998), «Онтологические проблема референции» (в соавторстве с А. З. Черняком) (2001), «Эпистемологические основания условие-истинностной концепции значения» (2001), «Значение, истина, обоснование»

(2011). Им разработаны программы учебных курсов по дисциплинам «Аналитическая философия», «Философия языка», «Социальная эпистемология», «Развитие критического мышления», «Новые информационные технологии». А учебное пособие «Аналитическая философия» (2006), одним из авторов и редакторов которого он выступал, может быть признано одним из самых удачных по данной тематике в русскоязычной философской литературе.

Фокусом исследовательского внимания Максима Владимировича являлся язык — и множество связанных с ним онтологических и эпистемологических проблем — проблема истинности, проблема референции и др. Вероятно, в силу этого основным материалом для его философских разысканий была аналитическая философия — направление, одним из признанных лидеров которого в России он, безусловно, был. Но нельзя забывать и того, что Лебедев внес значительный вклад в освоение и распространение *феноменологической* мысли в русскоязычном философском пространстве. Так, например, Максиму Владимировичу принадлежат переводы работы Р. Ингардена «Время и способы существования», а также нескольких глав монографии Г. Шпигельберга «Феноменологическое движение» — в последнем случае Лебедев выступил также и в качестве общего редактора перевода. Характерно и то, что упомянутое учебное пособие по аналитической философии завершается главой, посвященной возможности диалога этого философского направления и феноменологии (автор главы: В. А. Ладов). Очевидно, что это не может не отражать и собственной позиции и научного интереса автора концепции пособия и его редактора, кем и являлся Максим Владимирович.

В лице Максима Владимировича Лебедева отечественное философское сообщество потеряло значительного исследователя и талантливого организатора науки. Но мы будем хранить о нем светлую память.

*Редколлегия журнала «Horizon. Феноменологические исследования»*



## *HORIZON* ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Журнал «Horizon. Феноменологические исследования» издается при *Центре феноменологии и герменевтики* философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета в формате научного рецензируемого периодического издания с 2012 года. Журнал выходит два раза в год, все материалы проходят процедуру рецензирования и экспертного отбора. Издание рассчитано как на специалистов в области феноменологии и философской герменевтики, так и на широкий круг читателей, имеющих интерес к актуальной философской ситуации.

*Цель журнала* — интенсифицировать коммуникацию представителей феноменологического направления современной философии, создать поле для актуальных дискуссий, поле живого общения и обмена новыми идеями.

*СТРУКТУРА ЖУРНАЛА «HORIZON. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»:*

*Первый раздел — «Исследования»* — содержит в себе оригинальные авторские статьи, представляющие читателю ранее не публиковавшиеся результаты научных трудов, полученных в областях близких феноменологическому направлению. В данном разделе материалы публикуются не только на русском, но также и на английском, немецком и французском языках *без перевода*.

*Второй раздел — «Архив»* — представляет вниманию читателя, как правило, переводы фрагментов текстов классиков или наиболее видных современных представителей феноменологического направления. Публикация всех переводов в журнале «Horizon. Феноменологические исследования» согласована с правообладателями.

*Третий раздел — «Дискуссии»* — составлен из отчетов об уже прошедших мероприятиях, связанных с феноменологией, как в России, так и за рубежом. Редакционная коллегия журнала стремится к тому, чтобы подобные отчеты были не только информационными, но и аналитическими.

*Четвертый раздел — «Рецензии»* — составляется из отзывов на публикации по феноменологической тематике, увидевшие свет в течение последних пятнадцати лет.

*Пятый раздел — «События»* — включает в себя анонсы предстоящих событий, к которым относятся не только проведение мероприятий, но и выход в свет монографий, статей, защита диссертаций и т. п.

Редколлегия журнала «*Horizon. Феноменологические исследования*» приглашает заинтересованных авторов присылать свои материалы для рассмотрения их на предмет возможной публикации в издании. К сотрудничеству приглашаются как российские, так и зарубежные исследователи.

Рецензирование проходят все материалы, поступающие в первый раздел «Исследования». Рецензирование внутреннее, редколлегия берет на себя обязательство по осуществлению рецензионных работ. В особых случаях редколлегия привлекает дополнительных экспертов. Переводы печатаются только при наличии авторских прав и с разрешения владельцев прав. Редколлегия берет на себя осуществление редакторской правки и сверки переводов. Редакторская правка, как правило, согласуется с автором, если подразумевает серьезное вмешательство в текст, смысловые и стилистические изменения. В случае незначительных исправлений, не влекущих за собой вышеуказанные изменения, редакционная коллегия оставляет за собой право публикации материалов без согласования с автором.

