

ISSN 2226-5260

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

# H O R I Z O N

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

**Том 2 (2) 2013**

**HORIZON**  
**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**  
**STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE**  
**STUDIES IN PHENOMENOLOGY**  
**ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES**

**Том 2 (2) 2013**

*ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В МЕЖДУНАРОДНУЮ БАЗУ ДАННЫХ THE PHILOSOPHER'S INDEX*  
Журнал зарегистрирован в качестве СМИ. Свидетельство ПИ № ФС 77-54878

*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, 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), Я. А. Слинин (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,  
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), J. Slinin (Russia),  
L. Tengelyi (Germany), A. Haardt (Germany),  
M. Khorkov (Russia), A. Schnell (France)

АДРЕС РЕДКОЛЛЕГИИ:  
artemenko\_natalia@yahoo.com

ИНФОРМАЦИЯ О ЖУРНАЛЕ РАЗМЕЩЕНА НА САЙТЕ:  
<http://horizon.spb.ru>

# СОДЕРЖАНИЕ

## I. ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Georgy Chernavin</i> Erscheinung in der Schwebе zwischen Sein und Schein: von Herbart zu Husserl.....	7
<i>Florian Forestier</i> Le phenomene et le transcendental (Jean-Luc Marion, Marc Richir et la question de la phenomenisation).....	17
<i>Santiago Zúñiga</i> L'evenement: accueil de l'imprevisible? .....	38
<i>Алексей Крюков</i> Проблема времени и рефлексии у Гуссерля.....	50
<i>Сергей Куликов</i> Феноменологический подход — ключ к пониманию причин трансформации философских образов науки.....	61
<i>Дмитрий Федчук</i> Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция.....	75

## II. АРХИВ

<i>Х.-Г. Гадамер</i> Смысл и сокрытие смысла у Пауля Целана (1975) (Перевод <i>И. Казаковой</i> ).....	86
<i>Х.-Г. Гадамер</i> Феноменологический и семантический подход к Целану? (1991) (Перевод <i>И. Казаковой</i> ).....	96
<i>П. Рикёр</i> Живая метафора. Восьмой очерк. Метафора и философский дискурс (перевод <i>Ф. Станжевского</i> , ред. <i>Г. Вдовиной</i> ).....	106

## III. ДИСКУССИИ

Беседа с А. В. Ахутиным (Москва, 26 декабря 2012 г.) (интервью подготовил <i>А. Паткуль</i> ).....	151
<i>Обзор международной конференции</i> Воплощённая интересубъективность: между феноменологическим и экспериментальным исследованием (3 — 4 июня 2013, Прага, Чешская Республика) ( <i>Д. Кононец</i> ).....	182
<i>Обзор международной конференции</i> Мир человека: нормативное измерение — 3 (13 — 15 июня 2013, Саратов, Россия) ( <i>А. Дронов</i> , <i>В. Косыхин</i> ).....	188
<i>Обзор международной конференции</i> Современная онтология — V: сущее и сущность (18 — 20 июня 2012, Санкт-Петербург, Россия) ( <i>А. Паткуль</i> ).....	196

<i>Обзор международной конференции</i> Натуралистические концепции сознания (24 — 25 мая 2013, Санкт-Петербург, Россия) ( <i>Н. Ястреб</i> ).....	201
<i>Обзор международной конференции</i> Современная онтология — VI: два взгляда — Россия и Италия (25 — 29 июня 2013, Санкт-Петербург, Россия) ( <i>К. Майдаченко</i> ).....	206

#### **IV. РЕЦЕНЗИИ**

Heidegger and Language / ed. by J. Powell // Studies in Continental Thought / ed. J. Sallis. Indiana University Press, 2013 ( <i>М. Козлова</i> ).....	212
Рецензия на докторскую диссертацию А. В. Ямпольской «Феноменологический метод и его границы: от немецкой к французской феноменологии» ( <i>А. Паткуль</i> ).....	215

#### **V. СОБЫТИЯ**

<i>Анонс</i> V-ой хайдеггеровской конференции «Свобода и судьба. Пути мысли с Хайдеггером и после Хайдеггера» (22 — 25 мая 2014, Месскирх, Германия) ..	223
<i>Анонс</i> международной конференции «Реально ли это? Феноменологии воображаемого» («Is this Real? Phenomenologies of the Imaginary Field») (19 — 22 ноября 2013, Прага, Чешская Республика).....	224
<i>Анонс</i> международной интердисциплинарной конференции «Philosophy, Mathematics, Linguistics: Aspects of Interaction 2014» (21 — 25 апреля 2014, Санкт-Петербург, Россия).....	225
К 100-летию начала публикации «Ежегодника по феноменологии и феноменологической философии» (Редакционная коллегия журнала « <i>Horizon. Феноменологические исследования</i> »).....	228
<i>Информация для авторов</i> .....	233

# CONTENTS

## I. RESEARCH

*Georgy Chernavin*

The Appearance in the Oscillation between Being and Seeming:  
from Herbart to Husserl..... 7

*Florian Forestier*

The Phenomenon and the Transcendental (Jean-Luc Marion, Marc Richir  
and the Issue of Phenomenalization)..... 17

*Santiago Zúñiga*

The Event: Reception of the Unpredictable..... 38

*Krioukov Alexei*

The Problem of Time and Reflexivity in Husserl..... 50

*Kulikov Sergey*

Phenomenological Approach as the Key to Understanding of the Transformation  
Reasons of Philosophical Images of Science..... 61

*Fedchuk Dmitry*

Scholastic Distinction in Finite Being and Ontological Difference..... 75

## II. ARCHIVE

*H.-G. Gadamer*. Meaning and Concealment of Meaning in Paul Celan (1975)

(Translated by *I. Kozakova*)..... 86

*H.-G. Gadamer*. Phenomenological and Semantic Approaches to Paul Celan? (1991)

(Translated by *I. Kozakova*)..... 96

*P. Ricœur*. The Rule of Metaphor. Study 8. Metaphor and Philosophical Discourse

(Translated by *F. Stanzevskiy*, ed. by *G. Vdovina*)..... 106

## III. DISCUSSIONS

An Interview with Dr. Anatoly Akhutin (Moscow, 26<sup>th</sup> December 2012)

(Prepared by *A. Patkul*)..... 151

*Review of the International Conference*

Embodied Intersubjectivity: Between Phenomenological and Experimental Research

(3 — 4 June 2013, Prague, Czech Republic) (*D. Kononets*)..... 182

*Review of the International Conference*

Human World: Normative Dimension (13 — 15 June 2013, Saratov, Russia)

(*A. Dronov, V. Kosykhin*)..... 188

*Review of the International Conference*

Modern Ontology — V: Being and Essence (18 — 20 June 2012, Saint-Petersburg,

Russia) (*A. Patkul*)..... 196

<i>Review of the International Conference</i> Naturalistic Approaches to Consciousness (24 — 25 May 2013, Saint-Petersburg, Russia) ( <i>N. Yastreb</i> ).....	201
<i>Review of the International Conference</i> Modern Ontology — VI: Two Points of View: Russia and Italy (25 — 29 June 2013, Saint-Petersburg, Russia) ( <i>K. Maidachenko</i> ).....	206

#### **IV. BOOK REVIEWS**

Heidegger and Language / ed. by J. Powell / Studies in Continental Thought / ed. by J. Sallis. Indiana University Press, 2013 ( <i>M. Kozlova</i> ).....	212
Review of the Habilitation Thesis by <i>A. V. Yampolskaya</i> «Phenomenological Method and Its Limits: from German to French Phenomenology» ( <i>A. Patkul</i> ).....	215

#### **V. EVENTS**

<i>Announce</i> of the V Heideggerian Conference «Freedom and destiny. Ways of Thinking with and after Heidegger» (22 — 25 May 2014, Messkirch, Germany).....	223
<i>Announce</i> of the International Conference «Is this Real? Phenomenologies of the Imaginary Field» (19 — 22 November 2013, Prague, Czech Republic).....	224
<i>Announce</i> of the International Conference «Philosophy, Mathematics, Linguistics: Aspects of Interaction 2014» (21 — 25 April 2014, St. Petersburg, Russia).....	225
To the Centenary of the Beginning of Publication of «Annual on Phenomenology and Phenomenological Philosophy» (Editorial board of « <i>Horizon.</i> <i>Studies in Phenomenology</i> »).....	228
<i>Information for Authors</i> .....	233

# I. ИССЛЕДОВАНИЯ

---

GEORGY CHERNAVIN \*

## ERSCHEINUNG IN DER SCHWEBE ZWISCHEN SEIN UND SCHEIN: VON HERBART ZU HUSSERL \*\*

THE APPEARANCE IN THE OSCILLATION BETWEEN BEING AND SEEMING: FROM HERBART TO HUSSERL

The paper deals with the dynamics of appearance, which is in a constant oscillation between being and seeming. This is an apodictical formal law of the life of consciousness: «so much seeming, so much being». In order to clarify this, we thematize a methodological proposal made by Johann Friedrich Herbart, which would be systematically applied by Edmund Husserl. The proposal consists in «leaving any object to oscillate between being and non-being». By developing this proposal, we examine phenomenological work as a praxis aiming at the «enrichment of sense» and a «self-transformation of subjectivity». We conclude the essay by providing some remarks on how phenomenology could fruitfully appropriate Herbart's philosophical insights.

*Keywords:* appearance, being, oscillation, seeming, Herbart, Husserl.

ЯВЛЕНИЕ ВО ВЗВЕШЕННОМ СОСТОЯНИИ МЕЖДУ БЫТИЕМ И ВИДИМОСТЬЮ: ОТ ГЕРБАРТА К ГУССЕРЛЮ

Данная статья посвящена динамике явления, состоящей в постоянном колебании между бытием и видимостью. Рассматривается формальный аподиктический закон жизни сознания, согласно которому перед нами всегда «сколько видимости, столько и бытия». Это позволяет нам тематизировать методологическое предложение Иоганна Фридриха Гербарта, которое систематически применял Эдмунд Гуссерль. Это предложение состоит в том, чтобы «позволить всякому предмету колебаться между бытием и небытием». Мы развиваем это методологическое предложение, что позволяет нам обратиться к специфике феноменологической работы, понятой как «обогащение смысла» и «трансформация субъективности». В заключение мы формулируем ряд замечаний, касающихся феноменологического освоения философских интуиций Гербарта.

*Ключевые слова:* бытие, видимость, колебание, явление, Герbart, Гуссерль.

\* CHERNAVIN GEORGY — doctor of philosophy (PhD) of the Universities of Toulouse and Wuppertal, graduate student of the Saint-Petersburg State University, post-doctor of the Charles University in Prague.

ЧЕРНАВИН ГЕОРГИЙ — доктор философии (PhD) Университетов Тулузы (Франция) и Вупперталя (ФРГ), аспирант философского факультета СПбГУ, пост-докторант Карлова Университета в Праге.

(✉) chernavin@yahoo.com

\*\* Geringfügig überarbeiteter Artikel, *ursprünglich als Vortrag* bei der internationalen Nachwuchstagung «Husserl und die klassische deutsche Philosophie» an der Universität Parma am 15. März 2012 gehalten und dann teilweise auf Französisch unter dem Titel *La doctrine phénoménologique de l'attitude et le mode d'accomplissement de la mise-en-flottement*, in *Annales de Phénoménologie* (n° 12, 2013, S. 153–164) veröffentlicht.

Wie könnte die Husserlsche Phänomenologie auf die klassische deutsche Philosophie sich stützen und von ihr kreativen Antrieb erhalten? Sie könnte deren Eingebungen, die sich als metaphysische Thesen darstellen, mit Erfahrung erfüllen, sie *vollziehen*. Dieser Vollzugscharakter der phänomenologischen Erfahrung, der jede noch so spekulative These potentiell auf die unmittelbare Bewusstseins erfahrung zurückzuführen vermag, bestimmt die Eigenart der Wechselbeziehungen zwischen zwei großen transzendentalphilosophischen Diskursen: der klassischen deutschen Philosophie und der Husserl-orientierten Phänomenologie. Ich möchte diese Beziehung in diesem Artikel anhand des Beispiels der zwei Thesen Johann Friedrich Herbarts illustrieren, die in Husserls Phänomenologie ihre Entwicklung gefunden haben.

Im ersten Fall handelt es sich um die These «Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Seyn»<sup>1</sup>, die bei Husserl als ein *apodiktisches Formgesetz* des Bewusstseins ausgemacht wird<sup>2</sup>, und die infolgedessen (hauptsächlich in der zeitgenössischen französischen Phänomenologie — z. B. bei J.-L. Marion, M. Henry<sup>3</sup>) als eines der Hauptprinzipien der Phänomenologie betrachtet wird. Diese erste These wurde in den Herbartschen «Hauptpunkten der Metaphysik» (1808) vorgestellt. Dann wird sie zusammen mit der zweiten uns interessierenden These in dem Abschnitt *Ontologie* von «Allgemeiner Metaphysik» (1829) wörtlich übernommen. Herbarts zweite These — oder besser zweiter Vorschlag — ist methodologischer Natur: «man lasse in Gedanken irgend einen Gegenstand zwischen Seyn und Nichtseyn schweben: so wird das Seyn, als der Punct der Frage, seinem Begriffe nach in der Frage zu erkennen seyn».<sup>4</sup> Dieses *methodologische Verfahren* wird später von Husserl systematisch benutzt um die spezifische Seinsweise der Erscheinung ans Licht zu bringen.

Es lohnt sich zu fragen inwiefern die zwei genannten Thesen Herbarts bei Husserl *phänomenologisch vollzogen* werden und welche Perspektiven sie für die heutige Phänomenologie eröffnen können.

1 *Herbart J. F.* Hauptpunkte der Metaphysik. Göttingen, 1808. S. 20; *Herbart J. F.* Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Zweyter, systematischer Theil. Königsberg, 1829. S. 79, § 199. (*Herbart J. F.* Sämtliche Werke / hrsg. v. K. Kehrbach, Langensalza. Bd. 2, 1887. S. 187; *Ibid.* Bd. 8, 1893. S. 53).

2 «Die Teilhabe an der Apodiktizität zeigt sich an dem selbst apodiktischen Formgesetz: Soviel Schein, soviel (durch ihn nur verdecktes, verfälschtes) Sein» (Husserliana. Bd. I. S. 133).

3 Die beiden Forscher versuchen die Herbartsche These umzuformulieren, und zwar folgenderweise: «Soviel *Erscheinen*, soviel Sein» — um damit sofort die Diskussion in die phänomenologische Perspektive zu verschieben. Vgl.: *Marion J.-L.* Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 1989. P. 94, 155, 303; *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.* Paris: PUF, 2005. P. 19; *Henry M.* Quatre principes de la phénoménologie // *Phénoménologie de la vie*, Bd. I. De la phénoménologie. Paris: PUF, 2003. P. 77–78.

4 *Allgemeine Metaphysik.* Bd. II. Op. cit. §203, S. 88. «Schwebe zwischen Sein und Schein/Nichtsein» — diese Redeweise war schon aus der Fichtes Bildtheorie und aus der Lehre vom absoluten Wissen bekannt. Vgl. z. B.: *Darstellung der Wissenschaftslehre 1801*, § 23–24 // *Fichte J.G.* Sämtliche Werke / hrsg. v. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn. Bd. II, 1965. S. 50–56.



## II. DAS SEIN, DER SCHEIN UND DER «LAUF DER WELT»

Zuerst einleitend machen wir einige vorläufige Bemerkungen zur Beziehung zwischen der Metaphysik Herbarts und der husserlschen Linie der Phänomenologie. Bei Johann Friedrich Herbart findet ein heutiger Phänomenologe viele plausible Einsichten. Manche Kapitelüberschriften seiner «Hauptpunkte der Metaphysik» oder der «Allgemeinen Metaphysik» klingen als ob sie aus der zeitgenössischen französischen Phänomenologie stammen, z. B. «Was ist gegeben?» oder «Vom Gegebenen», «Von den Begebenheiten» oder «Vom Geschehen» etc. Abgesehen von diesen oberflächlichen terminologischen Ähnlichkeiten gibt es aber auch inhaltliche Verwandtschaft:

a. Vor allem wichtig ist die herbartsche *Bestimmung der Erfahrung durch die Gegebenheit*. Die Gegebenheit ihrerseits wird als die Setzung des Seins oder, genauer gesagt, als die *Setzung der Wirklichkeit* thematisiert.

b. Herbart spricht vom «wirklichen» oder vom «objektiven Schein»<sup>5</sup> und zeigt damit das *Implizieren des Scheins in die Struktur der Wirklichkeit* selbst. Also die *Gegebenheit* in der Erfahrung fordert die *Setzung der Wirklichkeit* und die *Mit-Setzung des Scheins*.

c. Damit sind bei ihm das *Sein* und der *Schein als zwei* den Spielraum der Metaphysik strukturierende *Pole* anerkannt. Als die Extremfälle der Gegebenheit sind sie gleichberechtigt und deuten gleichermaßen auf die Erscheinung hin.

d. Letztendlich, macht Herbart die *Tatsache des (Er-)Scheinens* überhaupt, die Tatsache jeglicher Gegebenheit in der Erfahrung sichtbar, wenn er konstatiert: «der Schein, *als Schein* hat Wahrheit; das *Scheinen* ist wahr».<sup>6</sup>

Die scheinbare «radikale philosophische Diskrepanz zwischen Herbart und Husserl»<sup>7</sup> (ich zitiere hier den Ausdruck der Herbart-Forscherin und Übersetzerin von Werke Herbarts ins Französische *Carole Maigné*) findet innerhalb der sogenannten Realismus-Idealismus Debatte statt. Für Herbart bewährt sich trotz des «Vernichtungs-Gedankens», trotz der Denkbarekeit der Weltauflösung oder ihres Übergangs in eine «Schein-Welt» der Erfahrungsverlauf als sich nicht betroffen: «Man versenke sich in das Nichts, wie man will; der Lauf der Welt geht jedoch fort».<sup>8</sup>

Für Husserl seinerseits gibt es doch immer eine offene Möglichkeit «daß die Verlaufsstruktur <...> der strömenden Weltwahrnehmung» sich auflöse.<sup>9</sup> Husserl nennt diesen Sachverhalt — die *offene Möglichkeit des transzendentalen Scheins*.<sup>10</sup> Aber, wie gesagt, es

5 Vgl.: Allgemeine Metaphysik. Bd. II. Op. cit. S. 79, 328, § 292–296. In dieser eigentümlichen terminologischen Konstruktion — «objektiver Schein» — rezipiert Herbart die Kantische Lehre von der transzendentalen Idealität des Raumes und der Zeit.

6 Hauptpunkte der Metaphysik. Op. cit. S. 20.

7 Vgl.: *Maigné C.* Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart // *Herbart J. F.* Les points principaux de la métaphysique. Paris: J. Vrin, 2005. P. 66.

8 Allgemeine Metaphysik. Op. cit. S. 78.

9 *Husserl E.* Husserliana. Bd. VIII: Erste Philosophie (1923–1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion / hrsg. v. R. Boehm. 1959. S. 53.

10 Vgl.: «Daß die Welt, die soeben leibhaft gegebene, in Wahrheit doch nicht sei, daß dieses leibhaft Gegebene ein Schein, ein transzendentaler Schein sei, ist eine ständig offene Möglichkeit. *Aber hier gehört zu dem Schein, den wir transzendental* nannten, dass nach einer Korrektur durch eine entsprechende Wahrheit zu suchen bzw. nach einem wahren Sein zu fragen, das anstatt, an Stelle dieser nicht seienden Welt zu setzen sei, völlig sinnlos wäre». (Husserliana. Bd. VIII. Op. cit. S. 53) Erstens, würde das bedeuten, dass

ist nur eine scheinbare Diskrepanz: für Husserl geht trotz der Denkbareit der Auflösung der Ablaufharmonie der Erfahrung der faktische einstimmige Weltlauf immer weiter. Die brutale Faktizität der Welthabe kündigt sich an. Denn die Fiktion des «transzendentalen Scheins», der «Halt des Weltlaufes» bleibt für Husserl nützlich. Wir kennen, dass nach Husserl der transzendente Idealismus eine Synthesis von natürlicher und transzendentaler Einstellung sei.<sup>11</sup> Es ist auch einer Art Synthesis zwischen dem selbstverständlichen faktischen einstimmigen Erfahrungsverlauf und der Denkbareit der Auflösung der Einstimmigkeit, zwischen dem faktischen «Lauf» der Welt und seinem fiktiven «Halt». Es wäre vielleicht besser hier nicht von der Synthesis, sondern von einer Oszillation zwischen beiden Denkpositionen, oder von einem künstlich kultivierten Schwebestand zwischen ihnen beiden sprechen.

Im Gegenteil zur Position Carole Maignés sehe ich keine unüberbrückbare Diskrepanz zwischen dem «strengen Realismus» Herbarts und dem transzendentalen Idealismus der husserlschen Phänomenologie. Husserl vollzieht die Oszillation zwischen der natürlichen und der transzendentalen Weltbetrachtung — die sogenannte «absolute Einstellung». Deswegen kann er die besten Ergebnisse der Herbartschen Metaphysik an den phänomenologischen Grund transponieren. Mit Rücksicht darauf können wir jetzt direkt zur Diskussion der zwei Thesen Herbarts im Rahmen der an Husserl orientierten Phänomenologie übergehen.

### III. EIN APODIKTISCHES FORMGESETZ: «WIE VIEL SCHEIN, SO VIEL HINDEUTUNG AUF SEIN»

Nach Husserl gilt der Herbartsche Satz: «Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein» als der Ausdruck der *faktischen Struktur* unserer Erfahrung, der Tatsache, dass jeder lokale Bruch der Ablaufharmonie der Erfahrung letztendlich durch Korrektur auf die regulative Idee einer wirklichen und endgültig wahren Welt verwiesen wird.<sup>12</sup> Eine lokale Enttäuschung im Wahrnehmungsverlauf ist doch immer möglich (z. B.: «Es ist nicht ein Mensch, sondern nur eine bekleidete Puppe»), aber die totale «Enttäuschung» («die Welt als Ganzes ist nur ein transzendentaler Schein und existiert nicht») ist nur eine Fiktion, die durch

---

der «transzendente Schein» keine Hindeutung auf das Sein gibt? Es gibt hier keine Hindeutung auf das Sein in der Wirklichkeit, die Tatsache des *Scheinens* ist aber unaufhebbar, d.h. soll man mindestens das transzendente Sein (oder Leben) des Bewusstseins voraussetzen. Zweitens, kann man sich fragen, wozu Husserl die Diskussion des «transzendentalen Scheins» brauche. Ich würde hier der Interpretation von Sebastian Luft zustimmen, der die Husserlsche Rede vom transzendentalen Schein im Kontext der Kantischen Paralogismen deutet: «Husserl verwendet den Begriff des transzendentalen Scheins, und zwar bezüglich des *Paralogismus* der Sätze: “Die Welt ist” und “Die Welt ist nicht”» (*Luft S. Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink. Dordrecht: Kluwer, 2002. S. 247*). Innerhalb der Tatsache des *Erscheinens als solches* ist die unaufhebbare Zweideutigkeit, die Widerstreit zwischen zwei Thesen impliziert, zwischen den gleichberechtigten Möglichkeiten des Seins und des Nichtseins in der Wirklichkeit. Dieser Schein wird für Husserl insofern «transzendental», weil er schon in dem Erscheinungsprozess seine Rolle spielt. Wegen ihm ist die Erscheinung ständig in der Schwebestand zwischen dem Erscheinen und dem Verschwinden. Das ist eigentlich die Wesenseigenschaft der Erscheinung.

Husserl E. Husserliana. Bd. XXXIV: Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926–1935) / hrsg. v. S. Luft. 2002. S. 15–17.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Husserliana. Bd.VIII. Op. cit. S. 47.

die Erfahrung niemals erfüllbar wäre. Husserl formuliert dies folgendermaßen: «...soviel Schein, soviel dadurch verdecktes Sein, und wiederum werden wir auf weitere Erfahrung verwiesen und auf die sich in ihr herstellende Einstimmigkeit, um das Verdeckte zu enthüllen. Es kann nicht alles Schein sein, wo Schein schon Sein, nämlich einstimmige Erfahrung und ihre unbetroffenen Seinsgeltung voraussetzt und den Sinn möglicher Erfahrung mit sich führt».<sup>13</sup>

Die «ungeheure»<sup>14</sup> oder «undurchbrechliche»<sup>15</sup> Kraft einstimmiger Erfahrung besteht eigentlich darin, dass die Einstimmigkeit die Brüche voraussetzt und dass sie alle Brüche assimilieren kann. Das Sein konkretisiert sich durch die Einstimmigkeit des Erfahrungsverlaufs, der Schein konkretisiert sich seinerseits durch die lokale Täuschungen und Illusionen in diesem Verlauf, die letztendlich auf die Wiederherstellung der dominierenden Einstimmigkeit verweisen.<sup>16</sup> Demgemäß sind das Sein (in der Wirklichkeit) und der Schein (als Nichtsein in der Wirklichkeit) nur die jeweils aufeinander bezogenen Pole eines Verweisungssystems.

Die Formulierung Herbarts drückt gleicherweise die Selbstverständlichkeit dieses Verweisungssystems aus: die Selbstverständlichkeit, die natürliche Seinssetzung ins Spiel bringt.<sup>17</sup> Das «Urrecht»<sup>18</sup> der Seinssetzung stammt aus der Stabilität des Verweisungssystems. Für Husserl geht es in dieser Herbartschen These auch um eine Präsumtion des universalen Zusammenhangs aller Einzelerfahrungen, um eine Präsumtion des festen Bodens «hinter» jeder modalisierbaren Einzelerfahrung. Unsere Welterfahrung ist nach Husserl «stets auf dem Marsch zu einer einstimmigen totalen Seinsgewissheit, einer Totalität wirklich seiender und bewährter Realen».<sup>19</sup> Auf dem Marsch zur Wirklichkeit erfahren wir immer die Unterbrechungen und kein Ende von diesem Marsch ist absehbar.

Die Herbartsche Thematisierung des Verweisungssystems «Sein/Schein» hilft uns, die Dynamik der Seinssetzung, die mit der festen statischen Anwesenheit wenig zu tun hat, sichtbar zu machen.<sup>20</sup> Die Präsumtion der Wirklichkeit stabilisiert den Welthorizont, jedes Einzelseiende ist aber immer im Schwebezustand zwischen dem Erscheinen und dem

13 Husserl E. Husserliana. Bd. IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925 / hrsg. v. W. Biemel. 1962. S. 387.

14 Husserl E. Husserliana. Bd. III, 1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie / hrsg. v. W. Biemel. 1950. Nouvelle édition: K. Schuhmann, 1976. S. 98.

15 Husserl E. Husserliana. Bd. XXXIX: Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) / hrsg. v. R. Sowa. 2008. S. 235.

16 Der *totale* Schein (das Nichtsein der Welt in der Wirklichkeit) ist deswegen nur rein formell «vorstellbar», die Erfahrung von ihm wird nicht vollziehbar. Man soll aber hier aufmerksam sein: die gleiche wird für die Totalität des Seins in der Wirklichkeit gelten. Sie wird nur rein formell als die *Totalität* der Wirklichkeit «vorstellbar», die Erfahrung in der Form der Erscheinungen wird in diesem Fall nicht vollzogen, weil sie die offene Möglichkeit des Nichtseins braucht.

17 Husserliana. Bd. XXXIV. Op. cit. S. 332.

18 Husserliana. Bd. XXXIX. Op. cit. S. 234.

19 Ibid. S. 75.

20 Wir möchten hier nicht die Herbartsche «realistische Position» gewaltsam retroaktiv modernisieren und zum transzendental-phänomenologischen Idealismus gleichstellen. Wir möchten nur zeigen, dass die Herbartsche Idee der Implikation des «objektiven Scheins» in die Struktur der Wirklichkeit und seine Thematisierung der Seinssetzung seinen Realismus flexibel machen und nicht mehr dogmatisch sein lassen. Eine solche Position kann als eine *Wahrheit für die natürliche Weltbetrachtung* mit dem entsprechenden Index in der «absoluten Einstellung» integriert werden.

Verschwinden.<sup>21</sup> Alles faktisch Anwesende könnte immer anders sein oder überhaupt nicht sein. Die Tatsache des Erscheinens ist undurchsichtreichbar, aber jedes einzelne Erscheinende kann in den nächsten Moment unwiederbringlich vergehen. Auf diesem Grund kann Husserl die folgende Gegebenheitsweise der Erscheinungen feststellen: «Alles in der Modalität des Seins durch Erscheinungen Erscheinende ist in Schweben zwischen Sein und Nichtsein...».<sup>22</sup> Mit anderen Worten: die Erscheinung bleibt immer in der Schweben zwischen der *regulativen Idee des Seins in der Wirklichkeit* und der *Fiktion des transzendentalen Scheins*.

#### IV. EIN METHODOLOGISCHES VERFAHREN:

«IRGEND EINEN GEGENSTAND ZWISCHEN SEIN UND NICHTSEIN SCHWEBEN LASSEN»

In diesem Kontext wird der methodologische Vorschlag Herbarts sehr treffend. Ich würde sagen, dass bei Husserl «das Phänomen als Phänomen betrachten» soviel bedeutet wie: etwas in den besonderen Zustand zu bringen, der als *Schweben zwischen Sein und Nichtsein* (oder zwischen Sein und Schein), charakterisiert ist. (Ein ähnlicher Zustand ist z. B. bei Eugen Fink als *Schwingung*<sup>23</sup> zwischen *Ontischen und Me-ontischen* — oder zwischen Welt und Ursprung der Welt — und bei Marc Richir als *Pulsation* [fr. *clignotement*]<sup>24</sup> zwischen *Erscheinen und Verschwinden* angedeutet. Diese spezifische Gegebenheitsweise des Phänomens als solches verdient einer Sonderuntersuchung.)

Was aber bedeutet die Schweben zwischen Sein und Nichtsein (sowie zwischen Sein und Schein) nach der Einklammerung des Seins? Es geht hier um einen Mittelzustand zwischen dem approximativen Ideal der Existenz in der Wirklichkeit und der Fiktion des transzendentalen Scheins (der bloß idealen Möglichkeit der Nichtexistenz der Welt), in dem unsere Erfahrung sich abspielt, weil die beiden Extremfälle (wenn man einen von dem anderen isoliert) phänomenologisch nicht zugänglich sind. Dieser Zustand der *Schweben zwischen Sein und Nichtsein* lässt sich bei Husserl in vier Aspekten inhaltlich präzisieren:

1. Alles durch Erscheinungen Erscheinende, alles Modalisierbare ist immer in den Gradualitäten der Seinsvollkommenheit, aber niemals «wahrhaft seiend».<sup>25</sup> Die erste Form des Schwebezustandes ist also die Schweben zwischen Wirklichkeit und problematischer Möglichkeit. Hier kann man als das leitende Phänomen die «Modalisierbarkeit» jeweiliger *faktischen* Gegebenheit nehmen: sie kann immer ihre Modalität ändern und vom Sein in der Wirklichkeit zum Nichtsein oder zum nur möglichen Sein übergehen. (Die offene Frage ist, inwiefern dies für die «Urtatsache der Welthabe» gilt.)

2. Der zweite Typ des Schwebezustandes ist die Schweben zwischen dem Bestimmten und dem Unbestimmten. Die immer offene Bestimmbarkeit der Erfahrung und die Unbe-

21 Husserliana. Bd. XXXIX. Op. cit. S. 74, 235.

22 Husserliana. Bd. VIII. Op. cit. S. 406.

23 Hier stütze ich mich auf die vielversprechende Analyse des finschen Motivs der «Schwingung» von Stéphane Finetti. Vgl.: *Finetti S. L'époque méontique chez Eugen Fink // Annales de phénoménologie*. 2011. N 10.