Редколлегия журнала доводит до сведения авторов, что передавая рукопись в журнал, автор передает исключительные авторские права на ее публикацию журналу. Все материалы публикуются на основании согласия автора с вышеуказанным условием. Журнал публикует только оригинальные исследования и статьи.

Все материалы следует присылать на имя главного редактора журнала *Артеменко Натальи Андреевны* по адресу электронной почты: [artemenko\\_natalia@yahoo.com](mailto:artemenko_natalia@yahoo.com)

*ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ МАТЕРИАЛОВ ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ  
В ЖУРНАЛЕ «HORIZON. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»:*

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 2 п.л.), рецензии (до 0,5 п.л.), переводы (при наличии авторских прав), рецензии на издания, увидевшие свет в течение последних пятнадцати лет, отчеты о научных мероприятиях, анонсы. Материалы можно представлять на *русском, английском, немецком или французском языках*. Редколлегия просит авторов, предоставляющих свои материалы на английском, немецком или французском языках присылать их уже в прошедшем корректуру у носителя соответствующего языка виде.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском и русском языках с указанием имени автора, названия и 7–9

ключевых слов. Материалы присылать в формате doc. Ссылки и примечания оформляются в виде постраничных сносок. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать на русском и английском языках следующую информацию: ученую степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (место работы).

*ПРИМЕРЫ ОФОРМЛЕНИЯ СНОСОК:*

*Held K.* Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. M. Nijhoff: Den Haag 1966. S. VII.

*Held K.* Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // Phänomenologie im Widerstreit / hrsg. von C. Jamme, O. Pöggeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. S. 13–39.

*Sakakibara T.* Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology // On Time — New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time / ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi. Springer, 2010. P. 251–271.

*Орлова Ю. О.* Отношение Я и времени в поздней феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 2010. № 5 (78). С. 107.

*Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 43.

*Sakakibara.* Op. cit. P. 267. — Только в том случае, если цитируется один источник автора.

*Ibid.* P. 15.

*Хайдеггер.* Указ. соч. С. 123. — Только в том случае, если цитируется один источник автора.

Там же. С. 78.

*Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.

Hua XVIII. S. 239–240.

Husserliana. Bd. XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922–1937) / hrsg. von Th. Nenon, H. R. Sepp. Dordrecht: Kluwer, 1989.

Журнал рассылается в ведущие университетские  
и исследовательские центры России и Европы

## **HORIZON**

### **STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE**

Die Zeitschrift «Horizon. Studien zur Phänomenologie» wird seit 2012 unter der Schirmherrschaft des *Forschungszentrums für Phänomenologie und Hermeneutik* der Philosophischen Fakultät der Staatlichen Universität Sankt Petersburg im Format eines wissenschaftlich begutachteten Periodikums herausgegeben. Sie erscheint halbjährlich, alle Manuskripte werden durch Sachverständige begutachtet und ausgelesen. Die Zeitschrift richtet sich sowohl an Spezialisten im Bereich der Phänomenologie und philosophischen Hermeneutik, als auch an den weiteren Kreis der sich für die aktuelle philosophische Situation interessierenden Leser.

Der *Hauptzweck der Zeitschrift* besteht darin, den gesellschaftlich kommunikativen Raum für Forscher, die heute im Bereich der Phänomenologie und den angrenzenden philosophischen Richtungen arbeiten, zu entfalten und zu unterstützen.

Im *wissenschaftlichen Beirat* der Zeitschrift sind die folgenden bekannten russischen und ausländischen Forscher vertreten: N. Brosova (Russland), M. Gabel (Deutschland), R. Gromov (Russland), J. Grondin (Kanada), A. Haardt (Deutschland), M. Khorkov (Russland), S. Luft (USA), V. Molchanov (Russland), N. Motroshilova (Russland), K. Novotný (Czechische Republik), J. Orlova (Russland), A. Savin (Russland), H. A. Schnell (Frankreich), R. Sepp (Deutschland), L. Tengelyi (Deutschland).

Der Arbeitsgruppe des *Redaktionskollegiums* der Zeitschrift gehören an: G. Chernavin, T. Litvin, K. Maidachenko, A. Patkul, D. Razeev, F. Stanzhevskiy.

*Wissenschaftlicher Sekretär* — A. Khakhalova

*Chefredakteur* — N. Artemenko

*STRUKTUR DER ZEITSCHRIFT «HORIZON. STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE»:*

*Die Erste Abteilung* — «*Untersuchungen*» — enthält originale Autorenartikel, die dem Leser die früher noch nicht veröffentlichten Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit darbietet, diejenigen Ergebnisse, die zur Phänomenologie im engeren Sinne Beiträge leisten. In dieser Abteilung werden die Materialien nicht nur auf Russisch, sondern auch auf Englisch, Deutsch und Französisch *ohne Übersetzung* veröffentlicht.

*Die Zweite Abteilung* — «*Archiv*» — bietet dem Leser Übersetzungen der Fragmente klassischer Texte oder bedeutender zeitgenössischer Phänomenologen.

Alle Übersetzungen werden in der Zeitschrift mit Zustimmung der Rechtsinhaber veröffentlicht.

*Die Dritte Abteilung — «Diskussionen»* — enthält Berichte über die stattgefundenen wissenschaftlichen Veranstaltungen, die mit der Phänomenologie, sowohl im Russland als auch im Ausland, in Verbindung stehen. Das Redaktionskollegium der Zeitschrift strebt darnach, Berichte nicht nur informativ, sondern auch analytisch zu verfassen.

*Die Vierte Abteilung — «Rezensionen»* — enthält Äußerungen über die Publikationen zur phänomenologischen Thematik, die im Laufe der letzten fünfzehn Jahre erschienen sind.

*Die Fünfte Abteilung — «Ereignisse»* — ist den Annoncen kommender Ereignisse gewidmet, wozu nicht nur Veranstaltungen und Konferenzen, sondern auch Veröffentlichung von Monographien, Artikeln oder Dissertationsverteidigungen usw. gehören.

Das Redaktionskollegium der Zeitschrift «Horizon. Studien zur Phänomenologie» lädt alle interessierten Autoren dazu ein, ihre Materialien — für die Begutachtung zum Zweck der möglichen Veröffentlichung in diesem Periodikum — zuzusenden. Zur Zusammenarbeit werden sowohl russische, als auch ausländische Forscher herzlich eingeladen.

Das Redaktionskollegium bietet die Autoren, die die Materialien auf Englisch, Russisch oder Französisch vorschlagen möchten, die sprachlichen Korrekturen durch Muttersprachler im Voraus durchzuführen.

Alle Materialien für die erste Abteilung «Untersuchungen» werden begutachtet. Es geht um eine inhaltliche Begutachtung, zu der sich das Redaktionskollegium verpflichtet (ein Gutachten pro Artikel). In besonderen Fällen lädt das Redaktionskollegium einen Experten ein. Die Übersetzungen werden nur mit der Einhaltung des Autorenrechts und mit Zustimmung der Rechtsurheber veröffentlicht. Das Redaktionskollegium verpflichtet sich die Korrektur und die Kollation der Übersetzungen durchzuführen. Eine Redaktionskorrektur wird, falls es um eine umfangreichere inhaltliche oder stilistische Änderungen geht, mit dem Autor abgesprochen. Im Fall geringfügiger Verbesserungen, behält sich das Redaktionskollegium die Entscheidung der Veröffentlichung dieser Materialien ohne Absprache mit dem Autor vor.

Das Redaktionskollegium der Zeitschrift informiert die Autoren, dass diese bei der Einreichung des Manuskriptes bei der Zeitschrift die Urheberrechte an die Zeitschrift abtreten. Alle Materialien werden aufgrund dieser Zustimmung veröffentlicht. Die Zeitschrift veröffentlicht nur originale Untersuchungen und Artikel.

Wir bitten alle Materialien der Chefredakteurin der Zeitschrift Frau Dr. *Natalia Artemenko* an folgende E-Mail Adresse zuzusenden: [artemenko\\_natalia@yahoo.com](mailto:artemenko_natalia@yahoo.com)

HINWEISE ZUR FORMATIERUNG DER MATERIALIEN ZUR VERÖFFENTLICHUNG  
IN DER ZEITSCHRIFT «HORIZON. STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE»:

Die originalen Artikel (bis 80 000 Zeichen), Rezensionen (bis 20 000 Zeichen), Übersetzungen (im Falle des Vorhandenseins des Autorenrechtes), die Rezensionen für die seit fünfzehn Jahren veröffentlichten Werke, Berichte über die wissenschaftliche Veranstaltungen, Annoncen. Die Materialien können in Russisch, Englisch, Deutsch oder Französisch vorgelegt werden.