24 Vgl. z. B.: *Richir M. Schwingung et Phénoménalisation* (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka) // *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. Heft 1, 1998.

25 *Husserl E. Husserliana VII: Erste Philosophie (1923–1924)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte / hrsg. v. R. Boehm. 1956. S. 322.

stimmtheit der Erscheinung, die aus der Inadäquatheit der empirischen Evidenz herrührt, prägen diese Form der Schweben. Hier kann man als das leitende Phänomen die «bestimmbare Unbestimmtheit»<sup>26</sup> des Kontinuums der Abschattungen in dem Verlauf der Wahrnehmung nehmen.<sup>27</sup>

3. Der dritte Typ der Schweben ist derjenige zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Die Unendlichkeit folgt sich auch aus dem Abschattungscharakter der Erfahrung, aus ihrer Horizonthaftigkeit. Die Spannung zwischen der scheinbaren Endlichkeit des Erfahrungsgegenstandes und der offenen Unendlichkeit der Abschattungen bestimmt diese Form des Schwebenbezustandes.<sup>28</sup> Hier kann man als das leitende Phänomen die teleologische Struktur der Erfahrung, ihre Bezogenheit auf die (im Unendlichen liegenden) «regulativen Ideen» nehmen.

4. Der vierte Typ der Schweben ist derjenige zwischen Einstimmigkeit und Widerstreit. Die Erscheinung hat nur den Anschein der einstimmigen Stabilität, näher betrachtet zeigt sie die Brüchigkeit der Einstimmigkeit und den daher stammenden Schwebenbezustand.<sup>29</sup> Hier kann man als die leitenden Phänomene die Hemmungs- und Enttäuschungstendenzen innerhalb des einstimmigen Verlaufs der Erfahrung nehmen.

Die Phänomenologie berücksichtigt die Modalisierbarkeit der Erfahrung und die daraus erwachsende Präsumptivität der Weltexistenz, die Sphäre der Potenzialitäten und die offene Bestimmbarkeit der Erfahrung, ihre immanente Unendlichkeit und die Horizonthaftigkeit, die Widerstreitsphänomene der Erfahrung und die Fragilität der Einstimmigkeit der Erfahrung. Die Architektonik der Phänomenologischen Untersuchung könnte auch vier Typen der Schweben gemäß betrachtet werden. Nämlich, folgendermaßen:

1. Die Lehre vom transzendentalen Idealismus (als von der Synthesis natürlicher und transzendentaler Einstellungen) ist dazu bestimmt die *Schweben zwischen der Wirklichkeit und der problematischen Möglichkeit (der Weltexistenz)* zu berücksichtigen. Sie soll den Übergang von der Abstraktheit der bloß faktischen Weltexistenz zur Konkretion der möglichen Phänomene der Welt thematisieren.

2. Die phänomenologischen Analysen der passiven Synthesen (insbesondere die genetische Wahrnehmungsanalyse) sind dazu bestimmt, die *Schweben zwischen der bestimmten, festen Dinglichkeit und dem unbestimmten Abschattungskontinuum* zu berücksichtigen. Sie sollen den Übergang von der Abstraktheit des bestimmten Objekts zur Konkretion des Abschattungshorizonts thematisieren.

3. Die phänomenologische Untersuchung der immanenten Teleologie der Erfahrung ist dazu bestimmt die *Schweben zwischen dem endlichen Sinngebilde und der dieses Sinngebilde*

<sup>26</sup> Husserl E. Husserliana XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926 / hrsg. v. M. Fleischer. 1966, S. 3–15.

<sup>27</sup> Vgl.: Richir M. Flou perceptif et flou eidétique // Vagues figures ou les promesses du flou. Publications de l'Université de Pau, 1999. P. 21–29. Es ist eine Wesenseigenschaft des Abschattungshorizonts. Die zweite Wesenseigenschaft des Abschattungshorizonts wird in seiner Unendlichkeit (3.) bestehen. Vorgreifend kann man den Instabilitätsmodus der Erfahrung (4.) auf den Widerstreit zwischen den Abschattungen zurückführen. Es wird zwar nicht falsch, wir finden es aber nützlich die Aspekte (2.), (3.) und (4.) methodologisch zu unterscheiden.

<sup>28</sup> Vgl.: Husserliana. Bd. XXXIV. Op. cit. S. 140; Husserliana. Bd. XXXIX. Op. cit. S. 74–75, 406.

<sup>29</sup> Vgl.: Husserliana. Bd. XXXIV. Op. cit. S. 140, 328, 420, 435, 641; Husserliana. Bd. XXXIX. Op. cit. S. 406.



de strukturierenden, ins Unendliche projizierten «Idee im kantischen Sinne» zu berücksichtigen. Sie soll den Übergang von der Abstraktheit des endlichen Objekts zur Konkretion der regulativen Idee thematisieren.

4. Die phänomenologischen Hemmungs- und Widerstreitanalysen sind dazu bestimmt, die *Schwebe zwischen den einstimmigen, stabilen Sinneseinheiten und der Instabilitätsmodi der Erfahrung mit ihren Bruchphänomenen* zu berücksichtigen (weshalb die Phänomenologie mit Marc Richir treffender Weise als die «*mathesis der Instabilitäten*»<sup>30</sup> charakterisiert werden kann). Sie sollen den Übergang von der Abstraktheit des bloß harmonischen Laufs der Erfahrung zur vollen Konkretion des Erfahrungsverlaufs mit all ihren Bruchlinien thematisieren.

#### V. DIE PHÄNOMENOLOGISCHE SINNBEREICHERUNG UND DIE SELBSTVERWANDLUNG DER SUBJEKTIVITÄT

Unsere Aufgabe hier war es, den Moment der Schwebe in die Architektonik (in die Organisation der Problematik) der Phänomenologie zu integrieren. Ich habe einen Entwurf des gesuchten Integrierens vorgeschlagen, mich auf vier erwähnte Achsen der Schwebe beziehend. Meines Erachtens sollen in der phänomenologischen Einstellung gerade die *Modalisierbarkeit*, die offene *Bestimmbarkeit*, das *Unendlich-werden* und der *Instabilitätsmodus* der Erfahrung berücksichtigt werden. Auch darin wird die phänomenologische «Sinnbereicherung» bestehen.<sup>31</sup> Jeder Bestand der natürlichen Einstellung lässt sich auf diese Weise in den phänomenologischen Bestand transponieren. Die damit bereicherte Erscheinung ist der spezifische Gewinn und das prioritäre Forschungsfeld der Phänomenologie.

Die beschriebene Schwebe oder die Oszillation — zwischen der Wirklichkeit und der problematischen Möglichkeit, zwischen dem Bestimmten und dem Unbestimmten, zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen der Einstimmigkeit und dem Widerstreit in der Erfahrung — hat ein bestimmtes Ziel. Es ist die Operation der — husserlisch gesprochen — «beweglichen Sinnbereicherung»<sup>32</sup>, infolge deren die phänomenologische Forschung eine auf den Inhalt orientierte, flexible Architektonik bekommt. Diese Operation schützt die Phänomenologie gegen das Erstarren in der Form des festen Systems und schützt den Phänomenologisierenden gegen das Erstarren in der Form des «vollendeten» Subjekts.

Das In-der-Schwebe-Lassen als der konsequente Vollzugshabitus des Phänomenologes spielt hier eine bestimmende Rolle. Darunter kann man eine Art Kultivierung des Schwebezustandes zwischen dem Erscheinen und Verschwinden verstehen. Der Vollzug der phänomenologischen Forschung soll, wie gesagt, der Gegebenheitsweise der Erscheinung — der *Schwebe zwischen Sein und Nichtsein* (oder zwischen Sein und Schein) — treu bleiben. Der Phänomenologe selbst soll in sich die Schwebe oder die Oszillation integrieren um

30 Richir M. *Le sens de la phénoménologie // Philosophy, Phenomenology, Sciences*. Springer, 2010. S. 32.

31 «Les consignes méthodologiques de Husserl... [permettent de] suspendre les déterminations symboliques qui recouvrent les phénomènes en ouvrant ces aires d'indétermination, puis [d']enrichir ces dernières par les potentialités de sens impliquées dans les plis de la signification de chaque phénomène en ce qu'ils ont d'infini (*apeiron*) et d'indéfini (*aeoriston*)». Richir M. *Autant de chantiers ouverts pour l'analyse phénoménologique // Le magazine littéraire*. n°403. Paris, 2001. P. 61.

32 Husserl E. *Husserliana*. Bd. XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934–1937/ hrsg. v. R. N. Smid. 1993. S. 77.

der Seinsweise der Erscheinungen treu zu bleiben. Er ist in einer *Oszillation zwischen der natürlichen und der transzendentalen Einstellung*: er praktiziert eine sozusagen «doppelte Buchhaltung». <sup>33</sup> Der Phänomenologe ist in der *Schwebe zwischen der menschlichen Situation und der — finkisch gesprochen<sup>34</sup> — Hintermenschlichkeit*. Dementsprechend soll die phänomenologische Einstellungslehre den Übergang von der Abstraktheit der menschlich-mundanen Subjektivität zur Konkretion der «transzendentalen Person» thematisieren. Die «Selbstverwandlung der Subjektivität in und durch die phänomenologische Reduktion» <sup>35</sup> wird meines Erachtens in der «beweglichen Sinnbereicherung» d.h. in der Bildung der neuen Arten der Erfahrung bestehen. <sup>36</sup> Die phänomenologische Arbeit transformiert die Subjektivität insofern, als sie die abstrakten Scheuklappen der Natürlichkeit ablegt. Die phänomenologische «Entschränkung» <sup>37</sup> des Bewusstseins öffnet das Arbeitsfeld, in dem die Wirklichkeit, die feste und bestimmte Dinglichkeit, die Einstimmigkeit der Erfahrung nicht mehr selbstverständlich sind. Dementsprechend kann die phänomenologisierende Subjektivität sich nicht mehr in einer festen, bestimmten, vollendeten Form objektivieren. Diese phänomenologisierende Subjektivität nimmt als Ausgangsposition die Schwebe zwischen der Wirklichkeit und der problematischen Möglichkeit, zwischen dem Bestimmten und dem Unbestimmten, zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen der Einstimmigkeit und dem Widerstreit. Sie versucht im Schwebezustand zu hängen, diese Schwebe als das Urbild des Erscheinens zu thematisieren und demgemäß sich selbst umzubilden.

## VI. SCHLUSSBETRACHTUNGEN:

### ZUM PHÄNOMENOLOGISCHEN VOLLZUG DER HERBARTSCHEN THESEN

Zum Schluss, erinnern wir uns nochmals an unsere Ausgansthesen:

1. Die erste These Herbarts, phänomenologisch umformuliert, lautet: *Das Sein und der Schein deuten gleichermaßen die Erscheinung an*. Das Sein in der Wirklichkeit ist auch ein Sinngebilde (zwar das privilegierte) neben dem fiktiven Schein, sie sind nur die Extremfälle im Spielraum des Erscheinens.

<sup>33</sup> Husserliana. Bd. XXXIV. Op. cit. S. 15.

<sup>34</sup> «Die im Zerbrecen der menschlichen Selbstbekanntheit freigelegte Sphäre der den “Menschen” tragenden und durch ihn ständig verdeckt gehaltenen Hintermenschlichkeit ist das verborgene und geheime Subjekt, worauf die transzendente Reflexion zurückläuft». *Fink E.* VI. Cartesianische Meditation. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks, mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls / ed. by G. van Kerckhoven. Dordrecht, Boston, London: Kluwer 1988. Husserliana Dokumente. Bd. II/2. S. 64.

<sup>35</sup> Husserliana Dokumente. Bd. II/2. Op. cit. 79.

<sup>36</sup> Grob gesagt: die Weltkonstitution ist nicht ein für allemal vollendet; die «fortschreitende Sinnbereicherung und Sinnfortbildung» (*Husserl E.* Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / hrsg. v. W. Biemel. 1954, S. 161), die der Phänomenologe leistet, ist eine Art «Fortkonstitution» der Erfahrung. Wenn man diese Fortkonstitution, die *bewegliche Sinnbereicherung* berücksichtigt, dann wird ihm die Beschränktheit der bloß deskriptiven Vorstellung über die Phänomenologie sichtbar. Husserl drückt diese Sachlage folgenderweise aus, wenn er die Erschließung des transzendentalen Lebens durch das Fortschreiten der phänomenologischen Arbeit thematisiert: «Die Methode der phänomenologischen Epoché und Reduktion, in diesem Fortschreiten von den Horizontfernen zu den Nähen, eröffnet ein neues Reich der Erfahrung. Ja sie schafft selbst eine neuartige Erfahrung, <...> eine Erfahrungsart, die dem natürlichen Menschenleben und der Menschheit vor der Phänomenologie unbekannt sein mußte» (Husserliana. Bd. VIII. Op. cit. S. 163).

<sup>37</sup> Husserliana Dokumente. Bd. II/1. Op. cit. S. 160. Husserliana. Bd. XXIX. Op. cit. S. 391.

2. Die zweite These, oder der methodologische Vorschlag — jeder Erscheinung zwischen Sein und Schein schweben zu lassen — hilft, die Tatsache der «Pulsation» des Phänomens zwischen dem Erscheinen und dem Verschwinden zu thematisieren. Damit erkennt Husserl die Gegebenheitsweise der Erscheinung als die Schweben zwischen der regulativen *Idee* des Seins in der Wirklichkeit und der *Fiktion* des transzendentalen Scheins.

Schon bei Herbart gibt es die implizite Möglichkeit, die Dynamik der Seinssetzung zu thematisieren und diese Möglichkeit wird in der Phänomenologie in vollem Umfang ausgeschöpft. Bei Husserl sehen wir schon die «Lockerung» der festen Herbartischen Metaphysik der Gegebenheit in der Wirklichkeit. Wir haben gezeigt, wie zwei innerhalb eines spekulativ-metaphysischen Systems ausgesprochene Eingebungen Herbarts — eine These und ein methodologischer Vorschlag — ihre höchst plausible Entwicklung und inhaltliche Konkretisierung in der Phänomenologie Husserls finden. Die These «Soviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein» wird als ein apodiktisches Formgesetz des Bewusstseins anerkannt. Als dasjenige zeigt es uns die *Gegebenheitsweise der Erscheinungen* als Schweben zwischen der *regulativen Idee des Seins in der Wirklichkeit* und der *Fiktion des transzendentalen Scheins*. Dementsprechend erlaubt uns das methodologische Verfahren «irgend ein Gegenstand zwischen Sein und Nichtsein schweben lassen», das Phänomen *als* Phänomen zu betrachten, denn es erlaubt uns, der Gegebenheitsweise der Erscheinungen treu zu bleiben.

Die Thesen Herbarts werden in dem Maße phänomenologisch *vollzogen*, wie sie das erfahrende Subjekt transformieren. Die *Modalisierbarkeit*, die offene *Bestimmbarkeit*, das *Unendlich-werden* und der *Instabilitätsmodus* der Erfahrung als die *Modi der Schweben* werden nicht nur in die Architektonik der phänomenologischen Forschung, sondern auch in die Figur des Phänomenologisierenden integriert. In diesem Fall wird zum Phänomenologen nicht bloß derjenige, der den Schwebezustand sieht, sondern vorzugsweise derjenige, der ihn *kultiviert* und damit den habituellen Erfahrungsverlauf *umwandelt* und *bereichert*.



FLORIAN FORESTIER \*

LE PHÉNOMÈNE ET LE TRANSCENDANTAL  
(JEAN-LUC MARION, MARC RICHIR ET LA QUESTION  
DE LA PHÉNOMÉNALISATION)\*\*

THE PHENOMENON AND THE TRANSCENDENTAL (JEAN-LUC MARION, MARC RICHIR, AND THE ISSUE OF PHENOMENALIZATION)\*\*\*

After reviewing the status of the concept of the phenomenon in Husserl's phenomenology and the aim of successive attempts to reform, de-formalize, and to widen it, we show the difficulties of a method that, following the example of Jean-Luc Marion's phenomenology, intends to connect the phenomenon directly to the revelation of an exteriority. We argue that, on the contrary, Marc Richir's phenomenology, which strives to grasp the phenomenon as nothing-but-phenomenon, is more likely to capture the «meaning» of the phenomenological, and hence to help us orient in the field of problems that phenomenology encounters without always knowing how to tackle them. Yet, this extension of the phenomenon's domain does not thereby encompass everything: there may well be certain issues that require a phenomenology without phenomenon; but the meaning of this cannot be determined before the complete reenvisioning of transcendental phenomenology.

*Key words:* Transcendental phenomenology, phenomenality, Richir, Marion.

ФЕНОМЕН И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ (ЖАН-ЛЮК МАРИОН, МАРК РИШИР И ПРОБЛЕМА ФЕНОМЕНОЛИЗАЦИИ)

После исследования положения понятия феномена в феноменологии Гуссерля и цели последовавших попыток реформировать, де-формализовать и расширить его, мы показываем трудности метода, который, следуя примеру феноменологии Жан-Люка Мариона, стремится присоединить феномен напрямую к откровению/раскрытию внешнего. Мы утверждаем, что в противоположность этому, феноменология Марка Ришира, стремящаяся к схватыванию феномена как ничего-кроме-феномена, более приспособлена к тому, чтобы схватить «значение» феноменологического, и таким образом помогать нам ориентироваться в области проблем, с которыми феноменология встречается, будучи не всегда готовой с ними разобраться. И все же это расширение феноменологической сферы не охватывает все: могут быть определенные проблемы, требующие феноменологию без феномена, но значение этого не может быть определено до полного пересмотра трансцендентальной феноменологии.

*Ключевые слова:* Трансцендентальная феноменология, феноменальность, Ришир, Марион.

\* FORESTIER FLORIAN — doctor of philosophy of the Université Paris IV-Sorbonne.  
ФОРЕСТЬЕ ФЛОРИАН — доктор философии (PhD) университета Тулузы.

(✉) florianforestier@hotmail.com

\*\* Je remercie Anne Coignard pour sa relecture.

\*\*\* Previously published as: The phenomenon and the transcendental: Jean-Luc Marion, Marc Richir, and the issue of phenomenalization // *Continental Philosophy Review*. September 2012, Volume 45, Issue 3. P. 381–402.

Sous l'impulsion notamment de Levinas et Michel Henry, mais aussi en dialogue avec les réflexions du second Heidegger ou, plus tard, de Derrida, le développement de la phénoménologie s'est accompagné d'un mouvement de dépassement ou de déconstruction de l'ontologie, d'une recherche de radicalité visant à exhumer les soubassements les plus archaïques et enfouis, mais aussi les plus fondamentaux, du champ phénoménologique. Cette recherche a privilégié quelques thèmes qui semblaient offrir les fils conducteurs les plus évidents vers ces régions cachées: l'affectivité et l'affection. De façon liée, le thème de la singularité a été exploré, en deçà — ou dans le clignotement de la subjectivité comme de l'ipséité comme ce qui ne se laisse plus comprendre à travers son rapport à soi-même, mais en son être affecté. L'affection n'est ultimement plus qu'affection par une altérité qui lui advient; l'événement (ou plutôt l'événementialité) est corrélativement interrogé comme effraction ou la survenue de cette altérité.

Il est moins souvent remarqué que cette volonté a été accompagnée, à partir de la fin des années 70, par les recherches d'une «troisième génération» de phénoménologues<sup>1</sup> dont le travail s'est orienté, par une volonté de clarifier le sens «phénoménologique» des élaborations amorcées, vers l'élucidation des «structures» — même si le terme est ici paradoxal — ou de la «légalité» de cet excès. De cette façon, le mouvement de radicalisation s'est en quelque sorte déplacé depuis l'enquête sur les modes de la phénoménalité les plus enfouis, vers la mise au clair des structures de la phénoménalité: vers l'éclaircissement du sens du concept de phénoménalité. Quel est le statut de la phénoménalité? Qu'est-ce qui appartient constitutivement à la structure du phénomène pour qu'on puisse rendre compte des différentes modalités de phénoménalité? De quoi parle-t-on lorsqu'on fait de la phénoménologie? Cette phénoménologie de la phénoménologie a ainsi fait de la phénoménalisation, de l'étude de ce par quoi et en quoi le phénomène est phénomène, le terrain privilégié de ses nouvelles investigations, que ce soit pour tenter d'en épouser la manifestation ou pour rendre compte de ce qui la sous-tend comme structure et comme forme.

Cette orientation, qu'on peut qualifier (même si certains de ses tenants s'en défendent) de transcendantale, ne fait finalement que reprendre un fil d'interrogation tissé depuis la naissance de la phénoménologie: en s'arrachant à la conception Brentanienne de l'intentionnalité, c'est déjà essentiellement — on y reviendra — la conception que celui-ci propose du phénomène que Husserl conteste.<sup>2</sup> La phénoménologie n'a pour objet rien d'autre que l'expérience telle qu'elle est habituellement et le plus souvent vécue, mais en l'envisageant sous un autre angle. Le recul que le phénoménologue prend lui permet de se donner l'expérience elle-même comme un champ ou un terrain d'étude. Dès lors, la question de la *légitimation* est le problème central d'une certaine phénoménologie — problème, de plus, qui n'est pas un problème ontologique mais bien un problème transcendantal. La phénomé-

---

<sup>1</sup> Schnell A. *Le sens se faisant*. Bruxelles: Ousia, 2011. P. 24: «On pourrait dire que Husserl et Heidegger constituent la première génération, Fink, Landgrebe, Patočka, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Ricœur, Desanti la deuxième, et M. Henry (qui est à cheval entre la deuxième et la troisième), K. Held, B. Waldenfels, J.-L. Marion et M. Richir les représentants les plus importants de la troisième».

<sup>2</sup> Majolino C. *Husserl, Brentano et la psychologie descriptive // Lectures de Husserl* / éd. Jocelyn Benoist et Vincent Gérard. Paris, 2010.

nologie dont nous parlons exige d'abord la constitution d'un espace permettant d'exposer l'intelligibilité de sa problématique. Le transcendantalisme ici n'est pas autre chose que la tentative de se donner l'intelligibilité comme telle, l'intelligibilité exposée en son principe même, dans sa lumière *comme intelligibilité*. De cette façon, le *transcendantalisme phénoménologique* permet de se donner *méthodologiquement* la *distance* nécessaire au champ phénoménal pour ouvrir la possibilité de son élucidation systématique, au-delà et en deçà de l'immédiateté sensible auquel on risquerait sinon de devoir se cantonner.<sup>3</sup>

Il y a dans le ré-aiguillage de l'enquête phénoménologique vers le phénomène et vers la phénoménalisation une sorte de pari dont il faudra interroger la légitimité: l'étude de la structure du phénomène n'est en effet le plus souvent pas simple affaire de méthode — et la méthode, en phénoménologie est toujours déjà pratique — en déployant chaque modalité d'expérience dans ce qui fait chaque fois sa phénoménalité, c'est bien, du même coup, le dévoilement de ce qui leur appartient structurellement et les différents niveaux de phénoménalisation au sein desquelles ces structures jouent qu'on entend décrire. L'édition, puis l'étude, des inédits de Husserl consacrés à la phénoménologie du temps (dans les *Manuscrits de Bernau*) confirment qu'il s'agit bien de comprendre quelles structures constituent le phénomène de la temporalité. Il ne s'agit plus seulement de penser la phénoménalité du temps mais de rendre compte de la temporalité à travers sa phénoménalité — phénoménalité des structures temporelles et non plus phénoménalité du vécu temporel qui n'est précisément pas un vécu du temps, mais un vécu structuré par la forme temps. De cette façon, le cadre de la description phénoménologique est étendu et, pour certains (par exemple A. Schnell) l'idée même de description, sinon contestée, s'en trouve du moins mise à plat. La phénoménologie complète son mouvement descendant (du donné à sa phénoménalité) par un mouvement ascendant, du phénomène au donné.<sup>4</sup> Le phénomène éclaire le donné, mais devient aussi une sorte de matrice des modes de donabilité.

Après avoir rappelé le statut du concept de phénomène dans la démarche de Husserl et la vocation des tentatives successives de réforme, de déformalisation et d'élargissement qui en ont été faites, nous montrerons les difficultés d'une démarche qui, à l'instar de celle de Jean-Luc Marion, entend connecter directement le phénomène à la révélation d'une extériorité. La phénoménologie de Marc Richir, qui s'attache au contraire à saisir le phénomène comme rien-que-phénomène, est plus à même de ressaisir le sens du phénoménologique, et par là de nous aider à nous orienter dans le champ des problèmes que la phénoménologie rencontre sans toujours savoir comment les prendre. Cette extension du domaine du phénomène n'englobe

---

3 *Schnell A.* Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2007. P. 41–42: «...on ne peut rendre compte de la connaissance, sans tomber dans le dogmatisme ou dans un empirisme tronqué, qu'en instituant un discours se situant à un autre niveau que celui qui caractérise le discours rationaliste, d'un côté, ou toute construction à partir de données sensibles (et peu importe, d'ailleurs, qu'elles soient "atomiques", comme le pensaient les premiers empiristes, ou qu'elles relèvent de structures "gestaltiques", comme cela a été posé au début du vingtième siècle) de l'autre, qui ne font tous les deux que redoubler le réel (ou le réduire d'une manière dogmatique) sans expliquer en quoi cela en justifie et légitime une connaissance».

4 Le concept de construction phénoménologique, réactivé par Alexander Schnell, illustre ce mouvement. Cf. *Schnell A.* Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive. Op. cit. 2007.

cependant pas tout: peut-être certaines questions requièrent-elles une phénoménologie sans phénomène, mais dont le sens ne peut être précisé qu'à l'issue de la traversée complète de la phénoménologie transcendantale.

## LE PHÉNOMÈNE

### LE PHÉNOMÈNE COMME TOTALITÉ ARTICULÉE

On peut considérer le réexamen par Husserl de la thématique du phénomène — contre Brentano et pour affronter les apories de la double problématique de l'eidétique et de la signification qui le conduisent à interroger l'apparaître sur son lieu même — comme articulation d'une apparition et d'un apparaissant. Une des meilleures introductions à la conception husserlienne du phénomène consiste dans L'appendice de la *Recherche Logique VI*. Husserl y montre en particulier que le phénomène n'est pas une partie d'un tout plus vaste, mais une certaine façon de considérer les vécus de conscience, quelle que soit leur nature, en lien à la donation d'un contenu se manifestant à travers eux. En prenant le point de vue du phénomène, la phénoménologie rompt *de facto* avec la dimension empirique des contenus qu'elle envisage, le point de vue du phénomène n'étant pas autre chose que la constitution du vécu comme phénomène par l'analyse.

«Si l'on tient compte de ce que toutes les espèces de vécus (parmi lesquels également les vécus de l'intuition externe, dont les objets s'appellent alors, de leur côté, phénomènes extérieurs) peuvent aussi devenir les objets d'intuitions réflexives, internes, on appellera alors “phénomènes” tous les vécus dans l'unité des vécus d'un moi: la phénoménologie signifie, par suite, la théorie (*Lehre*) des vécus en général, y compris toutes les données, non seulement réelles, mais aussi intentionnelles que l'on peut déceler avec évidence dans les vécus. La phénoménologie pure est alors la théorie de l'essence (*Wesenslehre*) pure des “phénomènes purs”, ceux de la “conscience pure” d'un “moi pur”, autrement dit, elle ne se place pas sur le terrain, donné par une aperception transcendantale, de la nature physique et animale, donc psychophysique, elle n'effectue aucune espèce d'acte positionnel empirique ni se rapportant à des objets transcendants à la conscience».<sup>5</sup>

Husserl donne alors une série d'indications intéressantes sur les difficultés à définir le phénomène et sur les équivoques<sup>6</sup> du mot de phénomène qui permettent de qualifier de phénomènes les objets et les qualités phénoménales, mais aussi les vécus constituant l'acte qui les fait apparaître. Husserl distingue les modalités de manifestation du phénomène de

<sup>5</sup> Husserl E. RL VI. Appendice. P. 283–284.

<sup>6</sup> «...le terme de phénomène se rapporte de préférence aux actes de représentation intuitive, donc d'une part aux actes de la perception, et d'autre part, aux actes de la présentification (*Vergegenwärtigung*)...» (Husserl E. RL VI. Appendice: «Perception externe et perception interne, Phénomènes physiques et phénomènes psychiques, 5». P. 281–282). On entend par phénomène: 1) Le vécu concret de l'intuition, qui dans ce cas coïncide avec ce que Husserl a défini (RL VI, § 26. P. 115) comme représentation représentative; 2) À tort selon Husserl on appelle aussi phénomène les composantes réelles du phénomène au premier sens, celui de l'acte d'apparaître ou de l'acte d'intuition.

ce qui chaque fois apparaît en son sein. De cette façon, la distinction de l'évident et du non-évident n'est plus équivalente à celle de l'interne et de l'externe. Est évidente, écrit Husserl, toute perception telle que la saisie de l'objet visé n'est pas ou plus susceptible d'être révisée par d'autres perceptions. La distinction de l'évident et du non-évident n'établit donc aucune différence entre les étants, mais seulement entre les phénomènes<sup>7</sup>. La différence, explique Husserl, est méthodologique; il s'agit de distinguer le vécu en tant qu'il est donateur, en tant qu'ingrédient d'un acte intentionnel, et le vécu en tant qu'objet d'une réflexion interne à un acte intentionnel. Le vécu est ainsi structurellement part d'un phénomène, quel que soit ce qui apparaît au sein de ce phénomène. Lorsque je porte mon attention sur mon propre vécu, celui-ci est bien, d'un certain point de vue, à la fois donné et donateur, il est à la fois ce qui est perçu et ce qui perçoit. En ce sens, l'acte qui le vise constitue bien une perception adéquate. D'un autre côté cependant, le visant et le visé n'en diffèrent pas moins de par leur mode d'apparition; je considère bien, en effet le vécu lui-même qui m'apparaît en tant qu'il est mon vécu, en tant que c'est précisément lui que je vise à travers mon acte.<sup>8</sup> Lorsque je vise mon vécu, il n'est précisément plus donné directement comme vécu, mais abstrait d'un contexte incluant les circonstances de sa manifestation. Je ne perçois pas, écrit Husserl, le vécu de chagrin mais toujours déjà «le chagrin qui me ronge le cœur». De cette façon, il n'y a pas dans la description phénoménologique de différence essentielle entre un vécu et un objet (entre une perception immanente et transcendante) sinon que l'un est donné une fois pour toute tandis que l'autre demeure toujours correctible. Le phénoménologue perçoit de la même façon «le chagrin qui me ronge le cœur» et «le vent qui secoue les arbres». De cette façon le vécu n'est pas le phénomène mais un moment abstrait (dépendant) du phénomène qui n'est accessible qu'au prix d'une réflexion interne. Immanent n'a de sens que comme moment d'un acte concret. Pour Husserl «...l'évidence de l'existence du phénomène psychique tout entier implique à coup sûr celle de chacune de ses parties; mais la perception

7 «Il est absolument certain que les couples de concepts de perception interne et de perception externe, de perception évidente et de perception non évidente, ne peuvent coïncider. Le premier couple est déterminé par les concepts du physique et du psychique, de quelque manière qu'on les distingue; le second exprime l'(...) opposition entre perception (ou intuition au sens le plus étroit du mot) *adéquate* dont l'intention percevante est orientée exclusivement sur un contenu qui lui est réellement présent, et la perception *inadéquate*, simplement présomptive (*vermeintlich*), dont l'intention ne trouve pas son remplissement dans le contenu présent mais constitue bien plutôt à travers lui, en tant qu'elle ne cesse d'être unilatérale et présomptive (*präsumptiv*), un être transcendant donné "en personne". Dans le premier cas, le *contenu* senti est en même temps *l'objet* de la perception. Le contenu ne signifie rien d'autre, il ne renvoie qu'à lui-même. Dans le second cas, le contenu et l'objet se séparent... C'est dans cette division que réside, du point de vue de la théorie de la connaissance, l'essence de la différence que l'on a cherchée entre la perception interne et la perception externe» (Husserl *E.* RL VI. Appendice. P. 287–288 (239)). Certes, concède Husserl, si on entend par phénomènes psychiques les composantes réelles de notre conscience, les vécus eux-mêmes, et si on entend par perceptions internes des perceptions adéquates dont l'intention trouve un remplissement immanent dans les vécus correspondants, alors «l'extension de la *perception interne coïncide* sans doute avec celle de la perception *adéquate*». Mais il faut bien noter qu'«...à la sphère des vécus en général appartient aussi l'ensemble des contenus sensoriels, les sensations» et que d'un autre côté les perceptions «non internes» ne coïncident pas avec les perceptions externes, mais avec «...l'extension beaucoup plus large des perceptions *transcendantes, inadéquates*». (Ibid. P. 289).

8 «...mais étant donné que, même les perceptions "adéquates" de ce genre, aperçoivent les vécus appréhendés comme étant ceux du moi-homme psychophysique les percevant (donc aussi comme appartenant au monde objectif donné), elles sont à cet égard entachées d'une inadéquation essentielle» (Ibid. P. 289 (242)).

de la partie est une nouvelle perception avec une nouvelle évidence, qui n'est en aucun cas celle du phénomène tout entier».<sup>9</sup>

*Il s'agit en effet de constituer le vécu comme phénomène, ce qui ne peut passer que par un acte d'idéation spécifique.* En effet, il n'y a pas de description sans idéation car il s'agit toujours en constituant le vécu comme phénomène, de saisir la configuration essentielle<sup>10</sup> que révèle son mode d'articulation à ce qui se manifeste à travers lui. Dans sa réécriture des *Recherches Logiques*, Husserl ajoute ainsi (RL 236, trad. fr. p. 284) que la description phénoménologique porte moins sur les vécus dans leur réalité que sur leur teneur idéale, c'est-à-dire eidétique. Le vécu est ainsi constitué comme phénomène à travers une désindividualisation ; en son caractère de phénomène, il devient irréductible à toute forme d'objectivation classique.

## LE PHÉNOMÈNE ET CE QUI SE MONTRE

La méditation heideggerienne du phénomène se place en rupture avec l'approche husserlienne, et met en exergue la phénoménalisation comme *dynamis*. Dans le § 7 d'*Être et Temps*, Heidegger distingue quatre significations canoniques du terme «phénomène», mais en retient deux de façon privilégiée, qu'il s'agit alors de saisir dans leur articulation. Le phénomène désigne le «se-montrant-de-soi-même», le manifeste, ce à travers quoi l'étant (dans la terminologie de Heidegger) se manifeste comme ce qu'il est<sup>11</sup>, et tout autant la «simple apparition»<sup>12</sup>, comme le manifestant lui-même en tant que «seul indice de ce qui ne se manifeste pas<sup>13</sup>». L'apparition, dans ce deuxième sens, ne donne accès au manifeste qu'en lui faisant du même coup écran, car elle annonce quelque chose qui, en elle, «se tient en retrait».<sup>14</sup> Il s'agit pour Heidegger (à rebours de Husserl) d'opérer la déformalisation du phénomène et de saisir le lien qui lie originellement la phénoménalité du phénomène et ce qui se manifeste en lui. Le phénomène est compris en ce qu'il ouvre l'apparaître et l'apparaître est un «rendre manifeste», dans la mesure où il est apparaître de ce qui «se montre». Le retour aux choses mêmes ne peut selon Heidegger se contenter de décrire les phénomènes en tant que modes d'accès aux étants; il faut aussi comprendre la façon dont le sens d'être de l'étant se met en jeu à même sa monstration, la façon (pour le dire en termes neutres) dont la réalité du réel s'atteste en lui. Pour Heidegger, le phénomène tel que l'envisage Husserl, est un phénomène plat dont il faut retrouver la profondeur.<sup>15</sup> Pour comprendre le phénomène, il faut en effet comprendre le jeu de l'apparaissant dans l'apparition et le caractère dynamique de ce jeu.

9 Ibid. P. 286 (238) (c'est nous qui soulignons).

10 Majolino C. Husserl, Brentano et la psychologie descriptive. Op. cit. P. 20.

11 Heidegger M. Être et temps / trad. Vezin, Paris: Gallimard, 1986, P. 55: «...les "phénomènes" sont donc l'ensemble complet de ce qui se tient au jour ou de ce qui peut être amené à la lumière...». Heidegger précise alors que: «l'étant peut maintenant se montrer de soi-même en autant de manières différentes qu'il y a de moyens d'accéder à lui» (Ibid. P. 55).

12 Ibid. P. 57: «...ce qu'expriment l'un et l'autre n'a de prime abord rien à voir avec ce qu'on appelle "Erscheinung", ap parition, ou même "blosse Erscheinung", pure ap-parition».

13 Schnell A. De l'existence ouverte au monde fini, Heidegger 1925–1930. Paris: Éditions Joseph Vrin, 2006. P. 26.

14 Heidegger M. Être et temps. Op. cit. P. 57.

15 Marion J.-L. Réduction et donation. L'étant et le phénomène. Paris: PUF, 1989.



Heidegger ne vise pas autre chose, en envisageant le phénomène à l'horizon de l'être, que de le faire voir comme tel en saisissant la dynamique de sa phénoménalité. «Ainsi la profondeur du phénomène relance-t-elle la phénoménologie comme savoir, non seulement des phénomènes, mais de leur phénoménalité».<sup>16</sup>

Comme l'a cependant précisément montré Jean-Luc Marion, la question du «sens d'être», ou de la monstration de l'être ne fournit pas cependant la seule matrice interprétative des modes d'expositions au réel que manifestent (peuvent manifester) la phénoménalité. Jean-Luc Marion insiste sur cet aspect en cherchant à redoubler l'ouverture que Heidegger met au crédit d'une mise en *jeu de l'être en l'isolant comme forme même de l'ouverture. La reprise du phénomène à l'horizon de l'être, en résumé, ne constitue qu'une façon de tenter de saisir la phénoménalité elle-même, ce qui la rend possible.*

*LES DIFFICULTÉS D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA DONATION  
L'ÉLARGISSEMENT ET LE RENVERSEMENT*

Jean-Luc Marion, en développant une phénoménologie de la donation, ouvrant elle-même la possibilité d'une analytique de phénomènes saturés, envisage le phénomène à partir de son ouverture. Quelque chose se manifeste, surgit, vient, s'annonce en lui, et la positivité du phénomène ne peut être qu'imprévisible. La phénoménologie de Marion est du même coup — dans le sillage d'un questionnement suivi par Levinas — une phénoménologie de la singularité par-delà et en deçà de l'ipséité. Avec Levinas en effet, la thématique de la corrélation intentionnelle a été à la fois contestée et déplacée: au couple sujet-objet succède désormais le couple altérité-singularité. Il s'agit en effet pour Levinas (comme pour Nancy) de caractériser la singularité du sujet par son impartageabilité — même avec elle-même — en quelque sorte par sa non-phénoménalité.<sup>17</sup> Tout le pari de Marion est ici, tenant acte de cette épaisseur dont on ne peut sevrer la singularité et ce à quoi elle s'expose, de re-phénoménologiser celle-ci en développant le concept de donation. En effet, la donation lie la manifestation à quelque chose qui se laisse interpréter — là sera toute la difficulté — comme la manifestation d'un contenu, et affirme le caractère originellement positif du phénomène. Pour manifester, explique Marion, la manifestation doit en effet se «donner» d'elle-même, le phénomène doit être «événement» de son propre surgissement, improvisation de lui-même. La donation caractérise le fait que les phénomènes peuvent «...*manifester leur propre phénoménalité, autrement dit prendre forme à partir d'eux-mêmes, au lieu de venir s'inscrire dans un cadre prédéfini*».<sup>18</sup> Pour Marion, l'extériorité apporte avec elle la richesse de ce qu'elle manifeste. Le sens n'est sens qu'en son extériorité, l'exposition à l'extériorité est exposition à la transcendance du sens. La question phénoménologique fondamentale, pour Marion, est de comprendre comment l'extériorité

<sup>16</sup> Ibid. P. 99.

<sup>17</sup> Marquet J.-F. Singularité et événement. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, P. 137: «Ce qui fait la singularité du Singulier (et de tout singulier) tombe donc en dehors de ce champ de présence, il passe sous la surface, sans cesser néanmoins d'in-sister à partir du lieu profond, inconscient, hors histoire où il a été repoussé dans l'in-détermination du non-comme». À ce sujet, aussi, Forestier F. Phénoménologie et singularité // Revue du Collège international de Philosophie, [en ligne]: [http://www.ciph.org/fichiers\\_contreAllee/F%20Forestier%20p%20C-A11%C3%A9.pdf](http://www.ciph.org/fichiers_contreAllee/F%20Forestier%20p%20C-A11%C3%A9.pdf)

<sup>18</sup> Greisch J. Le cogito herméneutique. Paris: Editions Joseph Vrin, 2002. P. 42.

pénètre l'intériorité, comment le sens vient à l'insensé, comment il lui est apporté ou donné. Ainsi, ce qui semblait in-phénoménologisable devient, lorsque la réduction est poussée à son stade ultime, la clef du phénoménologique comme tel. Chez Marion, le phénomène est «sens» et donne le sens. Mais précisément, que dit-on lorsqu'on dit que le sens se donne et qu'il se donne comme sens — et que dit-on phénoménologiquement lorsqu'on dit cela?

Le concept de donation *renverse le primat métaphysique des conditions de possibilité sur le possible* (du principe de raison sur l'effectif); il prend l'*advenue* du phénomène comme fil conducteur car «la contingence du phénomène ne s'exerce pas par la simple non-nécessité de son effectivité, mais s'accomplit par le fait même de m'arriver, d'advenir et de m'en imposer». <sup>19</sup> Le concept de donation permet alors l'*élargissement du champ de la phénoménalité*: le phénomène n'est plus d'abord défini selon le type d'objet dont il est phénomène, mais selon *le type de phénoménalité* dont il relève. Cet élargissement conduit lui-même à un renversement concrétisé, dans *Etant Donné*, par la mise en place du concept de *phénomène saturé*. Un phénomène saturé est un phénomène où «...l'intuition donnerait plus, voire démesurément plus, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu». <sup>20</sup> *La saturation*, précise l'auteur, *n'est pas l'exception mais la norme*, si l'on entend par là que le phénomène dit de droit commun <sup>21</sup> *ne se dégage et se circonscrit lui-même qu'au sein d'une saturation initiale* dont il émerge. La formalité du phénomène le plus pauvrement et le plus abstraitement circonscrit ne rend pas compte de toute la richesse du fond dont il provient. La science elle-même s'expose à ses objets d'une manière non seulement non formelle, mais peut-être non intuitive au sens des phénomènes dits de droit communs. <sup>22</sup> Notons que le concept de *phénomène de droit commun*, que Marion introduit, désigne l'ensemble des phénomènes que la conscience peut viser et dominer dans sa visée, dont elle peut circonscire le champ, soit les phénomènes appropriés à la méthode eidétique de Husserl, mais qui ne constituent qu'une *restriction* du champ phénoménologique. <sup>23</sup>

19 Marion J.-L. *Etant donné*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. P. 197.

20 Marion J.-L. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2005. P. 54. Mais la formule revient dans tous les textes postérieurs à *Etant Donné*.

21 Marion vise par là les phénomènes de la phénoménologie husserlienne, isolables, contextualisables, qui se manifestent sous horizon, et dont une légalité est saisissable hors de l'événement de leur manifestation — en d'autres termes, les phénomènes non-saturés.

22 Marion propose de se servir de la donation pour la clarification du «concept large de logique et de logos» et suggère de faire de celle-ci un outil épistémologique pour comprendre le mode de rapport au réel qui a pu soutenir l'élaboration «...des meilleurs acquis de la logique formelle et de la philosophie du langage issues du tournant frégéen et de sa reprise (ou déprise) par Wittgenstein...», dans «Le concept large de logique et de logos», dans *Benoist et Courtine*, *Les recherches logiques, une œuvre de percée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. P. 300.

23 On pourra évoquer brièvement la phénoménologie de l'événement développée par Claude Romano dans le sillage de la pensée de Marion. Moins tournée vers les structures, se voulant plus ancrée descriptivement dans le concret, celle-ci envisage l'expérience en tant qu'elle s'advient événementiellement. Le rapport au réel est d'abord rapport à ce qui nous y arrive. Cf. *L'événement et le monde*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. P. 55. «Je ne peux comprendre un événement comme m'étant adressé que si je suis en jeu moi-même dans les possibles qu'il me destine et par lesquels il fait histoire en m'ouvrant un destin» (Ibid. P. 44). C'est, en effet, toujours moi qui vis ce que je vis, cela d'autant plus paradoxalement que rien, absolument, ne m'y lie a priori et que l'événementialité de la survenue du sens laisse sa trace — ce qui aurait pu n'avoir pas lieu et qui, de fait, a eu lieu. L'exemple canonique d'événement est la naissance. Naître, précisément, c'est se recevoir sans rapport à soi de l'événement de la naissance. Je n'ai rapport à moi-même qu'en ce que je suis, d'abord,



Le statut des descriptions de Marion nous semble cependant difficile à préciser. Marion ne vise en effet rien d'autre que l'expérience ordinaire, quotidienne, mais précisément pour en avérer l'excès et pour en *décrire* la logique propre. À ce titre, la phénoménologie marionnienne ne décrit pas l'ordinarité mais ce qui précisément ne peut qu'excéder cette ordinarité en son propre sein. Le concept de phénomène saturé vise l'ineffable et ne s'atteste que dans l'ineffable dont il entend pourtant se détacher pour, précisément, le donner à voir dans sa plénitude. Il ne dit rien de l'expérience même, sinon qu'il en «requalifie» positivement l'excès sur elle-même, en affirmant une plénitude là où le regard naïf ne croit rencontrer qu'un abîme. Il ne dit rien non plus — sinon d'une manière qui nous semble extrêmement abstraite, à travers l'idée d'*anamorphose*<sup>24</sup> — de la façon dont la saturation est inscrite dans l'expérience, cherche à s'élever directement à la saturation comme telle sans accepter de questionner l'ambiguïté qui la lie toujours aussi à son caractère non-manifeste. Si la phénoménalité peut être saturée, c'est-à-dire manifester un excès irréductible à toutes les appréhensions qu'on peut en avoir, on ne peut pour autant, selon nous, qualifier le «phénomène» de saturé, précisément parce qu'il est toujours aussi un phénomène commun qui est plutôt arraché à sa stabilité par l'infinité qu'y avère son inscription au sein d'une expérience. *Comment, en d'autres termes, le phénomène peut-il être à la fois saturé et ordinaire, et de quel point de vue, à quel niveau, pour quel sujet ou quel singularité est-il l'un ou l'autre?*

En cherchant à penser la continuité organique de l'apparaître et de l'apparaissant dans la donation sans s'être d'abord interrogé sur le *statut* de leur distinction, Marion tend à les scinder totalement dans le discours. Après, dans un premier temps, avoir poussé à sa plus extrême radicalité la pensée de l'apparaître sur le plan formel, on ne peut plus que s'adonner à l'apparaître des différents apparaissant et y répondre selon ce que nous sommes chaque fois capables d'en entendre. Est perdue au passage la possibilité même de l'aller et retour, la position de porte-à-faux qui cherche à tenir à la fois ce qui nous arrive et la façon dont cela nous arrive (qu'est-ce qui permet au phénomène de nous ouvrir à une réalité, et comment les appréhensions possibles de cette réalité se dessinent selon la phénoménalité qui y donne accès?); ce qui veut dire que *nous perdons la possibilité de toute méthode.*

---

donné à l'être en ma naissance. Je suis toujours déjà né – mais le fait d'être né s'absout radicalement de toute auto-affection envisagée de façon classique. Romano parle à ce sujet d'une «...originaire non-originelleité de l'origine» (Ibid. P. 96).

24 Marion J.-L. *Étant Donné*. Op. cit. P. 176: «L'ana-morphose indique <...> que le phénomène prend forme à partir de lui-même. Ainsi comprend-on mieux que le phénomène puisse à la fois venir d'“ailleurs” et de lui-même; il remonte de son propre fond jusqu'à sa propre forme, suivant une distance phénoménologique, qui lui reste pourtant strictement interne. Le phénomène vient toujours d'“ailleurs”, puisqu'il apparaît comme se donnant; mais, parce qu'il se donne de lui-même, cet “ailleurs” lui reste intrinsèque». Le phénomène n'est appréhendé en sa phénoménalité qu'en ce que sa forme propre qui l'ipséise se révèle à travers lui, en creux. Dans «De surcroît» (Paris, P.U.F, 2001), cette terminologie est amendée: il n'est plus question du «soi du phénomène» mais du «soi de la donation» (P. 39), et c'est l'adonné, qui, en assumant la passivité de son exposition à la donation, «transfère» le soi au phénomène (P. 57).

Comme le signale en effet très justement Karel Novotny<sup>25</sup>, c'est bien en effet une question de méthode que pose la démarche de Marion. Ce n'est pas, semble-t-il, par impuissance conceptuelle mais pour des raisons structurelles — et transcendantales — que Levinas et Derrida ont distingué la question de la donation de celle du phénomène. Pour les deux auteurs en effet, ce n'est qu'en déplaçant le lieu du discours, en plastifiant et en laissant dériver ses concepts que celui-ci peut faire une place à cette extériorité qui le nourrit. Derrida, par ailleurs, notait déjà que la différence essentielle entre les projets levinassien et husserlien venait, non de la reconnaissance d'une altérité absolue rencontrée dans son altérité, mais dans la possibilité que le philosophe décide de se donner — ou non — d'en dire positivement quelque chose, Levinas n'en dégagant selon Derrida — négativement — que la structure d'excès quand Husserl tentait de l'appréhender comme telle.<sup>26</sup> Ainsi, Levinas oppose le donné au phénomène: «...dès que le donné se phénoménalise, il ne reste alors plus qu'une trace aliénée de l'Autre dans le Même, il devient phénomène, donc l'Autre lui-même n'est plus, en fait, n'est jamais là, donné».<sup>27</sup> De la même façon, la donation elle-même ne peut par principe, pour Derrida, être considérée comme se phénoménalisant, car elle n'est rien d'autre qu'un indicible de la phénoménalisation que la phénoménologie ne peut capturer. Encore moins la donation peut-elle devenir le régime d'ensemble de la phénoménalité, car alors elle s'annule en une pure conceptualité, considérant toute manifestation comme donnée, et par là effaçant l'insistance même du don à travers la phénoménalité. C'est ainsi, enfin, que Michel Henry également refuse toute distanciation conceptuelle envers la vie absolue et déplace le champ de ses analyses, et le langage qui les exprime, vers une double analytique de l'affectivité et de l'expérience mystique qu'il ne s'agit plus de décomposer ni de requalifier, mais seulement de laisser venir au discours sans que celui-ci abandonne le projet philosophique d'amener à l'intelligibilité — d'affirmer sans la nier la nuit de la vie dans le jour de la raison.<sup>28</sup>

#### *L'IMPENSABILITÉ TRANSCENDANTALE DANS LE PHÉNOMÈNE*

On peut, plus largement, soulever quelques réserves sur la façon même dont Marion entend dépasser le transcendantalisme de Husserl. Il y a, nous semble-t-il, une ambiguïté dans la méthode qu'utilise Marion. Celui-ci semble en quelque sorte maintenir la structure

<sup>25</sup> *Novotny K.* Limites de la phénoménologie classique // K. Novotny, A. Schnell, L. Tengelyi. La phénoménologie comme philosophie première. Amiens / Prague, Association pour la promotion de la phénoménologie / Editions de l'Institut de philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque, 2011.

<sup>26</sup> *Derrida J.* L'écriture et la différence / Violence et métaphysique. Paris: Seuil, 1979. P. 183: «Levinas et Husserl sont ici très proches. Mais en reconnaissant à cet infiniment autre comme tel (apparaissant comme tel) le statut d'une modification intentionnelle de l'ego en général, Husserl se donne le droit de parler de l'infiniment autre comme tel, rend compte de l'origine et de la légitimité de son langage. Il décrit le système de la phénoménalité et de la non-phénoménalité».

<sup>27</sup> *Novotny K.* Limites de la phénoménologie classique. Op. cit. P. 228

<sup>28</sup> *Kühn R.* Le lieu originaire de la phénoménologie et la métaphysique // La phénoménologie comme philosophie première. Op.cit. P. 129: «La vie en tant que non-concept signifie <...> une réalité dont l'essence propre se dérobe à la détermination généralisante parce que toute généralité contient nécessairement une abstraction de la "vie" qui, en tant qu'accomplissement, ne peut se manifester justement que de façon individuelle...».

d'objet husserlienne au sein même de sa récusation et parle à son tour d'une ouverture affective à un donné qu'il considère comme la frappe ou l'impact de phénomènes *distincts*. La donation *semble elle-même toujours appréhendée comme l'événement de la rencontre singulière avec un donné singulier*. Alors même qu'il reproche à Husserl de ne pas distinguer assez l'événementialité qui habite la manifestation du donné de son identification comme objet, il rétablit la ponctualité individuelle de ce qui se donne, comme s'il n'était pas problématique de considérer que c'est un *sens ipséique* qui venait tout armé se donner, suscitant par là même la subjectivité qui y répond. Ce préjugé, que Marion déclare vouloir déconstruire, ne cesse d'insister dans la terminologie mise en œuvre pour la démonstration. *L'interrogation de Marion nous paraît transcendantale de part en part*. Que fait Marion, en effet, en disant que le donné peut être considéré comme effectivement donné seulement si sa donation le manifeste comme antérieur et extérieur à elle, sinon rencontrer une contrainte constitutive de l'idée de phénoménalité, de la *pensabilité* même du phénomène comme phénomène? Comment penser la transcendance absolue sans simplement l'affirmer? À partir de quelles opérations produire un contenu de pensée disant effectivement quelque chose de la transcendance absolue *comme telle* sans une perspective transcendantale permettant de poser celle-ci précisément comme problème, et d'exposer l'exigence de son concept? Il faut bien encore préciser en effet qu'il s'agit ici de la position transcendantale du phénoménologique *comme question*: du statut transcendantal du phénoménologique plutôt que d'une phénoménologie déjà transcendantale.

Intériorité et extériorité sont alors, dirons-nous, les pôles transcendants au sein desquels une pensée de la phénoménalisation peut être redéployée, non des constituants de la phénoménalité elle-même. L'enjeu est moins, peut-être, de penser le phénomène que de penser la phénoménalisation et ses structures, en quelque sorte la dimensionnalité du champ phénoménologique. L'extériorité comme telle, pour être posée comme extériorité, ne peut transcendantalement pas être posée à partir d'un phénomène mais comme ce que le phénomène ne peut occulter, ce qui rend possible la construction même du concept de phénomène, mais qui ne prend pour autant pas place en lui. En quelque sorte, l'extériorité, pour être accueillie comme telle, ne peut être pensée qu'en son caractère *impensable*.<sup>29</sup> Il faut bien préciser que cette impensabilité doit donc être *constituée philosophiquement* comme impensable. En ce sens, elle est en quelque sorte biface: elle est constituée comme impensabilité, mais en tant que telle, elle n'est que la face que prend pour la pensée le fait qu'il puisse effective-

<sup>29</sup> Ainsi, c'est peut-être finalement chez Kant qu'on trouve la plus claire présentation de la nécessité, pour poser le phénomène, de poser également un non-donné: la chose en soi n'est en effet pas au-delà du phénomène, mais n'est rien d'autre que l'au-delà au sein du phénomène. On ne peut pas, pour Kant, poser le phénomène sans poser qu'il est phénomène de, que sa phénoménalité appelle une extériorité nécessairement extra-phénoménale. Cette extériorité caractérise du même coup le décalage de l'expérience d'avec la raison dans la mesure où «...l'expérience ne satisfait jamais entièrement la raison». [Prolégomènes à toute métaphysique future, § 57]. Pour Kant, la position de la chose en soi comme problème est co-originale de la position de la connaissance comme problème, c'est-à-dire de la forme de réflexion spécifique que le philosophe mobilise lorsqu'il cherche à penser la connaissance comme telle. La chose en soi est, autrement dit, posée par le philosophe dont l'optique scinde spontanément la question du réel en deux problématiques: le réel comme ce à quoi nous avons directement affaire, d'une part, et le réel comme ce à partir de quoi nous pouvons penser le fait d'y avoir affaire, d'autre part.

ment y avoir phénoménalisation, parce que celle-ci est toujours déjà habitée d'une «extériorité intime» qui lui résiste, lui interdit toute transparence, toute coïncidence avec elle-même et inscrit, de façon irréductible, au sein du phénomène, la possibilité de sa déhiscence sur ce dont il est, ou peut-être, le phénomène. Le phénomène est rencontré, c'est-à-dire qu'il est le mouvement de dessaisissement, mais par-là, aussi, de manifestation d'une singularité. Il n'y a donné qu'en ce qu'il y a à la fois limitation et ébranlement de cette limite — l'un et l'autre posés comme transcendentale co-originaux. En quelque sorte, il y a phénoménologie parce que l'opposition primordiale du moi et du non-moi éclate, aussitôt posée, en pluralité indéterminée. Cette pluralisation originaire de l'extériorité, du donné dans sa concrétude originairement plurielle, apparaît ainsi comme une véritable condition de possibilité de la phénoménologie.

Cette impensabilité relève de ce que nous appelons le transcendantal-pur, par opposition au transcendantal-phénoménologique. Le premier, posant le réel comme thème, ne peut, dans le mouvement même où il le détermine dans sa radicalité, qu'admettre son impuissance à en dire plus, alors que le second détermine les modes de manifestation de ce réel. D'un point de vue transcendantal-pur, le réel est multiplicité, mobilité, impensabilité, mais impensabilité qui, dans l'expérience elle-même, se donne selon des ordres, des schèmes, des figures, selon, donc, ce qui, dans l'analytique kantienne, relève du jugement déterminant et dont nous faisons l'objet du transcendantal-phénoménologique. Qu'est-ce qui, en effet, est pensable de l'extériorité, en tant qu'extériorité? Sa phénoménalité en tant qu'elle est marquée d'une obscurité originelle pour la pensée — c'est précisément la seule chose qui est pensable d'elle. Comment, dès lors, cette limitation est-elle pensable comme limite au sein de la phénoménalisation? Elle n'est plus, précisément, pensable mais elle est rencontrable *en tant que la phénoménalisation elle-même*, en tant que le champ phénoménologique n'est pas pensable hors de l'excès qui l'habite — excès qui n'est pas un donné, mais une structure dont il s'agit de comprendre le fonctionnement à tous les niveaux et selon toutes les modalités de la phénoménalisation. L'impensabilité transcendantale-pure de l'extériorité phénoménologique a ainsi pour contrepartie la possibilité transcendantale-phénoménologique de décrire des structures phénoménologiques spécifiques — sans poser l'une d'entre elles comme forme matricielle, chacune étant précisément un certain mode de structuration du champ, une façon dont s'agencent les ingrédients transcendantsaux qui le constituent comme tel, et dont on peut alors saisir les relations avec d'autres formes de structuration.

## L'IDÉE D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE RADICALE

### *L'ÉCART PLUTÔT QUE L'EXCÉDENT*<sup>30</sup>

Marc Richir part précisément de cette impensabilité absolue de l'extériorité pour refondre le concept de phénomène, et refonder sur cette base la phénoménologie comme

---

<sup>30</sup> Pour reprendre le titre d'un article de Jocelyn Benoist.

phénoménologie génétique des structures de la phénoménalisation. Si on veut définir en une phrase le projet richirien, on peut dire qu'il vise, à l'aide de la conceptualité développée par l'idéalisme allemand, à élargir les outils husserliens pour les rendre capables de rendre compte de «structures limites» rencontrées, mais non élucidées, par Heidegger, Merleau-Ponty ou Levinas. Pour Richir, la transcendance nous traverse en se fermant absolument sur elle-même dans une impénétrabilité dont rien ne sourd; alors que pour Marion, elle révèle un contenu, mais dont nous ne pouvons prendre la mesure et auquel nous nous adonnons seulement. Richir caractérise comme le fait métaphysique par excellence, qui est également la condition de possibilité de tout exercice phénoménologique, la «non adhésion originelle» de l'existence avec elle-même. L'écart est l'autre nom du phénoménologique — donc, comme condition de possibilité de la phénoménologie. Nous ne sommes pas aveuglément engagés dans ce que nous vivons. L'existence est toujours déjà à distance par rapport à elle-même.

«...la phénoménologie a profondément à voir avec ce qui nous paraît l'énigme fondamentale de la condition humaine: le fait que <...> cette expérience n'est pas, par principe, aveugle et en adhérence avec elle- "même", mais toujours en écart (comme rien d'espace et de temps) par rapport à elle- "même", en non-coïncidence avec elle- "même", et c'est à travers cet écart qu'elle est en contact avec elle- "même", <...> selon ce qui fait, à l'instar de ce que Maine de Biran nommait "tact intérieur", la conscience de soi dans sa dimension la plus archaïque».<sup>31</sup>

La réflexion de Richir suit ainsi un chemin rigoureusement inverse de celle de Marion. Elle thématise un phénomène originellement aveugle<sup>32</sup>, sans donation de contenu, un rien-que-phénomène qui n'est que clignotement, mobilité originelle. Le sens n'est pas originellement inscrit dans le phénomène mais s'en extrait: le phénomène se fait «phénomène de», se transcende puis s'efface dans ce vers quoi il se transcende par un processus qui advient en lui (plus précisément: qui advient au sein de la pluralité phénoménologique). Pour que l'expérience suscite l'apparaître, il doit y avoir dépli en elle — et décollage du phénomène par rapport à lui-même. Ainsi, l'être épris se décompose: phénoménalisation de quelque chose qui déjà résiste, dont la résistance est inséparable d'une double dimension hylétique et affective (la dimension formatrice au sein de la phénoménalisation devant être posée en décalage par rapport à la dimension affective, sinon on ne pourrait concevoir d'affects ni de sensations individués). Il n'y a de phénoménalisation du monde, et plus encore, de monde sensé, que sur fond de cette non-adhésion — mais il faut rétroactivement concevoir qu'il n'y a pas de mondanisation hors de cette inscription des mondes dans des concrétudes qui l'excèdent. Précisément: il n'y a monde que dans l'interstice de ses champs qui ne sont pas auto-coïncidants.

<sup>31</sup> Richir M. La refonte de la phénoménologie // Annales de phénoménologie. 2008. № 7. P. 208.

<sup>32</sup> Schnell A. Le transcendantal dans la phenomenology // La phénoménologie comme philosophie première. Op. cit. P. 189: «N'y a-t-il pas pourtant un fondement de l'apparaître? La question semble être mal posée et devrait plutôt être formulée de façon inversée: quelle est après tout la raison d'admettre l'existence de quelque chose d'extra-phénoménal? Le but de ces réflexions était de poser cette question autrement que dans l'horizon d'une transcendance simplement présupposée».