Ein Artikel soll mit einem kurzem (bis 250 Wörter) Abstract auf Englisch eingeleitet werden, mit Angabe des Namens des Autors, des Titels und der Stichwörter (7 bis 9 Wörter). Die Materialien sind im Format «doc» zuzusenden. Die Fußnoten und die Anmerkungen werden Seitenweise angegeben (Beispiele s. unten). In der Information über den Autor bitten wir Sie folgende Informationen auf Englisch anzugeben: die Bestimmung des wissenschaftlichen Grades (falls vorhanden) und der institutionellen Zugehörigkeit (Arbeitsort).

FUSSNOTEN. SEITENWEISE, WIE FOLGT :

*Held K.* Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. M. Nijhoff: Den Haag 1966. S. VII.

*Held K.* Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // Phänomenologie im Widerstreit / hrsg. von C. Jamme, O. Pöggeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. S. 13–39.

*Sakakibara T.* Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology // On Time — New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time / ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi. Springer, 2010. P. 251–271.

*Sakakibara.* Op. cit. P. 267. — Nur in dem Fall der Zitierung derselben Quelle desselben Autors.

*Wiehl R.* Gadammers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte, 10/45 (2003), S. 10–20.

Ibid. S. 15.

*Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.

Hua XVIII. S. 239—240.

Husserliana. Bd. XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922–1937) / hrsg. von Th. Nenon, H. R. Sepp. Dordrecht: Kluwer, 1989.

DIE ZEITSCHRIFT WIRD AN DIE UNIVERSITÄREN HAUPTZENTREN RUSSLANDS  
UND EUROPAS VERSENDET

## **HORIZON**

### **STUDIES IN PHENOMENOLOGY**

The review «Horizon. Studies in Phenomenology» has been published at the *Center for phenomenology and hermeneutics* at the philosophical Faculty of the Saint-Petersburg State University as a reviewed scientific periodical since 2012. The review is biannual, all the texts being reviewed and selected by experts. The periodical is intended for specialists in phenomenology and philosophical hermeneutics as well as for all the readers interested in current philosophical discussions. The goal of the review is to create and maintain common communicative space for researchers working in the field of phenomenology and philosophical currents which are affiliated to it.

*The goal* of the review is to stimulate communication between representatives of the phenomenological current in contemporary philosophy, to create a field of discussions on present-day problems, a field of exchange of new ideas.

The *Advisory Board* is composed of such well-known (in Russia and abroad) specialists as N. Brosova (Russia), M. Gabel (Germany), R. Gromov (Russia), J. Grondin (Canada), H. R. Sepp (Germany), S. Luft (USA), V. Molchanov (Russia), N. Motroshilova (Russia), K. Novotný (Czech republic), J. Orlova (Russia), A. Savin (Russia), L. Tengelyi (Germany), A. Haardt (Germany), M. Khorkov (Russia), A. Schnell (France).

The *Editorial Board* comprises the following members: Georgy Chernavin, Andrei Patkul, Danil Razeev, Fedor Stanzhevskiy, Tatjana Litvin, Kira Maidachenko.

*Editorial Assistant* — Anna Khakhalova

*Editor-in-chief* — Natalia Artemenko

*THE STRUCTURE OF THE REVIEW «HORIZON. STUDIES IN PHENOMENOLOGY»*

IS AS FOLLOWS:

*The first section* — «*Research*» — contains original articles. The texts published here may be written in Russian as well as in English, French and German (without translation into Russian).

*The second section* — «*Archive*» — presents the translations of extracts from classical texts as well as those written by contemporary representatives of the phenomenological current. All the translations are published with consent of copyright holders.

*The third section* — «*Discussions*» — is composed of accounts on past events related to phenomenology.

*The fourth section — «Book reviews» — comprises comments or critical opinions on books and monographs on phenomenological themes published within the last 15 years.*

*The fifth section — «Events» — contains announces of future events such as conferences, monographs, thesis defenses etc.*

The editorial board of the review «Horizon. Studies in Phenomenology» invites all those interested to submit their texts in the afore-mentioned languages.