La démarche de Richir poursuit ainsi la réflexion menée par Husserl et Fink sur la question de la réduction en la radicalisant: Husserl et Fink n'ont en effet pas assez pris en considération la dimension *hyperbolique* du doute cartésien, et n'ont pas osé aller jusqu'à suspendre toute eidétique, et même toute structure ontologique ou méontique, pour s'avancer vers la pure indétermination d'une expérience nue. Les limites de la phénoménologie husserlienne viennent en effet moins de son orientation transcendantale — c'est elle qui permet, on l'a vu, la thématization du phénomène comme tel, donc la clarification du statut de la connaissance phénoménologique — que du couplage du transcendantalisme avec une eidétique dont la nécessité apparaît elle-même transcendantale, qui se dévoile ainsi comme une sorte de déjà-là qui ne peut pas ne pas configurer les modalités de la phénoménalisation.<sup>33</sup> Ainsi «...cette hyperbole, qui ne pouvait être qu'un apparent coup de force, consistait précisément à ne prendre "tout" que comme "apparence"...».<sup>34</sup> Une telle réduction hyperbolique ne conduit pas, cependant, pour l'auteur, à l'estompement du champ phénoménologique mais à son dévoilement «comme tel». L'hyperbole révèle la phénoménalité en tant que phénoménalité, le phénomène comme «rien que phénomène». Elle «conduit à l'océan», qui n'est ni plénitude de donation, ni vide et obscurité, car «...qu'il y ait là des proliférations phénoménologiques multiples et indécises ne permet cependant pas de parler d'une "plénitude" de l'origine, mais d'une "masse" où précisément rien n'est plein, ni non plus tout à fait vide».<sup>35</sup> Le phénomène comme rien que phénomène clignote indéfiniment et infiniment entre sa disparition et son apparition, et n'est pas autre chose que ce clignotement. En ce sens, il est pour Richir absurde de parler d'un phénomène, car celui-ci n'est définissable qu'au sein d'une pluralité phénoménologique. Ainsi, «... il revient au génie propre de Husserl <...> d'être parti de la multiplicité proliférante (indéfinie ou "inconsistante" au sens cantorien) des "vécus", qui étaient pour lui les phénomènes, et toujours, pour une part inassimilable, insaisissables; donc de la pluralité indéfinie des phénomènes comme pluralité concrète...».<sup>36</sup> En effet, il est important de le souligner, la réduction hyperbolique n'a d'autre objet — d'une façon qui peut sembler paradoxale — que de retrouver un contact avec l'expérience concrète telle qu'elle se joue au sein de cette multiplicité. Il s'agira toujours pour lui de rendre compte de ce qu'est «un sens se faisant»<sup>37</sup>, «une idée», une «affection», même si, pour pénétrer ces structures chaque fois singulières, la phénoméno-

33 Même si – pour tempérer les réserves de Richir – on peut considérer que cette eidétique est moins, chez Husserl également – un déjà-là – que l'intériorisation de la contrainte rencontrée par l'intentionnalité lorsque, s'élançant vers ce qui la transcende, elle s'efforce d'accéder à celle-ci en cela même qui la caractérise comme transcendance – en quoi l'eidétique serait déjà elle-même le produit d'une co-constitution. À ce sujet l'ouvrage majeur de Jacques English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*. Paris: PUF, 2005. Pour Richir, il s'agit au contraire de décorrélér le transcendantal de l'eidétique, et d'élaborer une théorie du phénomène pur – détaché de tout système catégorial préalable.

34 Richir M. *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2000. P. 24.

35 Ibid. P. 2.

36 Ibid. P. 20.

37 Richir M. *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1992. P. 28: «...notre expérience du langage, et plus particulièrement du langage qui fait sens – et pas "signe" au sens de "signe" d'une information, d'un état-de-faits ou d'un état-de-chose – mais montre que le sens se faisant est toujours une "aventure"». Aventure dont «le commencement est une énigme qui, étrangement, nous requiert <...>, et la fin, non moins étrangement, une énigme que <...> nous espérons rendre un peu moins inscrutable».



logie est conduite à un énorme travail d'abstraction et de conceptualisation — plus rien n'étant ancré dans aucune signification instituée, quelle qu'elle fût.<sup>38</sup>

En effet, Richir entend *ne rien tenir pour originellement donné*. Génétique, la phénoménologie richirienne étudie, à partir de la *fiction transcendantale* d'un champ où pratiquement rien ne s'est encore formé, la façon dont des formes plus élaborées s'y agencent. Ces processus de phénoménalisation sont interprétés comme des *schématismes*. Richir emprunte à Kant le concept de schématisation, même s'il s'agit bien ici d'une *improvisation schématique*: le schématisme ne sait pas ce qu'il schématise, ne décide pas de ce qui se schématise en lui: phénoménologiquement, rien ne préfigure ce qui se phénoménalise, toute détermination paraît rapportée à ce qu'elle détermine sans lui appartenir intrinsèquement.<sup>39</sup> Avant de schématiser quoi que ce soit, le schématisme phénoménologique se phénoménalise lui-même comme schématisme, c'est — à-dire comme le geste de toujours se reprendre et, tout à la fois, de toujours se perdre. Il apparaît ainsi comme un *originel porte-à-faux*, décalé de lui-même, en retard et en avance sur lui-même, et n'est rien d'autre que ce décalage originel d'un mouvement brisé, qui se concrétise par sa béance interne. Comme pur *fluer*, le schématisme n'est ni durée ni instant; il ne se phénoménalise que de différer de lui-même, pure différence qui n'est différence qu'en ce qu'elle diffère toujours déjà d'elle-même.

Ainsi, le concept richirien de schématisation permet de comprendre *comment* un donné peut être rencontré dans sa détermination sans que celle-ci ne soit pensée comme ontologiquement fondée: «...le schématisme avec son écart (qui en atteste la concrétude phénoménologique) est pour ainsi dire la seule réponse philosophique possible à l'instituant symbolique, c'est-à-dire à l'Un ou à Dieu».<sup>40</sup>

### LA CONCRÉTUDE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Pour autant, cette pluralité phénoménologique originelle n'est pas sans poids. En tant même qu'il y a pluralité phénoménologique, il y a déjà concrétude — selon le terme que Richir emploie pour caractériser le mode le plus primitif de manifestation de ce en quoi et par quoi la phénoménalisation se fait: le schématisme est traversé par l'affectivité<sup>41</sup> et ne

<sup>38</sup> Selon une dialectique, bien exposée par Alexander Schnell, qui fait que «...d'autant plus le phénomène se phénoménalise, d'autant plus il s'intériorise. Et d'autant plus il s'intériorise, d'autant plus il s'expose à la transcendance». Voir *Alexander Schnell. Le transcendantal dans la phénoménologie // La phénoménologie comme philosophie première*. Op.cit. P. 189.

<sup>39</sup> *Richir M. L'institution de l'idéalité: des schématismes phénoménologiques // Mémoires des Annales de Phénoménologie*. Association pour la promotion de la phénoménologie, 2002. Il y a dans l'eidétique même un caractère transcendantement accidentel, mais cette accidentalité transcendantale ne met pas en cause l'idéalité de l'essence eut égard à ce qu'elle détermine, qui se regroupe en elle, et qui ne prend sens que sous son horizon. En ce sens, la théorie richirienne de l'eidétique relève de ce que Derrida appelle le quasi-transcendantal. Rappelons que le terme de quasi-transcendantal est utilisé par Derrida dans *Positions*. Paris: Editions de Minuit, 1972. P. 220. Dans *Glas*, Paris: Éditions Galilée, 1974. Derrida évoque également un simili-transcendantal (P. 272, note 1) et désigne une acception élargie du transcendantal capable d'englober également l'impur et l'accidentel.

<sup>40</sup> *Richir M. Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité // Annales de phénoménologie*. 2005. N° 4. P. 162–163.

<sup>41</sup> La co-appartenance des dimensions schématiques et affectives est bien expliquée par l'auteur dans ses

peut être conçu que comme schématisation d'une proto-hylé — au sens de l'*aisthesis* platonicienne — dont les concrétions premières (les premières à pointer au sein du flux) sont caractérisées comme *Wesen* sauvages. Richir met plus globalement en place un arsenal d'outil pour comprendre les processus génétique permettant de relier les «rien-que-phénomènes» à l'expérience quotidienne que nous avons du réel: *Wesen* sauvages, rythmes de phénoménalisation au sein de ces *Wesen* sauvages, synthèses passives (de second et de troisième degré), *phantasia* pure et *phantasia* perceptive, sens-se-faisant, ipséité du soi et ipséité du sens, hylé première vide et hylé seconde, giron transcendantal, etc.<sup>42</sup> L'objet cette pensée n'est pas seulement la confusion, mais tout aussi bien les premières concrétions de la présence, mais d'une présence faite «...de fluences, d'instabilités, d'intermittences, d'évolutions extraordinairement lentes et de fugacités extraordinairement rapides».<sup>43</sup>

Sans entrer dans le détail (ardu) de ces analyses, on précisera seulement que, selon nous, c'est avec la réforme qu'il propose de la phénoménologie du temps (et, de manière inséparable pour lui, de l'espace)<sup>44</sup> que Richir montre le mieux la fécondité de son approche. D'une part en effet, celui-ci prend acte de la remise en cause du privilège du présent et de l'importance des phénomènes discrets,<sup>45</sup> de l'événementialité. D'autre part, cependant, il le fait, sur la base des analyses proposées par Husserl en particulier dans les *Manuscrits de Bernau*, en cherchant à déterminer la forme de phénomènes temporels. Dans ses *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Richir propose une analyse précise des diagrammes husserliens, des structures qui semblent y être présupposées, de la façon dont d'autres modes temporels doivent être présupposés pour comprendre la genèse de cette temporalité. Le présent, comme évidence d'une auto-donation, d'une auto-possession, et du même coup de la donation d'une chose perçue qui se donne elle-même comme indépendante et cause de son apparition, relève du mode de phénoménalisation *le moins originaire*. La phénoménologie se doit donc de décrire les caractéristiques propres de ce présent, mais tout autant de comprendre comment il en vient à s'instituer; tâche que Richir entreprend par la mise en place d'une architectonique.

### STRATES ET ARCHITECTONIQUE

La stratification des modalités de phénoménalisation est appréhendée à travers une *architectonique* qui implique une mise en forme systématique, *non d'êtres et de niveaux d'être, mais de problèmes et questions*. L'analyse générique richirienne, on l'a déjà signalé,

---

Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2006, en particulier P. 312–313.

42 Voir *Schnell A.* Le sens se faisant: Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale. Bruxelles: Ousia, 2011 et *Forestier F.* La phénoménologie génétique de Marc Richir. Springer, 2013 (à paraître).

43 *Richir M.* Phénoménologie en esquisses. Op. cit. P. 31.

44 Il y a chez Richir une vraie prise en compte de l'appel (heideggérien, merleau-pontyen, derridien, relayé par Didier Franck, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Nancy, John Sallis, etc.) à penser la spatialisation dans la temporalisation. Cf. *Forestier F.* Remarques sur le schème spatial. [en ligne]: Implications Philosophiques, 2013.

45 Dès son article: «Synthèse passive et temporalisation/spatialisation», dans Husserl, Richir et E. Escoubas, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1990.



ne s'interroge pas sur la nécessité que des structures émergent, mais sur le fait que certaines semblent ne pouvoir se former que *sur la base* d'autres. Richir distingue les niveaux d'individuation et de détermination des phénomènes à partir des modes de leur phénoménalisation et les types de questions (à propos de leur mode de détermination) qui ont sens à chacun de ces niveaux. Il s'agit par-là de «...situer correctement, dans l'océan des problèmes et questions phénoménologiques, le problème à traiter...».<sup>46</sup> Ainsi, l'apparition d'objets individués, passibles d'une saisie logico-eidétique, d'une mise en ordre mathématique, caractérise le registre des phénomènes imaginatifs ou perceptifs. Le registre architectonique l'est de potentialités et ne peut être déterminé comme un «...registre de possibilités mutuellement structurées...».<sup>47</sup> La stabilité, l'identité, la logicité, sont par exemple caractéristiques d'un mode de phénoménalisation qui en implique directement la possibilité, mais ne peuvent en aucune manière être préfigurés à un niveau plus élémentaire de la genèse. Aucun mode de saisie ou d'apparition ne peut ainsi fournir de loi qui épuise ou surplombe le réel. Chaque strate architectonique relève au contraire de structures spécifiques qui se donnent à saisir dans des expériences différenciées et nécessitent l'élaboration d'un type de discours et d'une méthodologie propre lorsqu'on cherche à en faire la phénoménologie. Ainsi «...l'architectonique n'est pas une écriture de l'arche, mais une sorte de tectonique, au sens géologique du terme, de l'archaïque, lequel ne vieillit pas, est en général inconscient, et parfois, exceptionnellement, confusément conscient, mais dont la psychanalyse, et même la psychopathologie, ont montré qu'il ne cesse d'"exercer" ses effets...».<sup>48</sup> Il s'agit chaque fois de saisir *quel problème* relève de quel mode de phénoménalisation et que ces modes n'ont eux-mêmes de sens que les uns vis-à-vis des autres, dans le zig-zag de la réflexion qui les caractérise dans leurs relations et leurs différences.

Comment cependant concevoir qu'un registre architectonique ne puisse s'établir sans la ressource d'un autre, sans que cette dépendance n'implique une relation de subordination structurelle? Un registre architectonique s'établit par *transposition architectonique d'un autre registre*. La relation de l'un à l'autre ne l'est ainsi pas de fondement à fondé mais *de base à transposée*. Ce qui s'édifie à partir de la base est une *Stiftung* elle-même sans principe,<sup>49</sup> qui se nourrit du «matériau» que fournit la base mais institue un ordre propre et *ad hoc*. Ce qui est premier dans l'ordre de constitution est toujours ainsi le plus archaïque, le plus indéterminé et c'est rétroactivement, depuis le registre institué, que la base paraît comme un fondement dans lequel est alors rétro-jetée la structure instituée. Si quelque chose de la base est nécessairement conservé, celle-ci est cependant déformée de façon à ce qu'aucune relation univoque ne puisse être établie entre deux: base et transposé demeurent cependant toujours *transpassibles*<sup>50</sup> de sorte que la base n'est pas entièrement recouverte par ce qui se

46 Richir M. La refonte de la phénoménologie // Annales de phénoménologie. 2008. № 7. P. 207.

47 Richir M. Métaphysique et phénoménologie. Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique // Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Paris: L'harmattan, 2000. P. 107.

48 Richir M. La refonte de la phénoménologie. Op. cit. P. 208.

49 Richir M. Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace. Op. cit. P. 377.

50 Selon les termes inspirés par la philosophie de Maldiney. La transpassibilité désigne le fait que l'existence soit essentiellement passibilité à elle-même comme autre qu'elle-même, c'est-à-dire passibilité à elle-même dans son autre; elle définit, selon Jean-Christophe Goddard une capacité de pâtir de l'imprévisible, de l'excès, de se faire réceptif au plus surprenant (Violence et subjectivité, Paris: Editions Joseph Vrin, 2008.

transpose d'elle, et qu'elle insiste au sein de ses transpositions de manière virtuelle, comme passibilité d'événements dont la possibilité n'est pas inscrite dans l'ordre du registre fondé, mais qui sont néanmoins latents. Pour Richir «...il n'y a aucune raison d'essence (eidétique) qui fait passer d'une *Stiftung* à une autre, mais seulement des conditions *transcendantales* d'effectuations de *Stiftung*...». <sup>51</sup> Si aucune eidétique phénoménologique d'ensemble, même de second ordre, n'est permise, il est pourtant possible de dévoiler certains types de configurations possibles dans lequel le champ phénoménologique peut entrer et à partir duquel il peut fonctionner. <sup>52</sup> De cette façon, la phénoménologie devient également l'exploration méthodique des différentes architectoniques globales, qu'elle rencontre, d'une part dans son exploration et élabore, d'autre part, systématiquement comme «une certaine forme de mise en ordre» d'un champ en lui-même sauvage. Précisons qu'«...il ne faut donc considérer ni l'institution/élaboration heideggerienne de la facticité ni celle de Levinas comme des “invariants eidétiques de second degré”, mais comme des cas de figures singuliers». <sup>53</sup> Il n'y a pas de lois permettant de construire *a priori* les types anthropologiques possibles: ceux-ci ne peuvent à chaque fois qu'être restitués selon leur cohérence propre.

#### *LA DIALECTIQUE DU PHÉNOMÈNE*

La place assignée à l'excès dans la phénoménologie richirienne est double. D'une part, de façon tout à fait originale, *Richir introduit l'excès à tous les niveaux de la phénoménalisation*: excès dans le décalage de l'affectivité et du schématisme, excès dans la résistance transcendante de l'élément fondamental sur le schématisme, excès du hors langage sur le sens qui fait, précisément, toute la vie du sens, excès de l'espace sur ce qu'il accueille... Le phénoménologique, à tous ses niveaux, est doublement incomplet: dans ce qui excède un mode de phénoménalisation et qui motive le déploiement d'autres modes de phénoménalisation sur sa base; dans ce qui le soutient et qui ne s'y manifeste qu'en défaut. Les phénomènes, on l'a dit, sont phénomènes parce qu'ils sont incomplets, habités d'un non phénoménalisé. Cependant, la nécessité de ce non-phénoménalisé est elle-même transcendantale posée; il y a dans toute description phénoménologique un non-phénoménologisable qui est à la fois ce par quoi la phénoménologie richirienne accomplit ses mises en ordre et ce qu'elle tend par-là, paradoxalement, à neutraliser. Le non-phénoménal devient vivant en se phénoménalisant, mais est toujours conçu comme inerte ou mort, privé de toute épaisseur, *en tant que non-phénoménologique*.

---

P. 111). La transpossibilité désigne de son côté le fait que les possibles selon lesquels je m'appréhende n'épuisent jamais ce qui peut survenir, autrement dit, que le pur «possible» outrepassé les possibles tels qu'ils se donnent et peut toujours aussi produire ce qui paraît comme l'impossible, mais qui relève seulement d'un autre registre de temporalisation/spatialisation.

- <sup>51</sup> *Richir M.* Métaphysique et phénoménologie. Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique // Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Op. cit. P. 108.
- <sup>52</sup> Richir, en dialogue avec la psycho-pathologie, se livre en particulier à une telle élucidation dans *Phantasia, Imagination, Affectivité*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2004.
- <sup>53</sup> *Richir M.* Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique // Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Op. cit. P. 126.

Il ne s'agit pas ici de ce que dit Richir (car il entend bien élaborer une phénoménologie du vivre et de la mobilité) mais de la manière dont il le dit. Penser jusqu'au bout l'impensable dans le phénomène, n'est-ce pas alors, plutôt que de le neutraliser en extériorité inerte et impassible — ce qu'il n'est que pour la pensée — réaffirmer paradoxalement aussi l'épaisseur non-phénoménologisable de cet impensable? Richir fait comme si la réduction hyperbolique ne nous faisait rien perdre; comme si, d'une autre façon, la phénoménologie ne commençait pas toujours aussi dans la positivité. Le phénomène, en quelque sorte, implique toujours déjà ses deux versants — même si son aval en quelque sorte l'efface.<sup>54</sup> D'une certaine façon, toute phénoménalisation phénoménalise quelque chose, même si ce quelque chose se donne de façon irréflexive. La phénoménalisation peut-être sans réflexivité, sans épaisseur en tant que phénoménalisation et néanmoins s'ancrer dans ce à quoi elle donne accès — même si cela est, dans cette mesure même, *impensable* en elle. Il n'est pas certain que la séparation première du phénomène et de son attachement au phénoménalisé, donc, à la dimension de transitivité, de sortie de soi qu'il comporte aussi, ne fasse pas perdre quelque chose d'essentiel au phénomène — quelque chose d'essentiel qu'on ne peut préserver qu'en acceptant de quitter le seul terrain du phénomène pour accepter de rendre aussi sa positivité à ce qui l'excède et en quoi il s'attache.

La phénoménologie de Richir semble entièrement enracinée dans un paradigme esthétique qui permet une telle déconnexion originaire. Or le réel tel que nous le rencontrons n'est en effet qu'exceptionnellement en flottement libre. Si, transcendantale, on ne peut destiner *a priori* la concrétude à la phénoménalisation du monde tel qu'il nous apparaît, il reste qu'effectivement c'est bien comme ça que cela se phénoménalise — que ce qui est réel, c'est d'abord ça — ce qui est là. De ce point de vue, il n'y a pas de sens à découdre jusqu'au bout l'étreinte du phénomène et du phénoménalisé — d'en démanteler les ingrédients — parce que le réel pour nous tient, est tranchant. Un paradigme plus praxique conduirait de facto à une conception plus restreinte (en quelque sorte, plus située) du phénomène, assumant qu'il y a nécessairement de la révélation en lui sans chercher à assigner cette révélation. Si le jeu d'ensemble du champ phénoménologique, dans sa prise, ne peut être élucidé par la structure de phénomènes qui s'articulent en lui, il n'en revêt pas moins par lui-même une forme d'engagement et d'intelligibilité, une implication qui le mobilise.<sup>55</sup>

De ce point de vue enfin, malgré son immense richesse,<sup>56</sup> la phénoménologie richirienne du sens, en donnant un statut phénoménologique au hors sens dans le sens, ne peut que

54 On pourrait même dire, mais nous réservons cette question complexe à d'autres recherches, qu'en un sens, pour rester vivante la phénoménologie doit rester incomplète et consentir à entretenir avec les connaissances et concepts de l'attitude naturelle un rapport dialectique plutôt qu'un rapport d'indifférence ou de fondation. En ce sens, le projet de neuro-phénoménologie de Francisco Varela nous paraît d'une grande pertinence.

55 Comme le notait Rolf Kühn à propos de Michel Henry: «En effet, comment le vide de la non saturation de l'intuition et l'excès de l'apparaître en général se laisseraient-ils relier l'un à l'autre dans la donation si ce n'est en vertu d'une praxis qui les traverse et qui n'est pas soumise à la mesure de l'intuition, mais seulement à son agir proper?» dans «Le lieu originaire de la phénoménologie et la métaphysique», *La phénoménologie comme philosophie première*. Op. cit. P. 149. Ou encore: «...avec l'économie de la praxis pathique immanente se forme cet "entre", comme milieu, dans lequel la phénoménologie et la métaphysique vont pouvoir continuer à échanger l'une avec l'autre» (Ibid. P. 150).

56 Répétons que nous tenons Phénoménologie en esquisses pour la plus importante contribution à la phénoménologie — et peut-être à la philosophie elle-même des vingt dernières années.

refouler le défi que le sens pose *par ce qu'il y a de blanc en lui* — par ce blanc qui en singularise l'adresse, par ce blanc sans lequel, justement, cette singularisation n'est pas pensable jusqu'au bout mais se refuse à toute appréhension par une structure de phénomène. Dans la ponctualité même de ce qui pourrait avoir sens, se pose la question paradoxale — et à laquelle la structure du phénomène ne peut qu'être, par essence, aveugle — du sens comme question, en tant qu'il peut n'être rien: d'un sens qu'il ne s'agit pas de le faire (j'ai quelque chose à dire que je ne sais pas encore mais qui me tient, m'appelle, me possède) mais auquel il convient d'abord de consentir comme proposition, risque, remise; geste de consentement par lequel seulement le processus de formation, d'incarnation et de temporalisation d'un *sens* peut — ou non — advenir. Si Richir pense la réflexivité pure du champ phénoménologique (réflexivité transcendantale comme «forme soi» ou «forme se» sur le modèle fichtéen) et son ipsésiation (le soi qui fait le sens), il laisse précisément dans l'ombre le «point» de la singularité — sujet au-delà de toute forme, même ipséique, qui n'est assignable qu'à partir de la façon dont il est requis ou joué<sup>57</sup> — et n'est plus phénoménologisable mais le cadre au sein duquel une phénoménologie de l'action, ou de l'éthique peut être déployée. Cet acquiescent au fait qu'il puisse y avoir sens — ou non — ce point du sens comme énigme de sa propre promesse, que Nancy considère comme le lieu même de surexistence du sens à la déconstruction de tous les cadres par lesquels il tient et se partage, de cette mise [il me semble manquer la fin de la phrase...]. Ce qui est exigé, alors, c'est bien à nouveau une pensée de la singularité et de ce qui la requiert: réquisition qui n'est pas sans pesée ni sans épaisseur, mais dont la pesée et l'épaisseur — c'est ce que nous ont appris les difficultés du projet de Marion — ne doivent pas être appréhendées par une phénoménologie de leur mode de manifestation: la révélation, au sein de l'expérience, doit être située «hors phénomène», sans pour autant être à son tour hypostasiée comme instance auto-fondatrice. En effet, la configuration singularité-sens est un point noir pour l'économie transcendantale d'une phénoménologie systématique — on ne peut, de ce point de vue, *rien en faire* — même si elle n'en renvoie pas moins, dans les faits, à toute la richesse de la *praxis* dans l'enchevêtrement de tous les degrés phénoménologiques et de toutes les modalités intentionnelles.

## CONCLUSION

L'interprétation transcendantale du phénomène semble en fin de compte aussi féconde pour préciser ce qu'on peut dire du phénomène que ce qu'on peut faire à partir de lui. Ainsi, la confusion du phénomène et de la donation, et la thématization d'un phénomène saturé nous a paru largement problématique. Nous avons vu aussi, avec Richir, comment la perspective transcendantale permet de situer la façon dont les problèmes phénoménologiques

<sup>57</sup> Ce que Richir thématise, c'est la phénoménalisation d'un sens – le processus total selon lequel un sens peut se phénoménaliser comme question de lui-même – comme ipsésiation d'un sens en concrétisation – et non le point d'incertitude où le consentement au mouvement d'un sens se faisant met en jeu la possibilité du sens en général. Répétons que formellement, toutes ces analyses sont faites par Richir – avec une précision, un détail sans doute bien supérieurs à ce qu'élabore Derrida – en particulier dans ses «Variations sur le sublime et le soi» (I et II) qui, du point de vue de la mise à jour des processus de co-émergence des couples singularité-extériorité, soi-sens, sont d'une immense richesse. C'est bien la question du point de vue de ces analyses que nous soulevons ici.

«se posent», le lieu auquel il y a sens de les appréhender, donc aussi, ce qui fait, dans notre propre expérience, que nous sommes amenés à les rencontrer.

S'il y a ainsi une véritable nécessité du parcours transcendantal pour ressaisir le sens du discours phénoménologique et apprendre le conduire, à mieux l'appliquer (en cela, le mérite de Richir est immense), reste cependant à savoir quoi faire une fois ce parcours fait, une fois ce sens explicité. Reste à savoir autrement dit si l'objet même de la phénoménologie de la conduit pas aussi à sortir du transcendantal — et par-là même du phénomène — pour faire place à ce qui la questionne irréductiblement sans qu'elle puisse l'accueillir dans ce cadre: l'attachement au réel, l'implication, la fraternité inexprimable de la phénoménalisation et de ce qui l'inspire, le clair-obscur du jeu de la phénoménalisation, de la nature et de l'action. La question se pose en effet: la phénoménologie de l'excès est-elle phénoménologie de cet excès — en quoi il relève bien d'une approche transcendantale qui doit rendre compte de la possibilité de le poser et d'en dire phénoménologiquement quelque chose — ou avère-t-elle un excès *sur* la phénoménologie?

L'extériorité est par excellence le lieu de cette dualité: lorsqu'on entend la penser comme telle, on ne peut en effet que la poser dans son impassibilité, mais elle est bien aussi d'une autre façon ce qui rend la phénoménologie possible. Poser transcendentalement la phénoménalisation conduit ainsi à poser un excès dans et sur la phénoménalisation, qui est tout autant l'excès du transcendantal sur le phénoménal que l'excès du phénoménal sur le transcendantal — excès positif parce qu'il est ce en quoi toute expérience est toujours expérience concrète, positive, unique — excès négatif parce qu'elle est de la phénoménalisation ce qui ne peut se phénoménaliser — le fait d'y être ou d'en être... N'y a-t-il pas dès lors autant de légitimité à pratiquer une phénoménologie dont la principale force est la capacité à amener à la manifestation ce qui ne peut qu'échapper par principe à toute réflexivité — à saisir au vol l'hésitation et la révélation d'un sens toujours unique?

SANTIAGO ZÚÑIGA \*

## L'ÉVÉNEMENT: ACCUEIL DE L'IMPRÉVISIBLE?

## THE EVENT: RECEPTION OF THE UNPREDICTABLE

Our interpretation of the notion of event aims to underline both its unpredictable constitution, and its faculty to place the subject in the symbolic order. The problematic will be mainly concerned about contributions in the field of contemporary phenomenology (Romano, 1998; Barbaras, 2012) and phenomenological psychopathology (Murakami, 2013), related to a certain lecture of the event that will lead us to reevaluate the concept of transpassibility<sup>1</sup> and convoke different approaches to it. These reflections will constantly be enlightened by the work of Henri Maldiney.

*Keywords:* event, transpassibility, experience, symbolic, desire, intentional, body.

## СОБЫТИЕ: ВОСПРИЯТИЕ НЕПРЕДСКАЗУЕМОГО

Наша интерпретация понятия события стремится подчеркнуть как его непредсказуемое устройство, так и его способность помещать субъект в порядок символического. Данная проблематика интересна в основном для исследователей в области современной феноменологии (Романо, 1998; Барбарас, 2012) и феноменологической психопатологии (Мураками, 2013) в связи с определенным пониманием события, которое приведет нас к переосмыслению понятия «сообщаемость» и соберет вместе различные подходы к нему. Эти размышления инспирированы исследованием Анри Мальдини.

*Ключевые слова:* событие, сообщаемость, опыт, символическое, желание, интенциональный, тело.

## INTRODUCTION

Un sens d'accueil se met à l'œuvre dans toute expérience vécue. Ce dont nous sommes passibles s'avère le fond d'une forme identifiée, relative à notre subjectivité comme expérience propre. De ce fait, le contenu distinct du Moi s'offre dans son imprévisibilité, mais est aussitôt reconnu à partir d'un acte d'objectivation. Or, il faut se poser la question

\* SANTIAGO ZÚÑIGA — magister of program of Erasmus Mundus Europhilosophie (2008–2010), PhD Student of CPDR (Centre of philosophy of law of Katolic Univercity of Leuven).

САНТЬЯГО СУНЬИГА — магистр программы Erasmus Mundus Europhilosophie (2008–2010), докторант (PhD Student) в рамках CPDR (Центр философии права Католического университета Лювена).

(✉) szunigac83@hotmail.com

1 On se permet ici la traduction de «transpassibilité» par *transpassibility* en prenant le radical *passibility*, équivalent de *passibilité*.

pertinente: de quel fond d'expériences parle-t-on? Ce soubassement du fortuit auquel ma subjectivité se rapporte, atteint le caractère d'événement. Ainsi, l'inouï de l'événement devient un enjeu fondamental de l'existence qui poursuit sa définition, toujours requise parce qu'elle dévoile et l'affecte inéluctablement. Défini entre l'ouverture et son affectivité, l'événement détermine la vie subjective comme le fond même de l'expérience.

Nous nous proposons donc de traiter la question de l'accueil de l'événement d'une part, et d'autre part, celle de l'action même qui mène à la réceptivité de cet événement. C'est ainsi que l'œuvre de Maldiney se concentre autour du concept de *transpassibilité*<sup>2</sup>. *Le pouvoir pâtir du nouveau comme ouverture à l'événement* anime la tempérance propre de la vie subjective. En conséquence, si une certaine endurance comme faculté de pâtir, au sens de la *transpassibilité* de Maldiney, s'instaure comme principe qui nous épargne de la maladie mentale (nuancée par l'impossibilité de contrôler l'excès ou défaillance affectives), il faut nécessairement se poser la question de ce qui est ouvert; s'agit-il du pur imprévisible, *sans dessein ni dessin* selon les termes employés par Maldiney, ou bien d'un effet issu de la projection du possible? Si l'événement nous atteint dans son unicité, voire détourne en apparence de toute intentionnalité, est-il toujours pertinent de nous prononcer sur l'Ouverture à l'imprévisible comme négation de tout projet, au sens du *Rien* propre à l'événement selon la démarche de Maldiney? Quel est donc le statut de ce *Rien*?

La portée de la *Transpassibilité* apparaît chez Maldiney dans son ouvrage «Penser l'homme et la folie». Ainsi, il tente de libérer un champ de connaissance déterminant pour les études en psychopathologie phénoménologique. L'accès à l'événement, dans l'identification à soi que pose toute rencontre, requiert un effort particulier de la part de l'existant. De la sorte, selon Maldiney, cet existant ne se fige pas dans sa condition réceptive comme synonyme de passivité, mais s'avère passible dans la rencontre de l'imprévisible, comme l'envers du souci heideggérien.<sup>3</sup>

Or, ce n'est pas autour du concept de *transpassibilité* que nos propos vont s'esquisser, mais plutôt par rapport au travail de compréhension sur l'événement, afin de décortiquer par la suite la position occupée par le concept de *transpassibilité* dans sa correspondance avec l'événement.

Nous nous rapportons ainsi à trois moments insignes du problème de l'événement et son ouverture: premièrement à Claude Romano dans son ouvrage «L'événement et le Monde», puis à la critique adressée par Renaud Barbaras à Henri Maldiney, et à la passivité d'après Barbaras (et non pas passibilité) liée à l'ouverture par l'événement. Finalement on verra dans quelle mesure, le travail de Yasuhiko Murakami, à la lumière de ses recherches autour

---

2 «La transpassibilité implique une ouverture, absolue de tout projet. Dans l'accueil de l'événement ouvrant à chaque fois un monde autre, l'être-là se transforme. Souvent quand éclate l'ancien monde, il y a un moment d'incertitude où l'être-là est suspendu à l'événement dans la béance. Mais l'être-là se transformant, la béance disparaît à travers elle-même dans la patence de l'ouvert, comme ailleurs et de même, le vertige dans le rythme. L'être-là s'expose à lui-même sous un autre horizon. Cet horizon n'est pas le côté tourné vers nous des choses. Il est l'horizon du hors d'attente, d'où tout arrive, et tel qu'à l'exister nous nous arrivons nous-mêmes». *Maldiney H. Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Millon, 2007. P. 308.

3 Voir page suivante quant à la définition de transpassibilité comme opposée à toute logique du souci original au sens heideggérien.



de la phénoménologie lévinasienne, nous fournira une compréhension de l'événement rétablie en lien direct avec l'étude sur l'institution symbolique du sujet.

On verra tout d'abord comment la notion d'événementialité chez Romano accueille l'imprévisible, en même temps qu'elle conteste toute projection du possible (la référence à Heidegger restera présente dans le parcours de nos analyses). Ensuite, Barbaras exposera sa critique à l'égard de Maldiney quant à l'indistinction de *ce* qui est ouvert par l'événement, et l'ouverture au *Rien* comme *fond* d'expériences. Peut-on dire en effet de l'événement et son accueil qu'ils sont complètement déliés de toute causalité, de toute projection, c'est-à-dire, tout simplement, *imprévisibles*? Est-ce qu'on assiste à l'épreuve du passible par l'événement, ou n'est-ce qu'une manière, selon Renaud Barbaras, de détourner la question sur la perception et son lien avec l'intentionnalité, par le sentir comme seule condition de l'expérience? Est-ce que la conception d'événement, à la suite des analyses complexes de diastase et hypostase de la subjectivité qui seront introduits par Murakami, peut demeurer encore compatible avec le concept de transpassibilité?

Ainsi, notre tâche consistera à faire un *exercice critique de la notion d'événement*, pour voir dans quelle mesure, celui-ci s'accorde à la structure de la transpassibilité (concept décisif pour les études en psychopathologie phénoménologique) et la valide.

Dans ce sens, les trois versants théoriques évoqués nous assisteront pour le développement de notre étude.

## 1. L'OUVERTURE À L'ÉVÉNEMENT SANS DESSEIN NI DESSIN

Reprenons une des prémisses fondamentales de la *Transpassibilité*, en guise de repère théorique pour la suite de nos démarches: «La transpassibilité consiste à n'être passible de rien qui puisse se faire annoncer comme réel ou possible. Elle est une ouverture sans dessein ni dessin, à ce dont nous sommes pas a priori passibles. Elle est le contraire du souci. ...La transpassibilité sans souci implique l'insouciance qui est le contraire de l'esprit de poids, le contraire de la *Schwermut* qui tend vers le fond dans un rapport obscur».<sup>4</sup>

Le séjour dans la passibilité comme accueil de l'événement est opposé à l'analyse existentielle heideggérienne, quant à la projection du champ des possibles. On n'affirme pas de prime abord que ceci implique l'abandon de toute intentionnalité, mais une mise à l'épreuve pour l'existant dans l'attente du *Rien*, du fond d'événements qui détermine le possible.

Une des clés pour comprendre l'événement est à repérer chez Claude Romano, qui s'accorde aux prémisses de l'Imprévisible en tant qu'irruption fondatrice de l'existant. De ce fait, la portée de l'événemential n'est pas donnée d'emblée; elle serait reprise au fur et à mesure d'une rencontre à soi dont la logique est provisoirement absente: «D'un événement, au contraire, aucune archéologie causale ne peut livrer le chiffre ni en épuiser le sens, car il n'y a pas de *sens* à rechercher la cause de ce qui est l'origine même du sens pour l'aventure humaine».<sup>5</sup>

4 *Maldiney H.* De la Transpassibilité dans *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Millon, 2007. P. 306.

5 *Romano C.* L'événement et le Monde. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. P. 59.



Selon Romano, on peut caractériser l'événement d'après quelques traits phénoménologiques fondamentaux: l'*unicité*, dans la mesure où chacun serait remis en question dans son identité, le *caractère instaurateur de monde*, et l'*anarchie constituante*.<sup>6</sup> On voit bien d'après Romano que le sens ne peut être structuré qu'à partir d'une rencontre suscitée par l'*existence ouvrante*<sup>7</sup>, et non pas selon une *schématisation ou préfiguration du monde*. L'*avènement de l'événement* est unique dans l'impossibilité de sa reprise et ne peut pas être reproduit, imité, prévu. Le sens survient à chaque rencontre et instaure une nouvelle démarche pour l'existant.

La radicalité des propos de Romano semble exclure toute entente entre événement et possibilité à l'image d'un soi. De la sorte, la relance de l'événement sans commune mesure ici évoquée, est opposée à la structure du souci, dès lors que la projection des possibilités rapportée à une totalité (chez Heidegger), repose toujours sur le *soi-même*:<sup>8</sup> «Comprendre un événement, par conséquent, c'est toujours le viser selon un projet interprétatif qui ne se déploie plus à partir d'un horizon de possibles préalables, mais se règle, au contraire, pour accéder à son sens, sur les possibles que l'événement, et lui seul, a fait surgir».<sup>9</sup> L'irréductibilité de l'événement qu'on vise à comprendre peut être également reprise à partir de l'analyse de l'œuvre d'art, en tant que singularité engendrée dans sa propre rencontre.<sup>10</sup> Par exemple, la forme de l'œuvre picturale qui atteint un degré d'originalité, selon Maldiney, ne répond à son propre motif qu'à partir de la saisie de la rencontre des couleurs; l'enlissement dans un seul thème pourrait épuiser ce que l'artiste doit néanmoins assumer comme *présence à l'œuvre*, différente de toute présence *de l'œuvre*.

En outre, l'importance que confère Henri Maldiney à l'*événementialité de l'événement*,<sup>11</sup> suppose une condition passible, différente de toute passivité comme acquiescence d'un thème. En s'accordant à cette perspective, Claude Romano conteste toute tentative d'égaliser l'ouverture à un dessein repris de l'analyse existentielle heideggérienne, celle-ci déterminée à son tour comme on le sait bien, par l'*événement par excellence* qu'est la mort. Romano récuse cette optique relative au *pouvoir-être* limité par la clôture de l'existence: «Il n'y a pas de *pouvoir-être* formel, déterminable, par exemple, comme devancement de la mort, qui précéderait la situation où il me faut me décider. Tout possible ne se destine à moi, au contraire, que comme déjà ouvert, et par la même, déterminé, par l'événement et par la configuration du monde qu'il fait surgir».<sup>12</sup>

La question principale repose ici non pas sur la faculté de l'ipséité de devancer par son seul pouvoir-être ce qu'elle est censée ouvrir, mais sur la faculté d'assimiler les expé-

6 Ibid. ref. P. 69.

7 Ibid.

8 Ref.: «Das Anrufverstehen offenbarte sich — ursprünglich verstanden — als vorlaufende Entschlossenheit. Sie beschließt ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins in sich. Die Sorgestruktur spricht nicht gegen ein mögliches Ganzsein, sondern ist die *Bedingung der Möglichkeit* solchen existenziellen Seinkönnens». Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. S. 317.

9 Romano C. L'événement et le Monde. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. P. 88

10 Ibid. ref. P. 86

11 Cf. Mazzu A. Le Soi dans la maladie, considérations à partir de Ludwig Binswanger et Henri Maldiney // Bulletin d'Analyse phénoménologique. P. 432.

12 Romano C. L'événement et le Monde. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. P. 120

riences qui vont à chaque reprise composer l'ouverture même. L'agir répond à l'issue du possible dans l'*aventure humaine*, selon les mots de Romano. Dans cette mesure, *l'ipséité est structurellement en retard par rapport à l'ampleur d'un horizon toujours ouvert par l'événement*,<sup>13</sup> elle se décale constamment par son propre renvoi réfléchi comme mouvement. On voudrait ajouter dans ce sens que chez Heidegger il n'est aucunement question de figer le Dasein à une totalité qu'il n'a pas franchie, cependant, le devancement du possible reste souscrit à une dette originale. Cette dette tient à la projection des possibles par le soi. La tournure inscrite par Romano inverse le rapport à une telle dette et saisit un sens de la responsabilité toujours à l'œuvre avec ce qu'on doit assumer comme événement. Cette assumption sans mesure préalable ou prédictible, comme exposition radicale de soi dans l'ouverture, doit préparer l'ipséité dans sa réponse comme *advenante*, en faisant appel non pas à l'avenir de l'impossibilité par le biais de la mort, mais à tout le pouvoir d'une histoire reprise dans son origine, qui s'avère dès lors aussi dans un sens structurel, une ouverture de possibilités. Cette assumption de l'histoire particulière qui relève de la responsabilité n'est pas prise, telle que Romano tient à préciser, dans une visée juridique ou morale, mais comme cela-même qu'il faut irréversiblement retenir, *l'insubstituable épreuve*.<sup>14</sup> L'événement nous confère désormais un caractère destinal. (*Wo es war soll Ich werden*, d'après la clôture de Freud à sa 31<sup>ème</sup> conférence de l'année 1932.) L'exigence de l'ipséité dans sa confrontation avec l'événement est donc inscrite dans une tension insurmontable entre ce qui est retenu comme inéluctablement vécu et l'ouverture comme ce qu'on *doit* néanmoins accueillir.

Or, il faut à présent élargir le champ d'analyse de Romano au sujet de l'événement dans son unicité, pour partir du plan singulier vers une démarche intersubjective qui tienne aussi à la rencontre d'autrui comme élément fondateur, non seulement d'une connaissance, mais de ce qu'on peut définir comme une *co-naissance*: «Naître constamment à autrui et le co-naître, c'est recevoir ainsi de l'événement les éventualités qui articulent notre histoire partagée». <sup>15</sup> Sur ce point, on assiste bien à une rencontre avec la pensée de Maldiney, sans que ce dernier soit à son tour directement évoqué par Romano: «Rencontrer c'est se trouver en présence d'un autre, dont nous ne possédons pas la formule et qu'il nous est impossible de ramener au même, à l'identité du projet de monde dont nous sommes l'ouvreur». <sup>16</sup> La rupture avec l'appel originnaire de Heidegger dans l'analyse existentielle est ici évidente. Autrui me surplombe dans son événementialité (on peut faire ici référence à la dimension d'appel caractéristique du visage d'autrui, élément décisif chez Emmanuel Lévinas, dans «Totalité et Infini») et devient par la suite source d'une rencontre inépuisable. De ce fait, il faut s'accorder sur la distinction de base en phénoménologie, quant au sens de la perception de l'objet d'une part, et à l'aperception d'autrui dans sa transcendance radicale d'autre part. Toute compréhension de la mondanité atteint ici une portée résolument origi-

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> «La disponibilité ne signifie pas ici simplement "passivité"; elle n'est pas non plus l'ordre d'une quelconque "activité": être disponible, c'est être ouvert de telle sorte que je puisse répondre de ce qui m'advient en en faisant l'insubstituable épreuve». Romano C. L'événement et le Monde. Paris. P. 129.

<sup>15</sup> Ibid. P. 174.

<sup>16</sup> Ibid. P. 229.

nale puisqu'on ne peut pas faire référence au monde rabattu sur l'unicité, mais à l'encontre d'autrui, dans l'impossibilité de sa réduction à une connaissance objective. La critique du *soi-même*, du *sujet* déterminé par la projection de ses possibles, comporte chez Romano une allure tout-à-fait différente, celle-ci identifiable par la transformation des termes. On ne parle pas dans le cadre de ce tournant, de la passivité relative au *sujet* dans sa rencontre avec le monde comme pur prédicat, mais de l'*advenant* qui par sa condition passible doit assister à son dévoilement, à sa *compréhension*. Pour Romano l'interprétation liée au primat du *sujet* implique son interprétation comme *substrat immuable du vécu et des expériences*.<sup>17</sup> Ces expériences ne doivent pas être comprises comme contenu hypostasié du sujet, voire comme conséquence inéluctable de la simple projection du possible, mais comme *traversée de soi à soi*, comme ce qui demeure pourtant *l'avènement à soi comme un autre*.<sup>18</sup>

## 2. SENS D'OUVERTURE PAR L'ÉVÈNEMENT

Il s'agit à présent de renouer le cours de notre problématique avec une autre perspective autour de l'événement, aussi fructueuse que la précédente, mais qui vise à relayer par la suite toute atteinte du concept de *transpassibilité* comme *accueil sans dessein ni dessin*, d'après les assertions de Henri Maldiney. Notre intérêt pour un tel choix entre différentes approches de la question de l'ouverture à l'événement, vient de l'intention de renforcer une perspective théorique autour de l'expérience qui se veut différente de toute entente avec la passivité, c'est-à-dire, de manière plus précise, en tant que compréhension de la passibilité. Ceci étant dit, une confrontation opportune avec la critique adressée par Barbaras à la *transpassibilité* comme synonyme de désir, serait selon nous, l'épreuve pour ressaisir la validité ou non du concept sous un nouveau jour.

Plusieurs questions nous interpellent ainsi selon différentes couches d'analyse de l'événement, afin de répondre au sens d'accueil de l'événement chez Maldiney. Il nous semble alors pertinent de reprendre quelques critiques faites par Renaud Barbaras quant à la contradiction, selon lui inhérente au concept de Transpassibilité, qui confère aussi bien à l'existant un sens d'accueil de l'événement, qu'une capacité d'ouverture de cet événement. Dans sa conférence critique de l'œuvre de Maldiney, intitulée «L'essence de la réceptivité: transpassibilité ou désir?», Barbaras remet en cause une notion de réceptivité du sujet qui ne tient pas en compte une activité consciente de ce qu'elle ouvre. Il faut donc sur ce point précis se demander si la réceptivité de l'événement comme réceptivité de l'imprévisible, au sens d'un accueil sans pré-figuration, veut impliquer par la suite une réceptivité non-intentionnelle. La réponse de Barbaras est affirmative et risque d'ébranler ce qui a été gagné par la notion de passibilité: «La question est cependant la suivante: une ouverture aussi radicalement non intentionnelle peut-elle encore véritablement ouvrir? Une réceptivité poussée à ce point du côté de la passivité, puisque plus rien n'y est visé ni même éprouvé, est-elle

---

<sup>17</sup> Ibid. P. 180.

<sup>18</sup> Ibid. P. 195.

encore une réceptivité?». <sup>19</sup> La question demeure pour Barbaras, comme lui-même le dit, de savoir s'il est encore pertinent de préserver la distinction tranchée entre ouverture et projet, de savoir si on peut toujours parler du concept de *Transpassibilité* comme étant si radicalement l'antilogique du souci heideggérien selon Maldiney. De ce fait, il faut se demander sur le statut acquis par l'événement quant à sa faculté de renouer un sens d'ouverture pour le monde de l'existant, tout en revenant à la question de l'imprévisibilité de l'événement et de son éloignement de toute chaîne causale de la réalité.

Pour Maldiney, le pouvoir transformateur de l'événement survient de la rencontre du Rien, de «...la dimension non-étante dans laquelle chaque étant plonge en tant qu'étant, à savoir le monde lui-même comme constitutif de la présence de tout étant». <sup>20</sup> Or, Barbaras pose le questionnement d'après lequel l'événement n'est pas révélateur au sens strict, mais que chez Maldiney, il devient cela même qui occulte la *trame des choses* dans son imprévisibilité. L'existant, dans l'épreuve par l'événement chez Maldiney, s'avère contemporain de son issue; autrement dit, contemporain de sa propre ouverture. Pourtant, à ce moment précis de la critique, Barbaras semble radicaliser sa posture et s'attaquer au cœur même du problème de la réceptivité: «En effet, comment parler encore de réception si le sujet procède de ce qu'il reçoit, c'est-à-dire si personne ne reçoit, n'est là pour recevoir? Dès lors que le surgissement de l'événement est avènement de l'existant, cet événement ne peut d'aucune façon être *pour* cet existant et la transpassibilité n'est même plus alors une passibilité, c'est-à-dire une réceptivité». <sup>21</sup> Le trouble nous semble ici évident, dans la mesure où cette critique pertinente remet en question le lieu de la réceptivité de l'événement comme étant celui du sujet qui doit dans un sens pertinemment phénoménologique, éprouver les conditions de possibilité de sa propre réceptivité.

On assiste ici à la récupération du sujet comme lieu privilégié de l'intentionnalité. L'en-trave, l'écueil mis en évidence par Barbaras à partir de l'indistinction entre le sujet et sa réceptivité, celle-ci condition de possibilité l'expérience subjective, relève une contradiction inhérente aux égards du concept de Transpassibilité. On ne peut pas en effet, selon cet abord de la problématique, avancer des conclusions sur la réceptivité d'un sujet si l'expérience n'a pas son lieu de réception. Or, d'après le concept de Transpassibilité, ce lieu de réception procède *de* l'expérience comme événement. Barbaras avance donc la thèse selon laquelle, l'attente qui est *attente de Rien* selon Maldiney, qui *ne se comble que par ce qu'elle ouvre*, atteint le caractère de désir et non celui d'ouverture à soi par l'événement; le soi n'apparaît ici que par éclats, c'est-à-dire de manière diffuse. Il est curieux de voir ainsi comment l'argument de Barbaras atteint ici une tournure vraisemblablement psychanalytique. Parler d'une ouverture à soi, comme affection à l'œuvre d'un procès d'auto-identification, revient à poser un objet pour l'annuler immédiatement. Le désir comme principe de plaisir qui cherche toujours sa satisfaction, sa détente, semble décrypter de façon plus pertinente selon Barbaras la question de la réceptivité entendue comme passibilité: «Tout

---

<sup>19</sup> Barbaras R. L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir? // Conférence entretenue le 13 octobre 2012 à L'ENS. P. 1.

<sup>20</sup> Ibid. P. 5.

<sup>21</sup> Ibid. P. 7.

se passe comme si chaque objet qu'il se donne se révélait ne pas être son véritable objet, apparaîtrait comme la négation de ce qu'il désire en vérité, ouvrirait un horizon qui les transcende tous et serait le véritable corrélat du désir». <sup>22</sup>

Cette indistinction caractéristique entre deux mouvements effectués, au sens d'un sujet résolument actif et d'une affection correspondante comme événement, semble pourtant caractéristique de l'œuvre de Barbaras, <sup>23</sup> un élément qui est à retrouver par exemple dans *l'Ouverture du Monde*. Ici, Barbaras reprend l'œuvre de Patocka et confère au sujet une faculté de dévoilement, en même temps que s'esquisse une actualisation de sens par sa capacité de *dévoilement des étants*. <sup>24</sup> La préséance du lieu de l'expérience de l'événement implique que le sujet est ouvreur de ce qui lui affecte ultérieurement par sa faculté originale de *dévoiler les étants*.

### 3. AMORCE DU SENS DE L'ÉVÉNEMENT DANS LA DIASTASE ET HYPOSTASE DE PREMIER ORDRE (MURAKAMI)

Nous avons essayé jusqu'à présent d'opposer deux perspectives de réflexion sur l'événement, exposant d'une part la mise en valeur de l'imprévisible (Romano) et d'autre part la critique à la conscience non-intentionnelle comme impossibilité de réception (Barbaras).

On a vu que l'attente de l'événement selon Barbaras aurait non pas le caractère de passibilité, mais celui d'une pure passivité, avènement *sans dessin ni dessein*. Il est pourtant fondamental d'accentuer le sens de l'ouverture remise en question. En est-elle toujours une? Si Maldiney fait référence au Rien comme fond de tout événement caractérisé par l'imprévisibilité, peut-on lui ôter encore toute pertinence en critiquant l'absence de la conscience intentionnelle?

Il nous semble nécessaire de nous arrêter sur la critique menée par Barbaras autour du non-sens de l'Ouverture dans la Transpassibilité, étant donné que ce concept reste pour lui homologable à la démarche du désir comme carence qui bute toujours contre l'absence de son objet. La question d'une véritable réceptivité (à l'égard d'un objet intentionnel) ou du sens d'accueil au sein de la transpassibilité, n'est plus viable au dire de Barbaras. Ne faisant pas de référence à un objet en rapport avec une intentionnalité à l'œuvre, il n'y a pas de sens à parler de passibilité.

Ces inquiétudes étant considérées, une autre voie nous semble abordable afin d'accéder à la compréhension de l'événement, cette fois-ci concordante avec les critères de la transpassibilité. Pour le dire de façon plus pertinente, la thématization de l'événement n'est pas à retrouver dans la présence d'un sujet intentionnel, mais plutôt dans cela même qui constitue son sens comme *sens se faisant*, comme conscience non-intentionnelle.

---

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Voir, *Barbaras R. L'Ouverture du Monde // Les éditions de la transparence, 2011, Lonrai-France. P. 267: «Nous sommes maintenant en mesure de répondre aux questions posées, c'est-à-dire de décrire le mouvement de la manifestation proprement dite dans l'indistinction fondamentale qui la caractérise, comme nous venons de le montrer, entre un mouvement effectué par le sujet et un mouvement qui affecte l'étant manifesté (ce que nous avons nommé événement)».*

<sup>24</sup> Ibid. P. 268.

Une lecture très suggestive sur la conscience non-intentionnelle et l'accueil de l'événement, nous est fournie par Yasuhiko Murakami, chez qui on constate le déploiement d'une réflexion phénoménologique rigoureuse en rapport avec la pensée d'Emmanuel Lévinas, souvent mise de côté par l'association exclusive avec la pensée de l'éthique. Il sera plutôt ici question de comprendre le passage fondamental que fait la subjectivité de l'élément indiscernable de l'expérience comme *apeiron phénoménologique* vers son institution dans l'ordre symbolique.<sup>25</sup>

L'œuvre de Murakami nous présente en effet une notion d'événement conséquente avec le concept de *transpassibilité*, notamment dans *Lévinas phénoménologue*, où l'auteur s'adonne à une réflexion autour de la conscience *non-intentionnelle*, et à la présence qu'elle aurait par rapport à la conscience intentionnelle comme primat de connaissance. Sur ce point, se pose donc la question fondamentale du sens à partir du dépassement de l'*il'y a* phénoménologique (qu'on cherchera à comprendre par la suite), en ayant comme point de repère initial l'explicitation du rôle des *diastases* et des *hypostases*.

Murakami parle de l'institution de la conscience à la lumière des concepts de diastase et d'hypostase (de premier et deuxième ordre). Exposons ces deux versants de la vie subjective. En tant que tendance, le premier correspond à la dispersion de la subjectivité dans l'élément sensible du monde; le deuxième, à l'institution de la conscience intentionnelle articulée symboliquement, corrélative au sujet héritier d'une tradition de connaissance.

Reprenons ce que Murakami, à la lumière de l'analyse de l'œuvre lévinasienne, entend par Diastase et par Hypostase. Les diastases de premier et deuxième degré sont définies respectivement ainsi: «La "diastase de l'identique" est la décomposition de l'homme et du monde symboliquement identifiés. <...> 1) Dans la diastase de premier degré, le monde articulé se convertit en l'élément/il y a. La conscience intentionnelle retourne au simple vivant sans concept (qui jouit de l'élément ou qui est menacé par l'il y a). La diastase de premier degré dévoile la dimension phénoménologique sans concept qui se cache derrière la dimension symbolique de l'acte intentionnel. <...> 2) Dans la diastase de deuxième degré, le vivant sans concept se dissout ou s'abîme dans l'anonymat de l'élément/il y a. C'est la participation mystique présentée dans *De l'existence à l'existant*, où il n'y a plus de distinction du soi et du monde, de l'intériorité et de l'extériorité, et où il n'y a qu'un *apeiron anonyme*».<sup>26</sup>

25 Murakami Y. Lévinas phénoménologue. Grenoble: MILLON, 2002. P. 15.

Note en bas de page 13, sur l'Institution symbolique, Murakami la définit en reprenant quelques propos de Marc Richir: «L'Institution symbolique est, au sens de M. Richir, correspond approximativement à ce qu'on appelle dans la vie quotidienne "culture", ou à ce que Lévinas appelle le Dit dans "Autrement qu'être", mais elle est un concept plus précis: "Par institution symbolique, nous entendons tout d'abord, dans sa grande généralité, l'ensemble, qui a sa cohésion, des "systèmes" symboliques (langues, pratiques, techniques, représentations) qui "quadrillent" ou codent l'être, l'agir, les croyances et le penser des hommes, et sans que ceux-ci en aient jamais "décidé" (délibérément), ce pourquoi nous utilisons le terme, *anonyme*, d'institution, nécessaire pour comprendre ce qui, par l'institution, paraît comme *toujours déjà* "donné" d'ailleurs. Son paradoxe fondamental est donc de paraître *toujours déjà constituée*, tout d'abord et le plus souvent inaperçue *comme telle*, ne se livrant jamais avec son origine... L'institution est donc *comme* une "totalité" sans dehors, et ses "parties" sont chaque fois des "*parties totales*"». Richir M. L'Expérience de penser. P. 14.

26 Ibid. P. 23.



Ce qui est donc mis en jeu par la suite est la compréhension du monde par l'homme. Entre ces deux degrés de la diastase on voit bien que le premier suppose l'amorce de la dissolution du symbolique; jouissance en pleine dépendance de l'objet qui n'est pas encore codée, elle est toutefois récupérable comme étant *mon* expérience. La diastase de deuxième degré, pour sa part, n'implique pas seulement le repli de tout ordre symbolique dans l'au-delà du plaisir que l'objet procure comme jouissance indistincte du corps et de l'objet (comme dans le premier degré), mais suppose immédiatement la dissolution de l'expérience dans l'indistinction du soi et du monde.

Poursuivons donc notre démarche en définissant le mouvement contraire à la diastase, c'est-à-dire l'hypostase: «L'hypostase de premier degré est la genèse de l'*ici* et du *maintenant* du *Leib* à partir de l'anonymat de l'apeiron. Il est le mouvement contraire de la diastase de deuxième degré. C'est la genèse du soi. L'hypostase de deuxième degré désigne la constitution de la conscience intentionnelle et du monde articulé qui est mouvement dans un sens opposé à la diastase de premier degré. Le soi de l'*ici* et du *maintenant* (le point-zéro du *Leib*) obtient ici la faculté de possession, du travail, de la représentation au fur et à mesure que l'apeiron (l'il y a ou l'élément) devient le monde symboliquement articulé et maîtrisé».<sup>27</sup>

On constate ici la différence entre le surgissement du soi à partir de la jouissance de l'élément, lors de l'hypostase de premier degré, et la naissance du sujet symboliquement codé comme conscience intentionnelle, dans l'hypostase de deuxième degré. Ainsi, le premier type de conscience relié au premier degré de l'hypostase, est celui de la conscience non-intentionnelle. Dans cette mesure, il faut bien préciser, ce n'est pas la conscience intentionnelle qui va conférer toute portée à l'expérience; bien au contraire, celle-ci ne pourra être structurée qu'à partir de la jouissance de l'élément, de contenu par rapport auquel le *soi* s'éprouve passible, au sens de la transpassibilité. La visée de l'objet intentionnel comme objet de connaissance ne peut se délier de l'avènement de l'expérience sensible, là où le sujet devient concevable par l'unicité de sa concrétude: «Pour filer une métaphore proche de celle de Lévinas, nous disons que la conscience non-intentionnelle est le miroir où le rayon de l'intentionnalité se reflète. Ainsi pouvons-nous réfléchir sur notre vécu, pouvons-nous percevoir notre vécu de façon interne (ce qui se reflète est l'intentionnalité, mais le miroir lui-même, qui reflète l'intentionnalité, n'est ni intentionnel, ni substantiel). L'institution du sujet concret n'est pas la conscience intentionnelle».<sup>28</sup>

La naissance du soi, comme conscience non-intentionnelle qui saisit l'*ici* et *maintenant* à partir de l'expérience du *Leib*,<sup>29</sup> reste une instance fondamentale pour la constitution de la subjectivité. En partant de ce moment indépassable, Murakami met en valeur l'événement qui doit prévenir l'existant de s'enliser dans la symbiose avec le milieu, au risque de tomber dans la mélancolie. Ce rapport pathologique surgit de la conformité excessive avec l'environnement (en rapport à la diastase de second degré). Murakami se réfère à un *excès d'hypostase*:

27 Murakami Y. Lévinas phénoménologue. Grenoble: MILLON, 2002. P. 24.

28 Ibid. P. 224–225.

29 Ibid. Voir p. 15 et p. 27. Le *Leib* est le *corps vivant*, à partir duquel on peut parler d'un *soi* défini comme l'*ici* et *maintenant* de toute expérience. C'est donc à partir du *Leib* que s'engendrent les mouvements de diastase et d'hypostase de la subjectivité.

«Le mélancolique, s'adaptant excessivement à son *Umwelt* et à son rôle dans la société, est en difficulté d'accueillir l'événement imprévisible et le changement de la situation».<sup>30</sup>

On ne veut pas affirmer ici qu'il y ait une association entre la conscience intentionnelle et l'impossibilité d'accueillir l'événement, mais on ne peut certainement pas nier le fond sensible et imprévisible de l'expérience qui demeure indépassable lors de l'épreuve du soi par le *Leib*. Aussi, le sujet ne se révèle à son tour transposable que par le dépassement de son propre possible comme pouvoir de renouvellement. Cet accueil ne peut donc pas être décrypté à partir de la seule lumière de l'intentionnalité, mais aussi de la non-intentionnalité, dans la distinction essentielle de l'*ici* et *maintenant* dont fait l'épreuve le *Leib*.