All the texts submitted for publishing in the first section («Research») are reviewed by the members of the editorial board. In particular cases special experts can be invited. The publication of translations is conditional on having completed the necessary copyright formalities; consent of copyright holders is required. The editorial board assumes making all the editorial corrections of translations. All major changes are agreed with authors; however editors reserve the right to publish texts with minor changes without informing the author.

The editorial board of the review brings to the attention of the authors that the submission of their manuscripts implies transferring exclusive copyrights for their publications to the review. All the texts are published provided that the author accepts this condition. The review only publishes original articles and studies.

The authors are invited to send their texts addressed to the editor-in-chief *Natalia Artemenko* to the e-mail address: [artemenko\\_natalia@yahoo.com](mailto:artemenko_natalia@yahoo.com)

THE REQUIREMENTS FOR FORMATTING TEXTS SUBMITTED FOR PUBLISHING  
IN THE REVIEW «HORIZON. STUDIES IN PHENOMENOLOGY»:

Authors are invited to submit their original articles (up to 2 printer's sheets), reviews of books edited within the last 15 years (up to 0.5 printer's sheets), translations (with copyrights), accounts on scientific events, announces. Articles can be submitted in Russian, English, German and French with the author's name, title, summary (up to 250 words) and 7-9 key words indicated. The texts should be written in the «doc» format. For examples of formatting notes please see below. In the information on the author the academic degree and title and the name of the institution should be indicated.

The editors ask the authors who submit their texts in Russian, French and German (unless they are native speakers) to have their manuscripts corrected by a native speaker.

*EXAMPLES OF NOTES:*

*Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. M. Nijhoff: Den Haag 1966. S. VII.*



*Held K.* Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // Phänomenologie im Widerstreit / hrsg. von C. Jamme, O. Pöggeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. S. 13–39.

*Sakakibara T.* Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology // On Time — New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time / ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi. Springer, 2010. P. 251–271.

*Sakakibara.* Op. cit. P. 267.

*Ibid.* P. 15.

*Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.

Hua XVIII. S. 239–240.

Husserliana. Bd. XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922–1937) / hrsg. von Th. Nenon, H. R. Sepp. Dordrecht: Kluwer, 1989.

THE REVIEW IS SENT TO MAJOR UNIVERSITIES IN EUROPE AND RUSSIA

## **HORIZON** **ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES**

La revue scientifique «Horizon. Etudes phénoménologiques» est publiée auprès du *Centre de phénoménologie et herméneutique* à la Faculté Philosophique de l'Université d'Etat de Saint-Petersbourg depuis 2012. La revue paraît deux fois par an, tous les textes étant analysés et sélectionnés par des experts. Le périodique est destiné au spécialistes en phénoménologie et herméneutique philosophique aussi bien qu'à tous ceux qui s'intéressent aux actualités de la philosophie contemporaine.

*Le but de la Revue* est d'intensifier la communication entre les représentants du courant phénoménologique dans la philosophie contemporaine, de créer le champ de débats ainsi que celui de communication vive et d'échange d'idées nouvelles.

*Le conseil de rédaction* est composé de spécialistes réputés en Russie ainsi qu'à l'étranger, tels que N. Brosova (Russie), M Gabel (Allemagne), R. Gromov (Russie), J. Grondin (Canada), H. R. Sepp (Allemagne), S. Luft (États-Unis), V. Molchanov (Russie), N. Motroshilova (Russie), K. Novotny (République Tchèque), Yu. Orlova (Russie), A. Savin (Russie), L. Tengelyi (Allemagne), A. Haardt (Allemagne), M. Khorkov (Russie), A. Schnell (France).

*Les membres du comité éditorial* sont les suivants: G. Chernavin, A. Patkul, D. Razeev, T. Litvin, F. Stanzhevskiy, K. Maydachenko.

*Sécretaire de rédaction* — A. Khakhalova

*Rédacteur en chef* — N. Artemenko

*LA STRUCTURE DE LA REVUE «HORIZON. ETUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES»*

EST LA SUIVANTE:

*La première section (Recherches)* comporte des articles de chercheurs. Les textes y sont publiés en Russe ainsi qu'en Anglais, Français et Allemand sans traduction Russe.