Avançons donc sur un autre moment de la lecture de l'événement chez Murakami, pour qui la non-intentionnalité de ce qui est requis par l'expérience sensible n'est pas le facteur d'indiscernabilité du sujet dans l'expérience qu'il procure pour soi, mais se fait bien *toujours déjà* à partir d'elle (hypostase de premier degré). Donc, à l'instar de ce qui a été affirmé précédemment chez Barbaras, quant à l'événement et l'impossibilité de son accueil (au sein de la Transpassibilité) dans la non-distinction *entre un mouvement effectué par le sujet et un mouvement qui affecte l'étant manifesté*,<sup>31</sup> Murakami répond d'une part à travers une conception de l'événement rattachée à l'accueil de l'imprévisible (qui compose toute expérience), en même temps qu'il lui accorde une dimension collective et inclusive. L'événement est donc bel et bien imprévisible dans la sollicitude de son accueil, mais dépasse le sens prétendument assigné à *quelqu'un*, pour se convertir en cela-même qui est assigné à *chacun*: «L'instant, ou l'événement n'est pas un incident dans le cours du temps mais ce qui fonctionne comme moment instituant de l'institution sociale. ...L'événement en tant que moment instituant est le moment de l'*Urstiftung* de l'institution secondaire de l'éthique. Mais l'origine peut-être plurielle».<sup>32</sup> De ce fait, l'événement acquiert un sens historique fondamental qu'il faut toujours pouvoir incorporer comme étant décisif pour chacun. Ceci, on le constate bien, diffère de l'impossibilité d'accueil de l'événement chez Barbaras, au sens d'un sujet qui ne peut pas être distingué de ce qui est reçu (au moment d'adresser une critique au concept de transpassibilité). On le sait, pour Barbaras, l'événement correspond à l'affection conséquente de la démarche du désir qui bute en permanence contre le constat de la carence de son objet. Cette différence dans la saisie de l'événement conduit notre compréhension de la transpassibilité sur d'autres chemins.

Il est aussi pertinent de voir, comment dans un autre écrit de Murakami, (*Le passé imaginaire pour un bébé avorté et l'appel chez Maldiney*, texte publié dans la Revue *Annales de phénoménologie*)<sup>33</sup> la transpassibilité atteint une dimension également renouvelée, aucunement comparable à la logique du désir. Elle apparaît bien au contraire comme concept fondamental dans la reprise de sens face à l'arrondissement de la béance de l'*il y a* du monde (L'*il y a* ou le *réel traumatique* au sens lacanien sont ici des termes équi-

<sup>30</sup> Ibid. P. 113.

<sup>31</sup> Voir note en bas de page 19.

<sup>32</sup> Ibid. P. 266.

<sup>33</sup> Murakami Y. Le passé imaginaire pour un bébé avorté et l'appel chez Maldiney // Revue numéro 12, Annales de la phénoménologie 2013. Association pour la promotion de la phénoménologie. P. 237–254.

valents). La question de la transpassibilité est cette fois-ci incluse dans une étude de cas concret. Dans l'analyse qui se tisse finement autour de l'interview faite à une infirmière dans une clinique d'avortements, Murakami expose deux moments fondamentaux d'un vécu initialement traumatique, infigurable, qui devient par la suite compréhensible, preuve de transpassibilité pour l'infirmière. Il est très suggestif de constater comment s'opère le partage dans la structure du discours de l'infirmière lors de l'utilisation récurrente de deux expressions, à savoir entre «yappari» (quand-même/même si) et «demo mâ demo» (mais pourtant malgré cela); c'est-à-dire, entre le moment de tension, préalable à la «naissance» du fœtus, et celui de la réconciliation par l'image adoucie d'un bébé comme *phantasia perceptive*. Un premier registre de l'expérience traumatique de l'infirmière se présente comme étant inavouable, l'autre fait preuve d'une capacité d'assimilation, de ce qui est néanmoins figurable à l'image de soi comme totalité corporelle. Cette étude de cas expose la structure de tout événement. D'une part, l'imprévisible s'attaque dans un premier moment au cœur de l'expérience sensible subie par le *Leib*, au risque même de se convertir dans l'*il y a* traumatique qui défigure l'expérience sentée d'y être reconnaissable à l'image de soi; d'autre part, dans un deuxième moment, l'événement convoque non pas l'unicité du sujet comme s'il était assigné à *quelqu'un*, mais requiert son insertion dans l'ordre symbolique par la rencontre de soi dans l'image du corps.

#### CONCLUSIONS

À la suite de notre parcours, nous avons tenté d'esquisser quelques réponses à la question de *la réception de la notion d'événement*, pour savoir dans quelle mesure elle correspond au concept de *Transpassibilité* légué par Henri Maldiney. Trois voies nous ont semblées opportunes afin de construire quelques réponses possibles. La première, qui reprend l'événement dans son imprévisibilité, et par ce biais, nous propose de retracer une pensée selon laquelle l'existant procède de l'événement comme advenant. La deuxième, visiblement opposée aux critères de la *Transpassibilité*, traite la question du sujet intentionnel dans son rôle actif lors de la construction de son expérience, et précède ainsi l'affectivité tenue pour événement.

Chez Murakami d'autre part, l'événement se révèle certainement imprévisible dans un premier moment, mais acquiert immédiatement du sens dans l'ordre de l'institution symbolique du sujet. Loin d'être l'*il y a* traumatique, à la lumière de la transpassibilité, l'événement configure notre expérience subjective.

АЛЕКСЕЙ КРЮКОВ\*

## ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ И РЕФЛЕКСИИ У ГУССЕРЛЯ

### THE PROBLEM OF TIME AND REFLEXIVITY IN HUSSERL

A genesis of the ideas concerning Husserl's concepts of time and reflective structure of consciousness is analysed in this article. There will be taken into account in the article three main texts: «Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins», «Bernauer Manuskripte» and «C-Manuskripte». Next topics will be discussed: reflexive structure of consciousness as genetic problem, Ego as an emanate center of time construction, possibility of the achievement of hyletical, non-reflexive consciousness structure.

*Keywords:* Husserl, genetic phenomenology, reduction, egological consciousness, time.

В статье рассматривается генезис идей в контексте размышлений Гуссерля о времени и рефлексивной структуре сознания в трех работах: «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени», «Бернауэрские манускрипты» и «С-Манускрипты». Анализ затрагивает следующие темы: структура рефлексивности в контексте генетической проблематики, Эго как эманурующий центр временности, возможность достижения гелетической, нерелексивной структуры сознания.

*Ключевые слова:* Гуссерль, генетическая феноменология, редукция, эгологическое сознание, время.

Указанные в заглавии темы как нельзя лучше подходят для описания своеобразия феноменологического метода Эдмунда Гуссерля. Описание его метода базируется на двух насколько абстрактных, настолько и важных положениях о том, что феноменологическое сознание, во-первых, рефлексивно, и, во-вторых, для правильного дескриптивного анализа фактов сознания нам, так или иначе, необходимо учитывать временной аспект самого осознания, то есть пользоваться генетическим методом. Эти две темы чрезвычайно широки и ёмки. Однако если их соотнести в едином анализе, то они ограничивают друг друга и ограничивают круг текстов для исследования. Для данной статьи я буду использовать три группы текстов из наследия Эдмунда Гуссерля, а именно речь пойдет о работах: «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени (1905)», «Бернауэрские манускрипты (1917/18)» и «С-Манускрипты (1929–1934)».

\* Крюков Алексей — кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет.  
KRIUKOV ALEXEI — PhD, St. Petersburg State University.

(✉) akum@ya.ru

Прежде чем перейти к анализу указанных текстов, сделаю два предварительных замечания.

Во-первых, эти три текста написаны совершенно в различных жанрах. Так, лекции 1905 г. были подготовлены к публикации Мартином Хайдеггером в 1928 г., и представляют собой концептуальный хорошо структурированный текст, с четко сформулированными основными идеями. Совершенно иного толка «Бернауэрские манускрипты» и «С-манускрипты». Эти тексты, к сожалению, так и не были подготовлены к публикации и представляют собой стенографические заметки Гуссерля на определенные тематики. Эти манускрипты являют собой образчик той титанической технической работы, которая у Гуссерля предшествовала публикации его текстов, таких как «Идеи к чистой феноменологии», «Картезианские медитации», «Кризис Европейских наук» и т. д. И в этом смысле работа с этими двумя типами текстов представляет собой определенную трудность. Насколько в методологическом плане оправдано использование рабочего мыслительного материала, представленного в манускриптах? Я полагаю, что само своеобразие феноменологического метода Гуссерля, постоянное флуктуальное доопределение основных терминов и понятий позволяет использовать этот метод. Феноменология Гуссерля — это не столько четкие схемы и дефиниции, сколько метод как мыслительный процесс. И в манускриптах мы в большей степени имеем дело с интуициями, которые могут нам помочь прояснить появление тех или иных концептов философии Гуссерля. И тогда использование как программных, опубликованных текстов, так и манускриптов вполне обосновано: если первые дают представление об общей мыслительной стратегии автора, то вторые демонстрируют мысль в ее творческом процессе.

Во-вторых, поскольку не все анализируемые в данной статье тексты переведены<sup>1</sup> с немецкого языка на русский и проблематика терминологического единства перевода остается, то я предпочитаю оставлять источники на языке оригинала.

## *І. Лекции 1905 г.*

«Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» являются своего рода программным сочинением раннего периода философского творчества Гуссерля в контексте, как размышлений о генетической феноменологии, так и о рефлексивной структуре сознания. Данная работа является в каком-то смысле классической, несмотря на всю сложность самого текста, и по этой причине, изложу лишь вкратце основные идеи феноменологии времени Гуссерля. Мы увидим, что в последующих текстах немецкий феноменолог так или иначе перерабатывает основные концептуальные идеи, разработанные им в этом раннем тексте.

---

<sup>1</sup> См. перевод с нем. Бернау-манускриптов № 14–15: Horizon. Феноменологические исследования. Т. 1 (1). 2012. С. 96–115; № 11: Horizon. Феноменологические исследования. Т. 1 (2). 2012. С. 169–193; № 13: Horizon. Феноменологические исследования. Т. 2 (1). 2013. С. 118–131 (пер. с нем., коммент. Г. Чернавина).

Исходной предпосылкой анализа времени у Гуссерля является различие объективного и имманентного времени. Базируясь на данном допущении, он выделяет три уровня временного протекания: трансцендентное объективное время, имманентное время длительности временного объекта, имманентное время самого потока восприятия. Предметом собственно феноменологического анализа может стать только имманентное время. Гуссерль принимает в расчет три стандартных временных измерения восприятия предмета, однако несколько в видоизмененном виде: точка «Теперь» — первоначальная импрессия (ему отдается приоритет); прошлое или ретенциональное сознание, как удерживание в области трансцендентального сознания истекших некогда актуальных моментов времени «теперь»; будущее — протенция, или предвосхищение. Принципиальная особенность схватывания временного объекта заключается в том, что в модифицированном состоянии в каждый актуальный момент теперь, остаются в качестве шлейфа ретенциальные точки актуально длящегося объекта. Такова структура восприятия временного объекта в первичной, как говорит Гуссерль, адекватной импрессии, адекватность которой и обусловлена наличием актуальной точки «теперь».

С другой же стороны, наше сознание имеет дело как с актуально длящимися временными объектами, описанными выше, так и с воспроизведенными в воспоминании. Эти два типа восприятия временного объекта реального и воображаемого отличаются тем, во-первых, что точка «теперь» в воображении неактуальна, но имагитивна, во-вторых, сама скорость длительности в воображении воспроизводится произвольно с определенной степенью свободы. Казалось бы, что это разные временные объекты, однако Гуссерль формулирует следующий принцип, гласящий, что репродукция восприятия объекта и актуальное (*Vergegenwärtigung*) восприятие того же самого объекта идентичны.<sup>2</sup> Приводит такой пример: реальное восприятие дома и дом, воспроизведенный в воспоминании — сущностно один и тот же феномен, однако представленный в различных модификациях сознания. Таким образом осуществляется принцип идентичности одного и того же воспринятого объекта. Но проблема идентичности касается и самого потока восприятия. Возникает вопрос, каким образом поток сознания может совместить с одной стороны длительность временного объекта, с другой стороны длительность своего собственного протекания. И здесь Гуссерль формулирует другой принцип так называемой двойной интенциональности: во-первых, сознание конституирует свой временной объект, во-вторых, направлено на себя и тем самым гарантировано его единство.<sup>3</sup> Таким образом, в феноменологическом восприятии гарантировано единство, как воспринимаемого временного объекта, так и самого сознания.

После краткого представления основных идей «Лекций», сделаю некоторые замечания относительно рефлексивной структуры внутреннего сознания-времени.

---

<sup>2</sup> *Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917) / hrsg. v. R. Boehm. Nijhoff, Den Haag, 1966. S. 57.*

<sup>3</sup> *Ibid. S. 80.*



Сошлюсь на общее, что рефлексия — это единственно возможный метод феноменологического исследования сознания. Этот, рефлексивный метод является одновременно процедурой изучения сознания и свойством самого сознания.<sup>4</sup> Кроме того, необходимым условием возникновения самой рефлексии является именно временное протекание.<sup>5</sup> Иными словами, как только мы начинаем дескриптивно описывать феноменологическое поле сознания, мы имеем дело с рефлексивной структурой сознания, которая неотъемлема от самого сознания. Феноменология — это процедура схватывания и описание процесса схватывания одновременно. Итак, феноменологическое сознание рефлексивно, и основанием этой рефлексии является именно временное протекание.

Пожалуй, это утверждение относительно принципиальной рефлексивности феноменологического метода справедливо, поскольку метод схватывания — это всегда осознанный акт. Мы уже видели, сама структура сознания по отношению к своим объектам выстраивается различным образом. Если принять за сущность рефлексии свойство сознания быть обращенным на самое себя, на свои собственные переживания, то я бы выделил три уровня рефлексии, которые в дальнейшем Гуссерль, так или иначе, артикулирует в своих поздних работах. А именно:

(1) Рефлексивность сознания как временного процесса осуществляется уже в самом акте удержания временного объекта, поскольку мы имеем дело с ретенциальным шлейфом восприятия. То есть тем, что мы воспринимаем временной объект, мы уже знакомы с содержанием своих собственных актов.

(2) Рефлексивность сознания проявляется и в воспоминаниях. В каком-то смысле эта структура лучшим образом соответствует классическому определению рефлексии, основанному на этимологическом смысле слова *reflexio*, как «обращение назад». Мало того что я, производя феноменологический анализ, обращаю внимание на некогда воспринятое, а теперь актуально представляемое, я еще и прилагаю определенные усилия по конституированию своего восприятия, а это значит что мой акт полностью рефлексивен и является одновременно самым актом феноменологического схватывания.

(3) В описанной структуре сознания, имеющей двойную интенциональность, работает та же схема рефлексивности, поскольку поперечная интенциональность (*Querintentionalität*) сознания конституирует временной объект и обеспечивает синхронизацию актов сознания и имманентного временного объекта. Продольная же интенциональность (*Langintentionalität*) является гарантом идентичности самого сознания в различные временные моменты. Что касается последней, то ее можно также назвать принципом трансцендентального самосознания.

Представив в основном виде структуру и основные тезисы «Лекций», добавлю, что Гуссерль называет жизнь трансцендентального субъекта, которая базируется на пер-

<sup>4</sup> См. также: Молчанов В. Время и сознание: критика феноменологической философии // Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 73.

<sup>5</sup> Там же. С. 78.

вичных моментах, «теперь», «ретенции», «протенции», а также модификациях восприятия, ёмким термином «lebendige Gegenwart», что по-русски переводится как «живое настоящее». В «Бернауэрских манускриптах» и «С-манускриптах» живое настоящее становится центром анализа Гуссерля. Рассмотрим, каким образом lebendige Gegenwart функционирует в контексте размышлений о рефлексивной структуре сознания.

## II. БЕРНАУЭРСКИЕ МАНУСКРИПТЫ

Итак, живое настоящее оказывается центральным моментом для анализа сознания времени и, как следствие, основным принципом рефлексивности сознания. Приведу определение рефлексии Клауса Хельда в его книге «Lebendige Gegenwart»: «Reflektieren heisst mich-zurückwenden, einen Abstand zu mir selbst als gerade strömend entstehenden oder längst in Strömen entstehenden nachgewahrend überbrücken».<sup>6</sup>

Это достаточно абстрактное определение еще раз подчеркивает временную природу феноменологического сознания и связь его с рефлексией. Итак, рефлексивность — основное свойство феноменологического восприятия, причем связанное с генетической проблематикой. В «Бернауэрских манускриптах» акцент рассуждений по сравнению с «Лекциями» несколько меняется. Если «Лекции» относились к периоду, когда Гуссерль вырабатывал неэгологическую концепцию сознания, то здесь появляется новая структура, новый, особенный объект трансцендентальной аналитики. Появляется новая феноменологическая данность, которой не было в «Лекциях». Речь идет о трансцендентальном Я в смысле трансцендентального Эго. Эта тема разрабатывается в основном в манускриптах № 14 и № 15. Рассмотрим, каким образом выстраивает Гуссерль свою аргументацию в этих текстах.

Трансцендентальная позиция Я — это особый феномен, указывает Гуссерль. Я — это центр идентичности, который фундирует конституирующее усилие сознания. И этот тезис принципиален. Однако есть проблема, которая заключается в том, каким же образом мы можем схватить и дескриптивно описать жизнь этого трансцендентального Я. Этой теме отчасти и посвящены «Бернауэрские манускрипты». Но реализация методики схватывания Я проблематична, поскольку сам акт рефлексии, посредством которого Я становится доступным, достаточно сложно описать. Здесь Гуссерль прибегает к уже излюбленному методу и говорит о необходимости новой особой редукции, посредством которой можно было бы достичь сферы чистой субъективности.<sup>7</sup> Как правило, немецкий феноменолог обращается к новой редукции в тот момент, когда подвергается тематизации определенное содержание сознания, некоторая феноменальная область, с тем, чтобы в чистоте ее данных в дальнейшем иметь возможность дать дескриптивное феноменологическое описание исследуемой области. Такой областью, таким объектом является само Я, или сфера чистой субъективности.

<sup>6</sup> 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. 78.

<sup>7</sup> Husserl E. Materialien (Husserliana). Bd. XXXIII. Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein (1917/18) / hrsg. R. Bernet, D. Lohmar. Dordrecht; Boston; London: Kluwer, 2001. S. 275.

Методологически Гуссерль обосновывает это таким образом, что для того, чтобы понять природу субъективности, необходимо достичь уровня гилетической первичной временности, которая является подосновой всякого Я. В самых первых манускриптах он говорит о том, что мы имеем такую возможность представить некий первичный гилетический процесс без Я. То есть берется в расчет одна только сфера имманентного гилетического, но без участия всякого Я.<sup>8</sup> Это находится в некотором противоречии с манускриптами № 14 и № 15, в которых Гуссерль будет утверждать, что Я является эманулирующим центром, из которого проистекает вся временность. То есть мы имеем дело с апорией: необходимо достичь гилетического уровня без всякого Я, однако условием существования имманентной временности является как раз наличие Я как эманулирующего центра.

Необходимо сделать пояснения по поводу того, что понимается под *hyle*. Сам Гуссерль указывает, что понимание этого термина ровно такое же, как и в работе «*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*». Так, в параграфе § 85 «*Sensuelle hyle, intentionale morfe*» этой работы под *hyle* понимаются: «*“Empfindungsinhalte”, wie Farbedaten, Tastdaten, Tondaten u. dgl.<sup>9</sup> <...> Sinnliche Data geben sich als Stoffe für intentionale Formungen oder Sinngebungen verschiedener Stufe*».<sup>10</sup>

Иными словами, все данные феноменологического восприятия, которые находятся в области трансцендентального относятся к первичному *hyle*, материи восприятия, которое в дальнейшем упорядочивается посредством фундирующей роли Я. И вот здесь Гуссерль пытается обратить свой феноменологический взор на это первичное гилетическое поле посредством новой редукции к самости. Если Я существует, то оно должно быть каким-либо образом схвачено. Но проблема в том, что мы не можем его схватить как объект в привычном для нас смысле. В этом заключается особенность Я как онтологическая проблема: оно существует и не существует одновременно. В каком-то смысле — это чистая функциональность. «*...während jedes Objekt Sich-so-und-so-durch-die-Zeit-dauernd-Erstrecken, das Ich nur reflektiv und nachkommend erfassbar ist*».<sup>11</sup>

И более конкретное определение этого сомнительного онтологического статуса Я: «*In diesem Sinn ist es also nicht “Seiendes”, sondern ein Gegenstück für alles Seiende, nicht ein Gegenstand, sondern Urstand für alle Gegesntändlichkeit*».<sup>12</sup>

Мы видим, как здесь усиливается апория: Гуссерль хочет достичь гилетического первичного состояния, однако самым основанием этого состояния и всей предметности является Я, которое в определенном смысле не существует, и его невозможно достигнуть. Гуссерль называет его также фундирующим Я-центром (*Ich-Pol*).

К сущности этого Я относится кроме всего прочего и его временное протекание. Мы уже видели, что Гуссерль различает три основных уровня временности: объек-

8 Ibid. S. 6.

9 Husserl E. *Gesammelte Werke* (Husserliana). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Bd. III-1. / hrsg. Schuhmann K. Dordrecht; Boston; London: Kluwer. 1995. S. 192.

10 Ibid. S. 193.

11 Hua XXXIII. S. 286.

12 Ibid. S. 277.

тивное время, время длительности самого временного объекта и время длительности акта восприятия. По логике вещей, временность Я должна была бы относиться к последнему уровню времени. Однако в «Бернауэрских манускриптах» это выглядит несколько иначе. Кроме того, что Я не является объектом, оно в то же самое время не обладает временным измерением. Новая апория! Мы имеем дело в очередной раз с особым статусом самого Я. Кроме того, что оно является некоторым фундирующим началом, оно одновременно находится вне времени. Но вот что парадоксально, от него зависит само конституирование временного протекания. То есть оно не есть объект, и существует вне времени, а значит в определенном смысле не существующее, и не являющееся временной позицией. Этого аспекта в «Лекциях» не было.

В чем же смысл такого в реальности не существующего Я? Гуссерль говорит, что это не просто некий центр, полюс когитальной активности, но центр идентичности. Я нельзя описать как некоторый объект или феномен, однако можно постичь как нечто, что совершает определенные действия, это формула Я-активности. Далее, все, что находится во временном потоке, претерпевает определенные изменения, модификации. Однако к Я это также не имеет никакого отношения. То, что длится, изменяет свое содержание, но это не касается Я — оно остается одним и тем же.<sup>13</sup> Я — это своеобразный гарант идентичности, того же самого Я, что совершает определенные действия.

Итак, Я обладает следующими свойствами: оно необъективное, вневременное и в этом смысле не существующее, но, одновременно, является гарантом идентичности трансцендентального субъекта. Для того же, чтобы Я проявила свою фундирующую функцию, необходимо неререфлексивное окружение в форме первично-импрессиональной *hyle*. Без этого условия возникновение времени невозможно.<sup>14</sup> Вернемся к третьему типу понимания рефлексии в «Лекциях», о чем я говорил выше. Мы видим, что та функция по сохранению идентичности того же самого сознания, которая проявлялась в продольной интенциональности, в «Бернауэрских манускриптах» описывается через трансцендентальную позицию Я, которая в свою очередь должна быть окружена пререфлексивными феноменами. Оставим пока эти вопросы открытыми, а именно как же определить этот самый принцип пререфлексивности? Что может быть пререфлексивным в самом сознании? К ним я вернусь чуть позже.

Мы видим, что Я обладает двойственным статусом: как вроде бы существующее и как вроде бы не существующее. Оно понимается как фундирующее возникновение внутреннего сознания времени, но одновременно находящееся вне текучести самого времени, вневременной позицией, которая благодаря этому обладает принципом идентичности с неизменным содержанием. Такое понимание позиции Я, однако, находится в согласованности с тем, что было высказано Гуссерлем в «Идеях к чистой феноменологии» (1913). В этой работе Я также является центром, однако его нельзя подвергнуть трансцендентальной редукции, поскольку оно объект с коррелятивными ему нозматическими смыслами, а не феномен в обычном смысле этого слова.

Трактовка и понимание Я в контексте таких рассуждений оказывается затруднена. К примеру, Луис Нел говорит о том, что Я «Бернауэрских манускриптов» и Еgo

---

<sup>13</sup> Ibid. S. 280.

<sup>14</sup> Ibid. S. 282.

«Картезианских медитаций» — это не одно и то же. В «Бернауэрских манускриптах» Я — это просто абстракция.<sup>15</sup> Судя по принципам функциональности самого Я, такая интерпретация имеет место быть, однако вопрос тогда все же остается открытым, каким образом мы можем свести друг с другом терминологически тождественные понятия Я в различных текстах Гуссерля. При всей абстрактности позиции Я Гуссерль приписывает ей в «Бернауэрских манускриптах» достаточно важное значение, а именно: фундирующую временную роль как центра полюса идентичности и временности. В «Идеях к чистой феноменологии» трансцендентальному Я приписывалась функция интенционального центра. В «Картезианских медитациях» эта позиция усиливалась тем, что Эго — это непосредственный конкретный центр всей трансцендентальной жизни. Эго понимается там как монада.

Все указанные сложности логического понимания и истолкования трансцендентального Я по всей видимости были известны Гуссерлю, поскольку он сам пишет в небольшой сноске: «Das alles muss noch vielfach überdacht werden. Es liegt fast an der Grenze möglicher Beschreibung».<sup>16</sup>

### III. С-МАНУСКРИПТЫ

Через десятилетие после работы над «Бернауэрскими манускриптами», Гуссерль возвращается к проблеме временности, рефлексии и трансцендентального Я в «С-манускриптах». Проблема Я разрабатывается в русле схожей стратегии, однако, в несколько ином контексте. Центральным термином манускриптов также является уже упомянутое *lebendige Gegenwart*. Гуссерль пишет: «Zeiten, Gegestände, Welten jedes Sinnes haben letztlich ihren Ursprung im Urströmen der lebendigen Gegenwart — oder, besser, im transzedentalen Ur-Ego».<sup>17</sup>

Мы видим, что область живого настоящего в этих текстах Гуссерля должно быть представлено как анализ более глубокой ступени, а именно первичного Я. Но чтобы постигнуть это Я необходима рефлексия. «Das Ichliche objektiviert sich durch Reflexion».<sup>18</sup> Резюмируя, мы можем сказать, что мы имеем дело со следующим: рефлексия — это способ раскрытия того, каким образом Я являет самое себя на основе первичного Я в области «живого настоящего».

А дальше Гуссерль описывает способ анализа соотношения Я и временности. В этих манускриптах он также предлагает осуществить редукцию. Однако в «С-манускриптах» эта редукция несколько сложнее, она двухуровневая. При первой мы получаем Я поверхностного слоя (*als Ich der immanenten Zeit in einem ersten Sinne*). Если же выполняется еще одна тематическая редукция, то мы получаем уже

15 Niel L. *Temporality, Stream of Consciousness and the I in the BernauManuscripts // On Time — New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time / ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi. Springer, 2010. P. 227.*

16 Hua XXXIII. S. 278.

17 *Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. VIII. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte / hrsg. Lohmar D. Dordrecht: Springer, 2006. S. 4.*

18 *Ibid. S. 53.*

Я как синтетическое единство.<sup>19</sup> В этом последнем пункте мы видим принципиальное совпадение мыслительной стратегии с «Бернауэрскими манускриптами»: Я выступает в роли именно единящего синтезирующего момента, который объединяет все феноменологические усилия. И, однако, одновременно оно есть все же нечто существующее, поскольку для анализа этой позиции выполняется трансцендентальная редукция. Впрочем, что касается объектности Я, Гуссерль здесь указывает на некоторую ассиметричность в отношении между Я и тем, что ему преддано. Предметы даны этому Я в его восприятии, последнее же существует анонимно.<sup>20</sup> И в этом также заключается определённая схожесть с «Бернауэрскими манускриптами», в которых, как мы видели, Я и существует, и не существует одновременно.

Я живого настоящего — это первичный центр своей жизни, и образует первичный поток живого настоящего.<sup>21</sup> Похоже, что Гуссерль все глубже и глубже отыскивает первичные пласты феноменальной жизни. Но все же можно провести демаркационную линию по отношению к «Бернауэрским манускриптам». Редукция в «С-манускриптах» производится непосредственно к Я, как живому настоящему, как первоцентру живого настоящего. Гилетическое понимается только в совокупности с фундирующим и отнюдь не абстрактно функционирующим Я.

Гуссерль также возвращается к теме трех измерений времени и связывает это с рефлексией. Во-первых, он возвращается к теме возможности рефлексии в воспоминании. Однако, поскольку на этом этапе рассуждений Гуссерля появляется тема трансцендентального Я, то он говорит о том, что посредством рефлексии в воспоминании мы находим то же самое Я, что и раньше, когда эти воспоминания были активными восприятиями.<sup>22</sup> Тем самым, в новом контексте осуществляется проблема идентификации, как это было в «Лекциях». Теперь формула идентичности трансцендентального субъекта выглядит таким образом: во всех актах феноменологического восприятия посредством рефлексивного акта я нахожу то же самое Я.

А отсюда, во-вторых, следует, что посредством рефлексии осуществляются модификации сознания и тем, что они осуществляются, они становятся доступными для Я.<sup>23</sup> Итак, Я — это, кроме всего прочего, некоторый рефлексивный центр, который имеет дело, как с актуальными актами восприятия, так и с модификациями сознания. Так, если ретенция анализируется схожим образом как в «Лекциях» и имеет то же самое феноменологическое значение, то протенцию Гуссерль рассматривает несколько иначе. Гуссерль приводит свою излюбленную аналогию. Его пример: я воспринимаю одну сторону определенного предмета и это конкретное восприятие одной стороны заключает в себе определенную потенцию того, что в будущем, в протенциальности я имею возможность и не просто возможность, а, я могу феноменально схватить и описать одну из других, пока еще невидимых, сторон этого предмета. Таким об-

---

<sup>19</sup> Ibid. S. 32.

<sup>20</sup> Ibid. S. 2.

<sup>21</sup> Ibid. S. 4.

<sup>22</sup> Ibid. S. 44.

<sup>23</sup> Ibid. S. 71.



разом, в «С-манускриптах» протенциальная составляющая обладает своеобразным статусом если не реальности, то почти-реальности в отличие от пустых протенций, о которых шла речь в «Лекциях». В каком-то смысле будущее моего восприятия уже предопределено, поскольку я принципиально могу, а если я еще и захочу, то в горизонте моего восприятия окажутся другие стороны предмета, а это уже указание на то, что я смогу в будущем обеспечить наполнение протенциальной составляющей предметным содержанием. Таким образом, как бы выстраивается ближайшая протенциальная окрестность *моих реальных возможностей*. В каком-то смысле это конкретные предожидания, которые вот-вот обретут статус конкретных теперь-переживаний. Однако их нельзя еще назвать рефлексивными актами.

Новую окраску получает и тема актуальной точки восприятия «теперь» у Гуссерля. Мы видели, что в «Бернауэрских манускриптах» Я — это вневременная позиция. В «С-манускриптах» Я называется анонимным, но, кажется, что Гуссерль все же приписывает статусу Я временную позицию «теперь». Я в теперь-точке является своеобразной эманулирующей позицией, из которой осуществляются временные интенциональные акты, направленные рефлексивно, как в воспоминание, так и протенциально как проект моих возможностей (*Ichkann*).

На этом этапе рассуждений я приведу одну фразу из манускриптов, которая в каком-то смысле выбивается из общего хода рассуждений Гуссерля: «*Zum Wesen des Ich gehört ein unteres Leben, das die Voraussetzung ist für alles reflektierende, mit einem untersten Bewusstseinsfeld, und als Feld des im untersten Sinne geradehin reflexionslosen Bewussthabens...*».<sup>24</sup>

Мы видим, что Гуссерль, несмотря на то, что проводит тематические эпохэ, чтобы достичь сферы чистого Я (*Ichliche*), все же говорит о попытке достижения некоторой сферы, в которой область сознания неререфлексивна. В «Бернауэрских манускриптах» уже было нечто подобное, однако, мы видели, что там, в результате тематической редукции Гуссерль стремился достичь области гилетического временного протекания. В «С-манускриптах» Гуссерлем только намечена возможность рассуждения на тему пререфлексивного сознания без Я. Отмечу, что эта фаза в каком-то смысле находится в кардинальном противоречии со многим, о чем Гуссерль говорил в своих работах до этого.

Приведу на этом этапе некоторые размышления датского феноменолога Дана Захави. С его точки зрения трансцендентальный субъект Гуссерля всегда представляется и преддан как самосознание. Захави переносит область анализа в контексте рефлексивности-пререфлексивности. Проблема, с его точки зрения состоит в том, что как раз у Гуссерля речь о пререфлексивности осложнена, если не невозможна: в сознании всегда существует предзнание о самом Я, о самом себе. Иными словами пререфлексивные акты навряд ли возможно достичь посредством редукции, поскольку в момент попытки их схватывания самосознание тотчас оказывается рефлексивным. Кроме всего прочего, согласно Захави, сама рефлексивная структура связана с ретен-

---

<sup>24</sup> Ibid. S. 36.

циальным горизонтом как тем, что уже представляет собой предмет для рефлексивного анализа.<sup>25</sup> Конкретный опыт не дается пререфлексивно, в любом акте сознания уже есть свечение Я.<sup>26</sup>

#### IV. Выводы

После рассмотрения анализа структуры сознания в «Лекциях», а затем в «Бернауэрских манускриптах» и в «С-Манускриптах» мы можем подвести некоторые итоги. Еще раз подчеркну, что основной принцип функционирования сознания времени, описанный в «Лекциях» остается в каком-то смысле неизменным. Однако, и это характерно для феноменологического метода Гуссерля, появляются новые нюансы анализа указанной проблематики в последующих манускриптах.

Подведем некоторые итоги:

(1) Принцип рефлексивности сознания исполняется в акте самого функционирования сознания как временного акта. Равно как в первичной, так и во вторичной памяти в одном акте осуществляется как схватывание временного объекта, также и осознание своего собственного действия. То есть исполняется обращенность сознания на самого себя, иными словами осуществляется рефлексивный акт. А поскольку любой феноменологический акт является генетически обусловленным, то феноменологическое познание рефлексивно в контексте временности.

(2) При анализе рефлексивной структуры сознания возникает некоторая апория, которая четко отслеживается в «Бернауэрских манускриптах». Гуссерль посредством специальной редукции пытается достичь гилетической временности без Я, но в этой области уже осуществляется и является нередуцируемым действие самого Я, как не-объектного, однако фундирующего центра. В «С-Манускриптах» Я обладает все тем же не-объектным статусом, однако фундирующая роль за ним закрепляется, оно становится активностью, эманлирующей из своего конституирующего центра «теперь».

(3) Но особые трудности вызывает попытка достичь пререфлексивного уровня сознания. Схема рассуждений Гуссерля по мере разработанности его теории выглядит так: неэгологичное сознание времени, обладающее продольной интенциональностью, как основа своей идентичности («Лекции») в «С-Манускриптах» становится сознанием с эманлирующим Эго, которое внеобъектно и вневременно. Гуссерль пытается совершить дополнительную редукцию, чтобы достичь уровня пререфлексивности, однако, Я, так или иначе, дает знать о себе, своим фундирующим качеством. Сама разработанная Гуссерлем концепция и принципы феноменологии вообще как бы противоречат попытке схватывания пререфлексивных структур.

Однако в целом необходимо отметить, что разработанная Гуссерлем теория феноменологического времени представляет собой достаточно четкую, методически выверенную и очень перспективную для дальнейшего анализа конструкцию.

<sup>25</sup> Zahavi D. Inner (Time-) Consciousness // On Time — New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time / ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi. Springer, 2010. P. 327.

<sup>26</sup> Ibid. P. 333.

СЕРГЕЙ КУЛИКОВ\*

## ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД — КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ ПРИЧИН ТРАНСФОРМАЦИИ ФИЛОСОФСКИХ ОБРАЗОВ НАУКИ

PHENOMENOLOGICAL APPROACH AS THE KEY TO UNDERSTANDING OF THE TRANSFORMATION REASONS OF PHILOSOPHICAL IMAGES OF SCIENCE

The paper defends the thesis that phenomenological methods can play key role in explications of the transformation reasons of philosophical images of science. It can be made by the comparative analysis among phenomenology and other approaches revealing strong and weaknesses of separate approaches. Such principles of an explication of the transformation reasons of philosophical images of science were allocated: 1) the science is a set of the idealizing consciousness attitudes which allow to build images of the world in borders of regional ontologies (or «particular ways of understanding of reality»); 2) idealizing attitudes correspond to the comprehension of intentionality experiences structures; 3) the general transformation reason of images of science is the change of consciousness attitudes.

*Keywords:* science, philosophical image of science, transformation reasons, phenomenology, intentionality, consciousness, comparative analysis of approaches.

В работе отстаивается тезис о том, что феноменологические методики могут сыграть ключевую роль в экспликации причин, по которым трансформируются философские образы науки. Выполняется сравнительный анализ феноменологии и других подходов, раскрывающий сильные и слабые стороны отдельных подходов. Были выделены такие принципы экспликации причин видоизменения философских образов науки: 1) наука — это совокупность идеализирующих установок сознания, позволяющих выстраивать образы мира в границах региональных онтологий (или «частных способов понимания действительности»); 2) идеализирующие установки соответствуют структурам сознания, представляющим совокупность интенциональных переживаний; 3) общей причиной трансформации образов науки является изменение установок сознания.

*Ключевые слова:* наука, философский образ науки, причины трансформации, феноменология, сознание, интенциональность, сравнительный анализ подходов.

Актуальность исследования феноменологического подхода в качестве ключа к пониманию причин трансформации философских образов науки обусловлена как ми-

\* Куликов Сергей — доктор философских наук, доцент Томского государственного педагогического университета, декан факультета общеуниверситетских дисциплин, заведующий кафедрой философии и социальных наук.

KULIKOV SERGEY — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of Tomsk State Pedagogical University, Dean of Faculty of General-university Disciplines, Head of Chair of Philosophy and Social Sciences.

(✉) kulikovsb@tspu.edu.ru

нимум двумя моментами: 1) общей влиятельностью феноменологических методик в современной философии; 2) относительной неполнотой осмысленности методологического потенциала феноменологии в отношении процедур экспликации причин, по которым трансформируются философские образы науки.

Цель нашего исследования — раскрыть эвристические возможности подходов к экспликации причин видоизменения философских образов науки и сравнить данные подходы с феноменологией. При этом под «подходом» подразумевается фундаментальный способ понимания науки, лежащий в основе формирования конкретного образа науки. Основаниями для выделения подходов выступают: 1) общность объекта исследования; 2) общность используемых понятий; 3) степень влияния на формирование философских установок понимания науки.

В качестве материалов, вовлекаемых в исследовательский процесс, выступают диалектический, философско-культурологический, аналитический, логико-гносеологический, социокультурный, науковедческий и фаллибилистский подходы к изучению науки. Не менее важно отметить и то, что в число задач нашей работы входит представление научному сообществу обновленных (расширенных и дополненных) результатов некоторых из ранее опубликованных автором трудов, центральным из которых стала отдельная монография.<sup>1</sup>

Главным методом исследования выступил сравнительный анализ. Именно сравнительный анализ позволил произвести своего рода измерительную процедуру, в рамках которой упомянутые выше подходы раскрыли свои сильные и слабые стороны. Естественным образом выполненное сравнение привело нас к идее, которая и зафиксирована в названии статьи: феноменология — это ключ к пониманию причин трансформации философских образов науки. Причем под «образом науки» подразумевается понимание науки в рамках самой науки, в философии науки и философской рефлексии результатов научно-технического развития. Именно такое истолкование в дальнейшем может послужить целям разработки некоторого обобщенного образа науки, видоизменения которого и интересуют современных философов. Впрочем, последнее относится к другим исследованиям, проводившимся нами в области экспликации причин трансформации образов науки, а потому выходит далеко за пределы настоящей статьи и не может быть в ней представлено.

В итоге выполненных сравнительно-аналитических изысканий были получены следующие представляемые для обсуждения результаты.

Сторонники феноменологического направления (Э. Гуссерль, М. Шелер, Н. Гартман, М. Мерло-Понти и др.) занимают особую позицию в отношении науки. Как замечает Э. Гуссерль, в число задач философского анализа науки входит «...изучить науки, как того или иного рода систематические единства, другими словами, исследовать, что придает им характерную форму наук».<sup>2</sup> С такой точки зрения наука — это

<sup>1</sup> Куликов С. Б. Процессы трансформации философских образов науки. Томск, 2012. С. 160.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 37.

совокупность идеационных действий сознания, составляющих специфическую «региональную эйдетику».

Под региональной эйдетикой Э. Гуссерль подразумевает следующее: «Любая конкретная эмпирическая предметность вместе со всеми своими материальными сущностями подчиняется соответствующему наивысшему материальному роду, “региону” эмпирических предметов. Тогда чистой сущности региона соответствует эйдетическая наука региона, или же — так тоже можно сказать — онтология региона».<sup>3</sup> Из этого ясно, что отдельные науки с феноменологической точки зрения выражают эйдосы сфер действительного.

Под эйдосом Э. Гуссерль непосредственно понимает «сущность», применяя это понятие наряду с категориями «идея» и «идеал». Э. Гуссерль замечает: «С выражениями “идея” и “идеал” дело обстоит и не так плохо, но в целом все же достаточно плохо, что дали мне почувствовать нередкие лжеистолкования моих “Логических исследований”. Потребность вполне четко отделить в высшей степени важное кантовское понятие идеи от всеобщего понятия (формальной или материальной) сущности тоже вынуждает меня изменить терминологию. Поэтому из заимствованных слов я пользуюсь терминологически незатертым словом “эйдос”, а в качестве слова немецкого, сопряженного с неопасными, хотя иной раз и огорчительными недоразумениями, словом “Wesen” — “сущность”».<sup>4</sup> Из этого можно заключить, что с феноменологической точки зрения наука, опуская терминологические разночтения, — это так же и процесс превращение в эйдос или идею регионов действительности, их идеация.

Под идеацией Э. Гуссерль подразумевает представление действительных явлений в качестве интенциональных объектов, опыт переживания которых в рамках сознания позволяет посредством понимания способа данности предмета сознанию прояснить общую сущность предмета, его идею или эйдос. Так, Э. Гуссерль замечает: «Переживание — это переживание чего-либо, например, вымысел — это вымысел кентавра, а восприятие — восприятие “реального” предмета, суждение — суждение о соответствующем положении дел и т. д., — все это относится не к переживаемому факту в мире, в особенности в фактической психологической взаимосвязи, а относится к чистой сущности, постигаемой через идеацию просто как идея. В сущности переживания заключено не только то, что оно есть сознание, но и то, чего сознание оно есть».<sup>5</sup> Из этого ясно, что наука представляет собой особую совокупность (единство) интенциональных переживаний или идеальных форм сознания.

По Э. Гуссерлю, единство интенциональных переживаний в науке задается так называемой «естественной установкой». Под естественной установкой понимается следующее: «Естественное познание начинается с опыта и остается в опыте. Итак, в той теоретической установке, какую мы называем “естественной”, совокупный горизонт возможных исследований обозначен одним словом — мир. Посему все науки с такой изначальной установкой суть науки о мире, и пока таковая исключительно

<sup>3</sup> Там же. С. 45.

<sup>4</sup> Там же. С. 23.

<sup>5</sup> Там же. С. 111.

царит, объемы понятий “истинное бытие”, “действительное бытие”, то есть реальное бытие, и — поскольку все реальное сводится в единство мира — “бытие в мире” совпадают». <sup>6</sup> Из этого ясно, что наука может быть понята как совокупность идеализирующих процедур естественного осознания мира.

Как представляется, чуть более ясно ту же мысль излагает М. Шелер: «И тем не менее феноменология по своему замыслу — прямая противоположность так называемого “феноменализма”, то есть учения, согласно которому наше познание есть лишь познание так называемых “явлений” неких реальностей, лежащих за этими явлениями. Она даже стремится показать, как появилось это разделение (учение Гете о цвете). Но тогда она должна показать также и то, как из ее фактов получаются основные понятия объясняющей науки, например, понятия, используемые в механическом объяснении природы, основные понятия позитивной биологии: жизнь, среда, стимул, реакция, смерть, рост, наследственность; основные понятия дескриптивной и объясняющей психологии, наук о культуре и о духе». <sup>7</sup> Из этого ясно, что с феноменологической точки зрения под наукой как одним из вариантов идеализирующих процедур можно понимать процесс выработки смысла «объясняющих понятий».

Феноменологическую интерпретацию науки обогащает М. Мерло-Понти, исходно замечая, что «...когда наука учится справляться с тем, что вначале устраняет как субъективное, то она шаг за шагом вводит его обратно. Однако интеграция осуществляется на уровне частного случая отношений или объектов, которые-то и означают для нее мир. В итоге мир замыкается на себе самом и все мы, за исключением того, кто в нас мыслит и создает науку, за исключением того беспристрастного наблюдателя, который обитает в нас, становимся частями или моментами Великого Объекта». <sup>8</sup> Из этого следует, что наука исходно может быть признана отражением деятельности по объективации.

В то же время феноменологическая интерпретация действий по объективации позволяет понять эти действия как процедуры специфической идеализации. В частности, М. Мерло-Понти утверждает: «Когда внутри картезианства происходила “идеализация” физического мира посредством определения этого мира исключительно с помощью внутренних свойств, то есть с помощью того, чем он являлся в своем чистом бытии объекта перед совершенно очищенным мышлением, то, желая того или нет, эта идеализация служила источником вдохновения для науки о человеческом теле, которая разлагала это тело на сплетение объективных процессов и с помощью понятия ощущения доходила в своем анализе до понятия “психики”». <sup>9</sup> Из этого ясно, что с феноменологической точки зрения наука есть особая деятельность сознания, в рамках которой искусственно различается объект и субъект (природа и человек).

<sup>6</sup> Там же. С. 29.

<sup>7</sup> Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 244–245.

<sup>8</sup> Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск: Логвинов, 2006. С. 25–26.

<sup>9</sup> Там же. С. 42.



М. Мерло-Понти заключает следующее: «...бытие-объектом, равно как и бытие-субъектом, рассмотренное в оппозиции и в отношении к бытию-объектом, не образуют альтернативы друг для друга; что воспринимаемый мир находится по эту или по ту сторону от указанной антиномии и что неудача “объективной” психологии, вместе с неудачей “объективной” физики, должна быть понята не как победа “внутреннего” над “внешним” и “ментального” над “материальным”, но как призыв к ревизии нашей онтологии и к пересмотру понятий “субъекта” и “объекта”».<sup>10</sup>

Из всего этого ясно, что феноменологический подход, объектом которого является анализ структур сознания и его действий (актов), предполагает критику наличных способов научного познания с точки зрения переосмысления и обновления их онтологических оснований. Переход от естественного (феноменалистского) сознания к феноменологическому влечет за собой и переход в понимании науки от фактуального (ориентированного на факты) к сущностному ее представлению. С такой точки зрения причиной трансформации образов науки является изменение форм или установок осознания действительности. В особенности это прослеживается в работах Н. Гартмана, акцентирующего внимание, например, на онтологической вторичности процессов познания относительно эмоциональных актов.<sup>11</sup> С таких позиций Н. Гартману, в частности, видится возможность ввести идею «расслоения восприятий». Под этим подразумевается возможность прояснить и зафиксировать моменты данности объектов сознанию, выступающие своеобразным «фоном», который и указывает на конкретный способ данности.<sup>12</sup>

Сравнительный анализ феноменологии и других подходов предполагает, прежде всего, соотнесение феноменологии и диалектической линии исследований. В рамках диалектической линии также присутствует особого рода феноменологический подход к пониманию науки. В то же время, как замечает Э. Кассирер, диалектическая феноменология, разработанная Г. Ф. В. Гегелем, отличается от феноменологических исследований, основы которых заложил Э. Гуссерль. Так, Э. Кассирер утверждает: «Для Гегеля феноменология была фундаментальной предпосылкой философского познания, поскольку он ставил перед последним требование: охватить тотальность духовных форм, где сама эта тотальность постигалась не иначе как в переходе от одной формы к другой. Истина есть “целое”, однако это целое не дано нам сразу, но должно постепенно развертываться в движении самой мысли и согласно ее собственному ритму. Именно это развитие составляет бытие и сущность науки. Начало мысли, “элемент” мысли, в котором существует и живет наука, получает свое завершение и прозрачность для самого себя лишь благодаря движению собственного становления».<sup>13</sup> Из этого ясно, что гегелевская феноменология с точки зрения современной феноменологии есть феноменализм, основанный на естественной установке сознания.

<sup>10</sup> Там же. С. 37.

<sup>11</sup> Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. С. 486–487.

<sup>12</sup> Гартман Н. Эстетика. Киев: Ника-Центр, 2004. С. 72.

<sup>13</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. Т. 3. С. 6.

Сторонники диалектической линии исследований опираются на идею о взаимообусловленности развития действительности и мышления. На своих высших этапах это развитие раскрывается в виде стремления общества к самоорганизации на базе рационального знания. Таким знанием выступает идеалистическая философия (Г. Ф. В. Гегель) и (или) материалистическая наука (К. Маркс, Ф. Энгельс).<sup>14</sup>

Ф. Энгельс замечает: «Гегель освободил от метафизики понимание истории, он сделал его диалектическим, но его понимание истории было по своей сущности идеалистическим. Теперь идеализм был изгнан из своего последнего убежища, из понимания истории, было дано материалистическое понимание истории, и был найден путь для объяснения сознания людей из их бытия вместо прежнего объяснения их бытия из их сознания».<sup>15</sup>

С позиций диалектического подхода наука по необходимости представляется как система понятий. Так, Г. Ф. В. Гегель полагает, что философия может быть наукой только на базе абсолютного метода, представляющего собой «имманентное развитие понятий», которое отражает процесс развития мышления. В данном отношении частные разделы науки — это понятия, выражающие этапы такого процесса.<sup>16</sup>

Во многом аналогичное понимание сохраняется и в диалектическом материализме. Так, Ф. Энгельс замечает, что «освобожденная от мистицизма диалектика становится абсолютной необходимостью для естествознания, покинувшего ту область, где достаточны были неподвижные категории, представляющие собой как бы низшую математику логики, ее применение в условиях домашнего обихода. Философия мстит за себя задним числом естествознанию за то, что последнее покинуло ее. А ведь естествоиспытатели могли бы убедиться уже на примере естественнонаучных успехов философии, что во всей этой философии имелось нечто такое, что превосходило их даже в их собственной области».<sup>17</sup> Из этого ясно, что так же, как и у Г. Ф. В. Гегеля, наука в рамках диалектического материализма выступает, прежде всего, системой развивающихся понятий (категорий).

Важным отличием является новое понимание онтологического статуса научных категорий. Так, Ф. Энгельс полагает, что «диалектика головы — только отражение форм движения реального мира, как природы, так и истории».<sup>18</sup> Из этого ясно, что наука есть отражение реальности, выражающееся в форме развивающихся категориальных систем.

Необходимо уточнить, что мы не оспариваем верность определений науки, выработанных в рамках отечественной мысли на основе диалектико-материалистического подхода. В частности, В. П. Кохановский дает следующую формулировку этого

<sup>14</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974–1977. Т. 1. С. 88–89; Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 39 т. М.: Госполитиздат, 1954–1966. Т. 20. С. 539–540; Там же. Т. 19. С. 201; Мегилл А. Карл Маркс: время разума. М.: «Канон+» РООИ; «Реабилитация», 2011. С. 30–37.

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 39 т. М.: Госполитиздат, 1954–1966. Т. 19. С. 208–209.

<sup>16</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 7.

<sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 39 т. М.: Госполитиздат, 1954–1966. Т. 20. С. 520.

<sup>18</sup> Там же. С. 519.

определения: «Наука — это всеобщая общественная форма развития знания, продукт “общего исторического развития в его абстрактном итоге” (Маркс)».<sup>19</sup> Мы полагаем, что обнаружение в рамках диалектического подхода оснований для сведения науки к виду развивающейся системы понятий позволяет сфокусировать внимание на одной из слабых сторон диалектического подхода.

Ж.-П. Сартр замечает по поводу основ диалектики, в частности, противопоставляя диалектической концепции ничто феноменологическую концепцию: «Истинно конкретное для Гегеля и есть сущее с его сущностью, то есть целое, образованное посредством синтетического включения всех абстрактных моментов, которые в нем себя превосходят, требуя своего дополнения. В этом смысле бытие будет самой абстрактной и самой бедной абстракцией. <...> Хайдеггер, вполне допуская возможность конкретного постижения Ничто, не впадает в ошибку Гегеля, он не сохраняет в небытии бытие, хотя бы и абстрактное. Ничто не есть, оно ничтожит себя. Оно поддерживается и обуславливается трансцендентностью. <...> Только в одном ничто можно подняться над бытием».<sup>20</sup> Из этого ясно, что конструирование искусственных понятийных систем на базе диалектического подхода затрудняет непосредственное познание действительности, а значит и науку как действительное явление.

Феноменологический подход позволяет преодолеть трудности, связанные с диалектическим способом познания, раскрывая методику достижения конкретности знаний о мире в контексте опоры на совокупность установок сознания, действующих в рамках конкретных ситуаций. Образ мира зависит от определенной установки, поэтому анализ установок — это анализ мира. Точно так, согласно М. Мерло-Понти, могут быть различены установки философского и научного сознания: «Философия — это не наука, поскольку наука верит в то, что может обзреть свой объект и считает обеспеченной корреляцию знания и бытия. Философия — это целое вопросов, в котором тот, кто спрашивает, сам затронут своим вопросом. Однако та физика, которая научилась физикалистски ситуировать физика, как та психология, которая научилась ситуировать психолога, лишились внутри социального-исторического мира иллюзии абсолютного обзрения».<sup>21</sup> Из этого ясно, что с феноменологической точки зрения наука — это особая сфера региональной онтологии, позволяющая, в частности, ставить под вопрос абсолютистские установки.

Из всего этого вытекает возможность обнаружить большую эффективность феноменологии в плане экспликации причин трансформации образов науки сравнительно диалектического подхода. В рамках диалектики причиной изменения способов понимания науки является включение науки как элемента процесса развития категорий в процессы идеального (духовного), либо же материального (общественно-исторического) развития. Феноменология позволяет понять искусственность такого включе-

<sup>19</sup> Кохановский В. П. Философия и методология науки. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 45.

<sup>20</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. С. 50–51; 55.

<sup>21</sup> Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 44.

ния, акцентируя внимание на установках сознания, от которых зависит тот или иной образ мира. Из этого ясно, что диалектический образ науки в силу своих исходных предпосылок становится частной установкой, которая, тем не менее, не даёт возможности увидеть (осознать) себя в таковом качестве изнутри собственных устремлений.

Раскрытие методологической эффективности феноменологического подхода для экспликации причин трансформации философских образов науки требует соотнесения феноменологии с философско-культурологическим (Э. Кассирер) направлением исследований. Особенностью сравнения феноменологического и философско-культурологического подходов является то, что Э. Кассирер на одном из этапов развития собственных исследований применяет понятие «феноменология познания». Однако смысл в это понятие вкладывается такой: «Когда я говорю о “феноменологии познания”, то присоединяюсь не к современному употреблению слова “феноменология”, но возвращаюсь к исходному его значению, как оно было установлено и систематически обосновано Гегелем».<sup>22</sup>

С позиции философско-культурологического подхода наука — это одна из символических форм, образующих в целом символический универсум человеческой культуры. Причем Э. Кассирер полагает, что «наука — это последняя ступень в умственном развитии человека; ее можно считать высшим и наиболее специфичным достижением человеческой культуры».<sup>23</sup> В то же время данный подход сталкивается со значительной трудностью: интерпретация науки как символической формы, сближение ее с мифологией, искусством и религией и различение с ними только по функциям в рамках культуры лишает науку статуса самостоятельного объекта исследования. Сосредоточение исследовательского внимания на структурах сознания в рамках феноменологического подхода, основы которого были заложены Э. Гуссерлем, позволяет преодолеть эту трудность.

Из всего этого вытекает возможность обнаружить большую эффективность феноменологии в плане экспликации причин трансформации образов науки сравнительно философско-культурологического подхода. Так же, как и диалектика, философско-культурологический образ науки соответствует особой установке сознания, которая не может преодолеть собственного ограничения в силу связанности с предметами собственного отношения. Предпочтение феноменологическому подходу позволяет отдать уже то, что феноменология делает возможным выявить «культурологическую» установку как некий факт, не упуская из виду параметры собственной интенциональности.

Представители еще одного подхода к исследованию науки, а именно аналитической философии (Г. Фреге, Дж. Мур и др.) делают акцент на языковой обусловленности научного познания. Стремление разработать основы непротиворечивого языка раскрывается в рамках максимально точного постижения действительности, в особенности последовательного и самоочевидного формализма, например, логико-ма-

<sup>22</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. Т. 3. С. 6.

<sup>23</sup> Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 685.

тематического. При этом акцент делается на частных проблемах: логический вывод, референция и других.<sup>24</sup>

В контексте неопозитивизма (М. Шлик, Р. Карнап и др.), выступающего одной из ветвей аналитической философии, распространено воззрение на науку как деятельность по выработке предложений, отражающих существенные стороны действительности. Структура действительности соответствует системе концептуальных структур или схем, являющихся «сокращенными» (формализованными) записями реальных событий. В связи с этим происходит натурализация научного знания в формах языка.<sup>25</sup>

А. Макинтайр моделирует действия представителей аналитического направления, предлагая вообразить мир глобальной катастрофы, в которой были обвинены ученые, а научные знания оказались утрачены под влиянием действий общественных запретов на преподавание научных дисциплин в школах и университетах. С течением времени члены воображаемого общества попытались восстановить утраченное знание, но реконструировали только его языковые формы, а базовый смысл был утрачен вместе с утраченным культурным контекстом. Как полагает А. Макинтайр, «если бы в этом вымышленном мире процветала аналитическая философия, в ней этот беспорядок никак не отразился бы. <...> Аналитический философ в вымышленном мире уточнял бы концептуальные структуры, которые он принял за научное мышление и дискурс, точно так же, как он это делает с концептуальными структурами естественных наук в реальном мире».<sup>26</sup>

Аналитический подход сталкивается с существенной трудностью, обусловленной характером его базовой направленности на анализ концептуальных структур или схем. Д. Дэвидсон, подвергнув анализу идею концептуальной схемы, заключает следующее: «Было бы ошибкой суммировать вышеизложенное, утверждая, что мы показали возможность коммуникации между людьми, обладающими различными концептуальными схемами, для которой не требуется того, чего не может быть: нейтрального основания или общей координирующей системы. Ибо мы вообще не нашли осмысленного основания для того, чтобы можно было сказать, что эти схемы являются различными. Не следует также объявлять об удивительной сенсации, будто все человечество <...> разделяет общую схему и онтологию. Поскольку мы не можем обоснованно утверждать, что схемы различны, постольку мы не можем считать, что схема является одной и той же».<sup>27</sup> Из этого ясно, что в рамках аналитического подхода затруднительно определить базовую концептуальную схему для обоснования самих процедур схематизации. Вместе с тем раскрывается относительная онтологическая пустота аналитического подхода к исследованию науки.

24 Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. С. 18–19.

25 Аналитическая философия. М., 1998. С. 69–70; Карнап Р. Значение и необходимость. Исследования по семантике и модальной логике. М.: Иностранная литература, 1959. С. 23–25.

26 Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М. Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 6.

27 Аналитическая философия: избранные тексты. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 159.

Феноменологический подход оказывается более эффективным, поскольку представление науки как особых способов деятельности сознания позволяет надеяться на большую строгость понимания основы научного познания. Как замечает А. Макин-тайр, даже в мире глобальной катастрофы с временно утраченным и возрожденным в искаженных формах научным знанием «все структуры интенциональности были бы такими, как они есть сейчас».<sup>28</sup>

Из всего этого вытекает возможность обнаружить большую эффективность феноменологии в плане экспликации причин трансформации образов науки сравнительно аналитического направления и его ответвлений. Более того, есть основания утверждать, что отдельные попытки построить интегративный образ науки в рамках аналитического подхода во многом воспроизводят феноменологические идеи. В частности, М. А. Киссель обнаруживает параллели между идеями Э. Гуссерля и А. Уайтхеда, отстаивающих позиции необходимого характера философского обоснования научных исследований<sup>29</sup>. В контексте разработок А. Уайтхеда познание мира зависит от особенностей протекания процессов восприятия («чувствования»)<sup>30</sup>. В рамках феноменологического подхода выявляется зависимость аналитического образа науки в целом от соответствующей направленности сознания.

В том же отношении могут быть разведены феноменологический подход и позиция, сторонники которой акцентируют внимание на логических и гносеологических основах науки (П. В. Копнин, А. К. Сухотин и др.). В рамках этого подхода исследования направлены на фундаментальное обоснование научного знания, в частности, выделяется методологический каркас, гарантирующий объективность научной практики: методическое обеспечение, условия разрешения парадоксов, установление онтологического статуса формализованных (в частности, математических) объектов и другие аспекты<sup>31</sup>. С такой точки зрения наука — это совокупность особых форм знания (теория, гипотеза и др.).

В частности, П. В. Копнин замечает: «Знание как необходимый элемент и предпосылка практического отношения человека к миру является процессом создания идей, целенаправленно, идеально отражающих объективную реальность в формах его деятельности и существующих в виде определенной языковой системы. <...> Логика — это наука о знании, человеческое знание едино, и поэтому можно сказать, что существует только одна логика, т. е. логика научного знания. <...> Логика — это теоретический образ научного знания, причем не только такой, каким он существует, но и в некоторой идеальной форме. <...> Наука — прикладная логика. Это означает прежде всего, что она логически организованная система теорий, а не механическая совокупность их. Именно в этой связи теорий заключается особенность науки как системы знания».<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Макинтайр А. Указ. соч. С. 6.

<sup>29</sup> Киссель М. А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М.: Мысль, 1974. С. 223–227.

<sup>30</sup> Уайтхед А. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 298–302.

<sup>31</sup> Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. М.: Наука, 1974. С. 39–40, 292–293.

<sup>32</sup> Там же. С. 307, 491–492.



Так же, как и в ситуации аналитической философии, в отношении логико-гносеологического подхода феноменология предполагает возможность более последовательно представить научно-исследовательскую деятельность, акцентируя внимание на ее базовых средствах (актах сознания), а не только на продукте (знании).

Следовательно, обнаруживается бóльшая эффективность феноменологии в плане экспликации причин трансформации образов науки сравнительно логико-гносеологического подхода, позволяя осознать границы «знаниевого» образа науки. Так, в рамках логики науки основной перспективой является «...овладение законами развития науки как системы знания и более эффективное использование ее результатов в практике человека по созданию необходимого ему мира вещей и отношений».<sup>33</sup> Из этого вытекает представление о причинах трансформации образов науки под влиянием изменений, прежде всего, в области практики и только потом — в рамках самой науки. Понимание того, что это только одна из возможных установок, причем непреодолимая изнутри себя самой, позволяет заключить, что феноменология более продуктивна. Представление о том, что трансформация образов науки зависит от смены установок сознания, то есть от сугубо внутренних относительно науки причин, слабо зависящих от влияния внешнего окружения, позволяет преодолеть ограничения логико-гносеологического подхода.