*La deuxième section (Archives)* présente des traductions de fragments de textes classiques ou bien de textes écrits par les phénoménologues contemporains les plus importants. Toutes les traductions sont publiées avec le permis des titulaires du droit.

*La troisième section (Débats)* se compose de compte-rendus des événements ayant trait à la phénoménologie.

*La quatrième section (Recensions)* comprend des analyses de publications à thème phénoménologique qui sont parues au cours des quinze dernières années.

*La cinquième section (Événements)* est composée d'annonces d'événements à venir (des symposes, des sorties de livres, soutenances de thèses etc.).

Le comité éditorial de la revue «Horizon. Etudes phénoménologiques» invite les personnes intéressées (tant en Russie qu' à l'étranger) à soumettre leurs textes dans les langues indiquées ci-dessus.

Tous les textes destinés à la première section (Recherches) sont recensés par le comité éditorial ou bien, en cas particuliers, par des experts invités. Les traductions ne sont publiées qu'à condition d'obtention des droits d'auteur et qu'avec le permis des titulaires des droits. Le comité éditorial assume la révision et correction des traductions. Tous les amendements sont accordés avec l'auteur s'ils impliquent des changements de sens ou de style importants. Au cas de changements peu importants le comité se réserve le droit de publier les traductions sans en informer l'auteur.

Le comité éditorial porte à la connaissance des auteurs que par le fait de soumettre leurs manuscrits à la Revue les auteurs transmettent les droits d'auteur exclusifs pour leurs publications à ladite Revue. Tous les textes sont publiés pourvu que les auteurs acceptent cette condition. La Revue ne publie que des recherches et articles originaux.

Les auteurs sont priés d'envoyer tous leurs textes au nom du rédacteur en chef de la Revue *Natalia Artemenko* à l'adresse électronique suivante: [artemenko\\_natalia@yahoo.com](mailto:artemenko_natalia@yahoo.com)

LA FAÇON DE RÉDIGER LES TEXTES À ÊTRE PUBLIÉS DANS LA REVUE «HORIZON.  
ETUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES»:

Les auteurs sont invités à envoyer leurs articles originaux (jusqu'à 2 feuilles imprimées), recensions (jusqu'à 0,5 feuilles imprimées), traductions (à condition d'avoir obtenu les droits d'auteur), compte-rendus sur des événements scientifiques et annonces. Les textes peuvent être présentés dans les langues Russe, Anglaise, Française ou Allemande.

Les articles sont accompagnés d'un bref résumé (jusqu'à 250 signes) en Anglais avec l'indication du titre, du nom de l'auteur et 7-9 mots-clefs. Les textes sont acceptés en format «doc». Pour les exemples de rédaction de notes voir ci-dessous. Veuillez bien indiquer votre titre universitaire et lieu de travail.

Le comité éditorial demande aux auteurs qui soumettent leurs textes en Russ, Anglais ou en Allemand (à condition que ces langues ne soient pas leurs langues maternelles) de bien vouloir faire corriger leurs manuscrits par un locuteur natif.

*EXEMPLES DE RÉDACTION DES NOTES:*

*Held K.* Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. M. Nijhoff: Den Haag 1966. S. VII.

*Held K.* Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // Phänomenologie im Widerstreit / hrsg. von C. Jamme, O. Pöggeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. S. 13–39.

*Sakakibara T.* Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology // On Time — New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time / ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi. Springer, 2010. P. 251–271.

*Sakakibara.* Op. cit. P. 267.

*Ibid.* P. 15.

*Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.

Hua XVIII. S. 239–240.

Husserliana. Bd. XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922–1937) / hrsg. von Th. Nenon, H. R. Sepp. Dordrecht: Kluwer, 1989.

LA REVUE EST EXPÉDIÉE AUX CENTRES UNIVERSITAIRES PRINCIPAUX  
DE RUSSIE ET D'EUROPE

*HORIZON*

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE  
STUDIES IN PHENOMENOLOGY  
ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES**

**ТОМ 2 (1) 2013**

*Главный редактор*

Н. Артёменко

*Вёрстка*

Н. Балицкой

*Художники*

Артём Гриднев  
Аполлинария Мишина

Издание подготовлено философским факультетом СПбГУ.

Подписано в печать 3.06.2013 г.

Формат  $70 \times 100^{1/16}$

Усл. печ. л. 13,83. Тираж 100 экз.

Заказ № 7.

Отпечатано на философском факультете СПбГУ.  
199034, С.-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.