В отличие от сторонников феноменологического подхода, обращающих внимание на внутренние особенности функционирования науки, представители социокультурного (Л. Флек, Т. Кун и др.) и науковедческого (Г. М. Добров, Н. И. Родный и др.) направлений изучают науку в основном с внешней стороны. Причем сторонники социокультурного подхода полагают принципиальным выделить зависимость научных открытий от исторических обстоятельств их совершения, интерпретируют научные факты в качестве динамически развивающихся явлений, проясняют многие другие моменты. В науковедении ставятся вопросы о прогнозе, управлении и других аспектах развития науки. Близкие по духу идеи содержатся в работах фаллибилистов (Ч. Пирс, К. Поппер и др.), направленных на анализ характеристик роста научного знания. С этих точек зрения наука ставится в зависимость от культурных идеалов и социальных норм, а также от способов оформления исследовательского поиска, например, в виде процесса совершения проб и ошибок.<sup>34</sup>

Так, Л. Флек замечает: «Проблема зависимости науки от эпохи и социальной среды в наше время особенно актуальна. Дело не только в зависимости труда научных работников от социальных условий и не в том, что эти условия могут ускорять либо замедлять развитие науки. Речь идет о зависимости самого содержания науки, ее проблем и даже фактических данных. <...> Есть еще одна причина актуальности проблемы связи между наукой и средой. <...> С ростом специализации, неизбежной из-за

<sup>33</sup> Там же. С. 559.

<sup>34</sup> Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 25–26; Науковедение и новые тенденции в развитии российской науки: сборник. М.: Логос, 2005. С. 7–10; Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1994. Т. 2. С. 256–257.

огромного роста знаний, становятся все более важными социологические проблемы отдельных наук. Это проблемы организации и педагогики, проблемы стыковки различных областей научного знания, популяризации и профессиональности, проблемы объединения научных дисциплин и пр.».<sup>35</sup>

Основные трудности, с которыми сталкиваются социокультурный, науковедческий и фаллибилистский подходы — это релятивизация оснований анализа науки в рамках социокультурного подхода, относительная нечеткость объекта исследования в науковедении, а также отсутствие строгой целенаправленности развития науки с позиций фаллибилизма.

В частности, П. Фейерабенд, занимая социокультурную позицию, убедительно показывает равноценность в истории человечества мифологии и науки. Так, у науки нет «особого метода», более того, считает П. Фейерабенд, «первобытные племена имели более разработанные классификации животных и растений, чем современные научные зоология и ботаника; им были известны лекарства, эффективность которых изумляет медиков».<sup>36</sup>

В то же время современное науковедение находится в кризисе, который, согласно А. В. Юревичу, обусловлен, в том числе и тем, что, «...несмотря на интегративные декларации 70-х годов прошлого века оно [науковедение. — С. К.] вместе с мировой наукой о науке так и осталось пестрым конгломератом дисциплин, не сумев стать единой дисциплиной».<sup>37</sup> Такое состояние позволяет заключить, что науковедческий подход не дает возможности понять науку как целостный объект. Образ науки лишается четких границ, то есть нет принципиальных препятствий перед ассоциацией с ним любых социальных проявлений научно-исследовательской деятельности, в том числе и традиционно считающихся «антинаучными».

Акцент на методологию «проб и ошибок» в рамках фаллибилизма приводит, например, К. Поппера к идее о том, что «...научный опыт, можно представить как результат ошибочных, как правило, догадок, их проверки и обучения на основе наших ошибок. Опыт в таком смысле не является «источником знания».<sup>38</sup> Так же ранее и Ч. Пирс полагал, что целью научного исследования является не знание, но мнение, причем не обязательно истинное.<sup>39</sup> Вместе с тем наука приобретает характер деятельности, случайной по результатам.

Феноменологический подход выгодно отличается от социокультурного, науковедческого и фаллибилистского подходов. В частности, исследуя начало геометрии, Э. Гуссерль замечает: «Именно идеальных предметностей, тематических в геометрии, и касается теперь наша проблема: как геометрическая (равно как и всех прочих наук) идеальность из своего изначального внутриличного истока, в котором она

35 Флек Л. Наука и среда // Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива. М., 1999. С. 167.

36 Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. С. 463.

37 Юревич А. В. Науковедческая «башня», или еще раз о предмете и структуре науковедения // Науковедение и новые тенденции в развитии российской науки. М.: Логос, 2005. С. 30

38 Поппер К. Указ. соч. Т. 2. С. 465.

39 Пирс Ч. Начала прагматизма // Логические основания теории знаков. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. Т. 1. С. 103–104.

представляет собой образования в пространстве создания души первого изобретателя, достигает своей идеальной объективности? Нам уже заранее ясно: посредством языка, в котором она обретает, так сказать, свою языковую плоть. Но как языковое воплощение из лишь внутрисубъективного делает образование объективным?»<sup>40</sup> Из этого ясно, что с феноменологической точки зрения наука ассоциируется с конкретным типом идеализирующего сознания, представая в виде особой его структуры и имея в качестве специфической цели получение объективного знания.

Следовательно, обнаруживается бóльшая эффективность феноменологии в плане экспликации причин трансформации образов науки сравнительно социокультурного, науковедческого и фаллибилистского подходов. В данном случае ситуация не ограничивается представлением о том, что социокультурный, науковедческий и фалибилистский подходы не вполне осознают зависимость собственной позиции от базовой установки соответствующего сознания. Речь может идти о том, что фундаментальные трудности этих подходов (релятивизация оснований, размывание объекта исследования и др.) связаны с такими установками, которые не позволяют выявить точные причины трансформации философских образов науки.

Так, например, социокультурная позиция Т. Куна допускает возможность радикальных изменений порядка научных исследований как смены парадигм в контексте научных революций. Т. Кун замечает: «После научных революций множество старых измерений и операций становятся нецелесообразными и заменяются соответственно другими. Нельзя применять одни и те же проверочные операции как к кислороду, так и дефлогистированному воздуху. Но изменения подобного рода никогда не бывают всеобщими. Что бы ученый после революции ни увидел, он все еще смотрит на тот же самый мир. <...> В результате наука после периода революции всегда включает множество тех же самых операций, осуществляемых теми же самыми инструментами, и описывает объекты в тех же самых терминах, как и в дореволюционный период».<sup>41</sup> Из этого ясно, что под «трансформацией образа науки» может пониматься сугубо инструментальные видоизменения, зависящие от отраслей научного знания.

Более того, Т. Кун полагает, что «научные революции <...> должны рассматриваться как действительно революционные преобразования только по отношению к той отрасли, чью парадигму они затрагивают. <...> Например, астрономы могли принять открытие рентгеновских лучей как простое приращение знания, поскольку их парадигмы не затрагивались существованием нового излучения. Но для ученых типа Кальвина <...> открытие рентгеновских лучей нарушало одну парадигму и порождало другую».<sup>42</sup> Из этого ясно, что в таком контексте под «трансформацией образа науки» следует понимать изменение не собственно образа, а только смену позиций конкретных групп ученых.

Другими словами, не наблюдается причинной связи между развитием отраслей науки и, например, видоизменениями статуса ученого в обществе. Смена парадигм

<sup>40</sup> Гуссерль Э. Начало геометрии. М.: Ad Marginem, 1996. С. 216.

<sup>41</sup> Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2002. С. 172.

<sup>42</sup> Там же. С. 130.

не влечет за собой превращение ученого в «жреца науки», в смысле члена религиозной организации. В то же время феноменологическое представление о зависимости образа науки от установок сознания предполагает именно такой радикализм, хотя, конечно, не социального плана.

Так, Э. Гуссерль замечает: «Итак, естествоиспытатели отзываются о математике и всякой эйдетике скептически, однако в своей эйдетической методике поступают догматически. К счастью для них! Ведь великим естествознание стало благодаря тому, что недолго думая отодвинуло в сторону буйным цветом расцветший античный скептицизм и отказалось от того, чтобы преодолеть его». <sup>43</sup> Из этого ясно, что изменения в науке тесно связаны с изменениями в эйдетике, которая соответствует подвижкам в понимании сути вещей, смене образа мира.

Еще более важными являются такие высказывания Э. Гуссерля: «Правильная позиция, какую можно занимать внутри догматической в хорошем смысле слова до-философской сферы исследований, к какой принадлежат все опытные науки (но и не одни только они), — это вполне сознательно отодвигать в сторону любой скептицизм вместе со всей его “натурфилософией” и “теорией познания” и принимать любые предметности познания, где бы они действительно ни обретались, — какие бы трудности ни открывала задним числом в возможности подобных предметностей теоретико-познавательная рефлексия». <sup>44</sup> Из этого ясно, что выбор установки сознания определяет и возможности быть эффективным/неэффективным представителем науки. Причем эффективность или неэффективность не означают социальную вовлеченности или отчужденности, затрагивая только близость или удаленность связи познающей мысли с реальностью.

В результате проведенного сравнительного анализа оказывается возможным выделить следующие принципы экспликации причин видоизменения философских образов науки: 1) наука — это совокупность идеализирующих установок сознания, позволяющих выстраивать образы мира в границах региональных онтологий (или «частных способов понимания действительности»); 2) идеализирующие установки в целом соответствуют структурам сознания, представляющим совокупность интенциональных переживаний; 3) общей причиной трансформации образов науки является изменение установок сознания. Раскрытые принципы не коренятся ни в рамках только лишь феноменологии, ни теми более в пределах каждого из затронутых сравнением подходов. В то же время выделение таких принципов в ходе сравнительного анализа становится возможным в результате постановки акцента на сильных сторонах феноменологии. Вот это обстоятельство и позволяет нам увидеть, что в плане понимания причин, по которым протекает трансформация философских образов науки, феноменология действительно играет ключевую роль.

---

<sup>43</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический Проект, 2009. С. 83.

<sup>44</sup> Там же. С. 84.

ДМИТРИЙ ФЕДЧУК\*

## СХОЛАСТИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ В СУЩЕМ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИФФЕРЕНЦИЯ

SCHOLASTIC DISTINCTION IN FINITE BEING AND ONTOLOGICAL DIFFERENCE

The article maintains that the being (*ens*) is the proper subject of metaphysics, not being at all (*esse*). It is demonstrated by way of comparison of two different contexts. The first one is scholastic distinction in finite being, and the second one — the ontological difference by Martin Heidegger, which is founded on the first. Duns Scotus and Francisco Suarez shows that the content of being (*esse*), as a result of difference between essence and existence, cannot be explicated in logos. It is accessible in the modes of the givenness of essence, of its presence. Heidegger discusses the possible access to being through its difference from a being, in situation when Dasein understands being (*esse*) by way of own actual existence. Nevertheless, Dasein cannot articulate the meaning of being, because the later, as a principium of temporality and of consciousness, always is concealed from reflection. Being is the source of any definiteness for the subject; it is an absolute beginning. That is why being cannot have the definite content for thought. In its meaning being is nothing and for us it discovers itself mediately — from essence and the modes of essence, i.e. by way of the being (*ens*).

*Keywords:* essence, existence, distinction in being, ontological difference, temporality, Dasein, Duns Scotus, Martin Heidegger.

В статье утверждается, что предметом метафизики служит не бытие, а сущее. Обоснование проводится путем сопоставления двух контекстов — схоластического различия в сущем и основанной на нем онтологической дифференции Мартина Хайдеггера. Дунс Скот и Франциско Суарес показывают, что в результате дистинкции сущности и существования содержание последнего не может быть эксплицировано в логосе, а доступно лишь в модусах данности, присутствия сущности. Хайдеггер ведет речь о мышлении бытия посредством его отличия от сущего, когда Dasein понимает бытие через собственную актуальную экзистенцию. Однако артикулировать смысл существования ему не удается: бытие как принцип временности и сознания всегда скрыто от рефлексии. Оно — исток любой определенности для субъекта, абсолютное начало, поэтому само не может стать содержательно определенным предметом сознания. Содержательно бытие есть ничто и открывается нам опосредованно — через сущность и ее модусы, то есть через сущее.

*Ключевые слова:* сущность, существование, различие в сущем, онтологическая дифференция, темпоральность, Dasein, Дунс Скот, Мартин Хайдеггер.

\* ФЕДЧУК ДМИТРИЙ — candidate of philosophical sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Humanitarian Sciences, Saint-Petersburg State University of Economics.

Федчук Дмитрий — кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного экономического университета.

(✉) fedchukd@list.ru

## 1. СХОЛАСТИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ В СУЩЕМ

Хайдеггер хочет вернуть метафизику из состояния забвения бытия к ее подлинной проблематике — вопросу о бытии сущего. Бытие предметно тематизировалось в схоластике (как средневековой, так и Нового времени), но у схоластов был собственный интерес и причины для подобного рода анализа. Естественная теология рассматривала бытие в двух основных контекстах: абсолютное бытие Бога как первой причины и бытие конечного сущего (*формальное бытие всего, esse formale omnium*). До XIII века четкой артикуляции этих двух смыслов существования, по всей видимости, не было предложено. На мой взгляд, его не предложили и позже. Фундаментальная онтология Хайдеггера, для которой схоластические интерпретации бытия представляют интерес *suī generis*, внятную экспликацию бытия тоже не сделала.<sup>1</sup>

Философию интересует бытие, взятое во втором значении — экзистенция конечного сущего. Средневековая естественная теология занимается рассмотрением природы бытия *ens creatum* в связи с вопросом о сотворении мира: если сущие изначально возникли *ex nihilo*, и они не вечны, а конечны и пребывают во времени, — а мы помним, что согласно Аристотелю, под сущим в первом и основном смысле понимается сущность, — то следует понять, в чем состоит различие между сущностью и бытием конечного сущего, ибо очевидно, что в нем они не совпадают.

Из предложенных вариантов дистинкций в сущем я хочу остановиться на двух — на модальном различии Дунса Скота и на различии в разуме Франциско Суареса. Обсуждать здесь реальное различие томистов и некоторые промежуточные варианты дифференций мы не будем.<sup>2</sup> Но прежде всего я сформулирую главный тезис статьи: основным предметом онтологии, вопреки мнению Мартина Хайдеггера, является не бытие, а сущее. История схоластического различия в последнем это красноречиво демонстрирует.

Дунс Скот необычайно тонкий богослов и метафизик. Его идеи для средневековой мысли были чрезвычайно смелы и, в какой-то степени, нетрадиционны. Недаром современный историк схоластики Лудгер Хоннефельдер говорит о втором начале метафизики, связанном с философией Дунса.<sup>3</sup> «Тонкий доктор» отказывался обсуж-

1 В лекционном курсе 1927 г., позже изданным под названием «Основные проблемы феноменологии», анализу схоластических видов различия между сущностью и существованием в конечном сущем уделяется достаточно места (см.: *Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии* / пер. А. Г. Чернякова. СПб.: ВРФШ, 2001. С. 99–161. Дальнейшие ссылки на этот текст — по этому изданию). Хайдеггеру это необходимо для выстраивания историко-философского контекста, служащего достижению главной цели работы — осуществить онтологическую дифференцию, которой и посвящена данная статья.

2 *Distinctio realis* (*реальное различие*) томизма мне представляется несостоятельным: мы должны различать сущность (*essentia*) как *realitas*, вещь и бытие (*esse*) как другую *realitas*, однако очевидно, что всеобщее бытие (*esse commune*) не вещь, существующая отдельно от сущности. Фома Аквинский, безусловно, не считал бытие вещью, но его тексты дали основания последователям Фомы — в первую очередь Эгидию Римскому — учредить так называемое реальное различие. Более подробно см.: *Федчук Д. А. Средневековая метафизика* / СПб: Изд-во СПбГУЭФ, 2011. С. 83–91.

3 *Honnefelder L. Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert // Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen* / ed. J. P. Beckman. Hamburg, 1987. P. 165–186.



дать бытие как таковое в его отдельности от сущего, ибо бытие — это всегда бытие чего-то: Бога, ангела, человека и т. д. Как известно, метафизика Дунса Скота сводит многообразие смыслов, согласно которым мы можем вести речь о существующем, к понятию сущего, унивокальному всему, что есть — т. е. и Богу, и творению. Будучи сильно зависимым от метафизики Авиценны, Дунс рассматривает сущность с позиции различных модусов ее существования — единичности или универсальности. Тогда речь идет об общей природе (*natura communis*), в себе безразличной к способам собственного бытия — будь это бытие в единичном или универсальное бытие понятия в интеллекте. Модус, т. е. способ актуализации сущности — это существование.

Интеллект мыслит в конкретной вещи форму и свойства (*passiones*) как атрибуты, сказывающиеся о ее сущности, имеющие определенное отношение к ее смысловому ядру. *Формальности (formalitates)* суть схватываемые разумом аспекты в актуально существующей вещи, которые отличаются интеллектом от формы как полного мыслимого содержания, являющегося основанием для образования понятия этого сущего, но при этом они меньше самой сущности. Таким образом, есть возможность проведения внутреннего (*a parte rei*) формального различия в сущем.<sup>4</sup> Например, интеллект и воля не являются сущностными частями души, они ее совершенства, свойства и различаются формально.

В книге А. Г. Чернякова «Онтология времени»<sup>5</sup> дается классификация различий в сущем, основанная на «Метафизических рассуждениях» Франциско Суареса: реальное различие, распадающееся на два — большее и меньшее (формальное, или модальное), и различие в разуме. Однако дабы быть более точными, лучше рассмотреть специальную классификацию видов формальной дистинкции у Дунса<sup>6</sup>:

- *maxima (наибольшее)* — речь идет о различии суппозитов (конкретных субсистенций) или природ. Наибольшее различие можно провести, например, в Троице: уникальные свойства трех Божественных лиц реально тождественны общей для них Божественной природе, но формально от нее отличаются;
- *media* (среднее) — различаются природы в одном суппозите;
- *minima* — различаются друг от друга разные совершенства или основания этих совершенств, находящиеся в одной и той же природе. Это называется *модальным различием*.

Строго говоря, все варианты формального различия не реальны, а, так сказать, виртуальны, потому что дифференция проводится не между разными субстанциями, субсистенциями или субстанцией и акциденциями, а между определенными содержательными моментами в самом сущем, имеющими отношение к способу его бытия, но отдельно от вещи не существующими. То есть формальности присутствуют в том, что является реальной вещью, и имеют разные дефиниции, не включающие друг друга.

4 О формальном различии у Дунса Скота см.: *Wolter A. B. The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946. P. 21–24.*

5 *Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: ВРФШ, 2001.*

6 *Wolter A. B. Op. cit. P. 24.*

Дунс Скот, исходя из теории формальностей, предлагает понимать существование конечного сущего как модальность бытия сущности. Последняя безразлична к какому бы то ни было виду экзистенции, но способна существовать тем или иным способом. Поэтому существование есть внутренний модус сущности, *gradus* (уровень, степень), выражающий интенсивность ее присутствия. В отличие от учения томистских школ Дунсом утверждается: бытие — это не акт.<sup>7</sup> Оно есть последнее определение сущности, а актуальное существование вещи не отличается от ее сущности, взятой в этом же актуальном бытии. Мы говорим не о реальном тождестве сущности и бытия, но о модальном различии. Сущность предшествует существованию, как вещь предшествует собственному модусу.

Дунс Скот не стремится концептуально выразить чтойность (*quidditas*) бытия, ибо для него подобная процедура лишена оснований: мы должны понять сущее через модус присутствия его сущности, а интересоваться смыслом *esse* как *формального бытия всего* — дело бесполезное. Бытия нет отдельно от сущности.

Перейдем к Франциско Суаресу. Так как Суарес жил в то время, когда томистская и скотистская школы уже давно оформились в качестве двух главных течений схоластической школы, то он смог предпринять систематизацию концепций предшественников из различных школ и выработать собственный взгляд на дифференцию сущности и существования в конечном сущем. Суарес полагает, что нельзя допустить отдельно бытие существования (*esse existentiae*). Существование не акт сущности, а сущность как таковая, находящаяся в акте. Действительная сущность, имеющаяся *in natura rerum*, формально, внутренне включает в себя существование. Сущность не воспринимает бытие, будучи объективной потенцией, существующей в Божественном интеллекте до акта творения и лишенной на деле бытийного статуса актуальности. Быть в возможности — значит не быть актуально. Потому Суарес и пишет в 31-ом рассуждении «Метафизических рассуждений»<sup>8</sup>, что вещь в объективной потенции «в целом есть ничто». Получение акта бытия сущностью происходит только в случае ее актуальности, и соединение этих двух компонентов — бытия и сущности — полагается интеллектом только в актуальном сущем. Бытие не вещь, которая соединяется с вещью «сущность», воспринимается ею, а сама актуальная сущность. Различие в сущем — то есть в уже существующей в определенном модусе сущности, лишенной изначально в себе бытия, но обладающей им впоследствии по отношению к действующей причине — следует понимать как различие, проводимое в разуме. Интеллект в реальной вещи производит дистинкцию между сущностью и существованием, благодаря которому сущность становится актуальной и полагается вне собственных действующих причин как определенное нечто, а не ничто. Актуаль-

---

7 В томизме *esse* понимается как *actualitas* сущности, не существующей в природе вещей до получения акта бытия. Например, составная субстанция, образованная из материи и формы, воспринимает акт бытия в виде дополнения до ее актуальной экзистенции. В композиции «материя-форма» форма придает единство субстанции, а бытие как акт позволяет этому целому как таковому существовать в действительности.

8 *Suarez Fr. Disputationes metaphysicae // Opera Omnia. T. XXVI / ed. C. Berton. Paris, 1861. P. 225–312.*

ное бытие — бытие темпоральное, хотя сущность изначально, когда является объективной потенцией, обладает вневременным существованием, но в акте творения она *начинает* существовать не в возможности, а реально, и значит — во времени.

Мы видим, что экзистенция у Дунса и Суареса не мыслится отдельно от сущности и сущего. Она берется либо как модус присутствия сущности, либо как сама сущность в ее актуальности, взятой в значении причинности. Актуальная сущность формально включает существование. Поэтому предмет онтологии — сущность, тогда как бытие — объект сопутствующий, и интерес к нему обусловливается проблемой данности сущего мышлению. Бытие как модус сущности определяет некоторые смысловые (ноэматические) аспекты того, что присутствует.

Действительно, содержательная сторона предмета мышления связана со способом данности. *Ens creatum* пребывает не в вечности, подобно божественным идеям, а во времени, поэтому время рассматривается в метафизике, начиная с XIX в., как предельный исток бытия и через него последнее должно толковаться.

## 2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Одной из важных идей Хайдеггера как в работе «Основные проблемы феноменологии», так и в его фундаментальной онтологии вообще, является следующая: бытие понимается из предварительного наброска *Dasein* на некое сущее, но чтобы осуществить набросок, само бытие уже должно быть предварительно истолковано. Речь идет о понимании, которое и есть набросок, а *Dasein* существует по способу наброска — то есть через модус понимания. Укажем два условия понимания бытия:

- в направлении чего набрасывается набросок;
- временность как условие возможности наброска бытия в направлении времени.

Хайдеггер любит повторять, что бытие должно быть разомкнуто — распахнуто навстречу сущему в понимании последнего. Условие разомкнутости — это время. Понимание представляет собой изначальный, основополагающий способ экзистенции без артикуляции смысла понятого. Бытие, как и у схоластов, берется непредметно, до-понятийно — потому и говорится о его до-онтологическом понимании.<sup>9</sup> Более того, до-онтологический опыт сущего находится в основании опыта онтического. Хайдеггер пишет в начале разговора об онтологической дифференции, что бытие должно раскрыться в «членораздельном наброске», до которого оно схвачено лишь в до-понятийной форме. Обратим внимание, что Хайдеггер тут имеет в виду раскрытие смысла бытия в логосе, то есть путем артикулированной экспликации его смысла. Однако, как я считаю, эта цель в рассматриваемой работе так и не была достигнута.

*Dasein* познает сущее, и фундаментальным условием такого познания предстает определенный, но подвижный горизонт, т. е. некоторый бытийный контекст, дающий возможность предпониманию бытия реализоваться. Видно, что здесь в рассужде-

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Указ. соч. С. 373.

нии — герменевтический круг, который с точки зрения фундаментальной онтологии обладает абсолютной продуктивностью и неизбежен. Он неизбежен потому, что таковы априорные условия понимания: одно (сущее) истолковывается посредством другого (бытие), также скрытого от исчерпывающего понимания, но отчасти открывающего собственный смысл через предварительную понятость, имеющуюся до всякого истолкования. Значимость мира как мира сущих конституируется из его предварительной понятности.<sup>10</sup> Способность-быть-в-мире есть имманентное условие экзистенции и, соответственно, понимания Dasein, потому что мир принадлежит «экзистенциальному устройению» последнего.

Теперь перейдем к вопросу о времени, в контексте анализа которого разворачивается онтологическая дифференция. Поднятую Хайдеггером проблему можно сформулировать в виде вопроса: если Dasein основывается во временности, а понимание относится к его фундаментальному устройению, то в какой мере временность оказывается условием возможности для понимания бытия, и, соответственно, основывается ли во временности возможность различия сущего и бытия?<sup>11</sup> Поскольку понимание бытия обусловлено временем и принадлежит экзистирующему отношению к сущему, имеющему «основание во временности», то онтологическая дифференция должна истолковываться темпорально.

Временность, как технический термин, вводится, чтобы отмежеваться в дискурсе от онтического понятия времени, включающего в себя три его модуса: прошедшее, настоящее и будущее. Временность — «равноисходное экстатически-горизонтальное единство будущего, бывшего и настоящего».<sup>12</sup> Она есть горизонт как форма присутствия сущего для другого сущего, существующего по способу понимания. Отсюда ясно, что такое темпоральность: «характеристика временности как горизонта понятности бытия».<sup>13</sup> Для описания сложных структур временности с целью выявления их природы Хайдеггер выбирает настоящее, точнее, экстазис настоящего, толкуемого из «мгновения ока» как пра-феномена исходной временности, на которую и направлено наше внимание. Мгновение ока связано с тем, что Dasein, решившись на что-то, «вовлекает в настоящее» такое сущее, которое размыкает ситуацию.

Различие сущего и бытия проводится из темпорального анализа сущего наиболее очевидного и близкого нам — подручного, наличного. С одной стороны, целесообразно выбрать простой пример, чтобы не усложнять понимание; с другой же — смысл онтологической дифференции должен быть одним для любого типа сущего, в котором они различаются — в подручном ли, в Dasein или в Боге. Это — так, поскольку понимание бытия, к которому обращена фундаментальная онтология, направлено на то, чтобы мыслить его в качестве унивокального термина. Философия в классические эпохи пыталась свести бытие к унивокальности, разве что в дискурсе теологии *esse*

<sup>10</sup> Там же. С. 393.

<sup>11</sup> См.: Хайдеггер М. Указ. соч. С. 380.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 387.

Бога в ряде случаев рассматривалось как превосходящее по смыслу *esse* конечного сущего. Об унивокальности сущего и бытия стали активно писать, начиная с Дунса Скота и скотистских школ. То есть если мы хотим тематизировать бытие как таковое и артикулировать его смысл, то оно должно сохранить тождественное значение по отношению ко всем сущим, которым предидируется. Для всего конечного быть — значит быть в одном и том же смысле (что, правда, не вполне согласуется с Аристотелем, поскольку сущее сказывается многозначно, и в такой артикуляции значений раскрывается смысл его бытия).

Хайдеггер вводит термин «презентация». Это продиктовано тем, что одной из задач фундаментальной онтологии является обнаружение условия бытия сущего, которое само не может быть характеристикой онтического и должно мыслиться онтологически, тогда как традиционный термин «теперь» понимается как внутривременное, как черта наличного и подручного — т. е. принадлежащего самому темпоральному потоку. Тут Хайдеггер представляет структуру времени, исходя из которой можно понять бытие. Каждый темпоральный экстазис обладает собственным определенным горизонтом. Экстазис настоящего можно охарактеризовать как условие трансценденции *Dasein*, когда оно набрасывает себя по направлению презентации: «Настоящее набрасывает себя в себе самом экстатически в направлении презентации».<sup>14</sup> Презентация вместе с другими темпоральными моментами конституирует «полную структуру настоящего». Если объединить внутренние горизонты трех экстазисов, то можно было бы получить полную структуру темпоральности. Однако я полагаю, эта цель недостижима: в реальной экзистенции *Dasein* преобладает один экстазис, модифицирующий другие. Мы сталкиваемся с суперпозицией горизонтальных схем, накладывающихся друг на друга и перманентно трансформирующихся. Время осуществляется как время (в смысле актуального исполнения) путем объединения экстазисов. Осуществляется временение времени самим *Dasein* в действии, в определенном способе экзистенции, связанным с отношением к сущему, которое способно также модифицироваться и быть явленным в различных модусах: подручного, наличного и т. д. Здесь опять круг в понимании: время предстает условием бытия и подспудно управляет *Dasein*, а с другой стороны, *Dasein* экзистирует при условии уже данного и понятого времени в акте набрасывания своих возможностей, укорененных в бытии-в-мире.

Таким образом, ясно, что бытие и условие его понимания — временность — имеют смысл и способны быть поняты только в связи с субъектом, актуально исполняющим понимание. Отказ фундаментальной онтологии от употребления привычной терминологии трансцендентального идеализма (субъект, сознание и т. п.) все-таки никоим образом не затеняет ее изначальной теоретической позиции: вести речь о бытии и его истоке допустимо только по отношению к субъекту (тут — *Dasein*), познающему сущее и бытие сущего. Как у Канта и Гуссерля все сложные ноэматическо-темпоральные структуры характеризовали природу самого сознания, вне которого они суть ничто, так у Хайдеггера все характеристики временности вытекают из

<sup>14</sup> Там же. С. 407.

и основываются в темпоральной конституции Dasein, раскрывающего смысл сущего и его бытия, и вне которого о них говорить бессмысленно. Схоластическое различие в сущем тогда модифицируется. Следует не проводить дистинкцию сущности и существования в актуально наличной вещи вне связи ее бытия с возможным мышлением, а различить уже конституированное сущее и его бытие для особого сущего, чья экзистенция изначально производится как понимание бытия всего, что только способно существовать, быть встречным для него в темпоральном экстатическом горизонте. Вне данного горизонта есть ничто. Так что фундаментальное положение идеализма сохраняется: быть значит быть мыслимым.

Хайдеггер выстраивает схему понимания как последовательности набросков: понимание сущего, набросок в направлении бытия, понимание бытия, набросок в направлении времени.<sup>15</sup> Мы схватываем бытие через набросок от сущего, а время — как изначальное условие бытия — от наброска к нему в понимании бытия. Так что же значит понять бытие до понимания времени? Можно ли добраться до сущности бытия не через его артикуляцию в определении?

Бытие подручного — это презентия, которая «не-понятийно понятая уже обнажена в самонабрасывании временности».<sup>16</sup> То есть бытие дано в виде горизонта экзистенциальных возможностей Dasein, в которые оно вступает путем самонабрасывания. Бытие всегда в потенции и никогда не в акте, поскольку горизонт, презентия открывает перед нами перспективу возможностей и встреч с сущим, но еще не реализованных. Однако после определенной актуализации данных в потенциальном горизонте перспектив мы понимаем нечто как уже бывшее, ушедшее из презентии, сменившее модус наступающего на модус бывшего. В настоящем же Dasein актуально в смысле совершения поступков и конкретных способов обхождения с подручным. Оно не мыслит, а действует. Поэтому понимание бытия есть неартикулированное схватывание его в акте экзистенции. Время есть негация. Оно — отрицание своих собственных конституэнт. Бытие «всегда в прошлом» лишь по отношению к экспликации себя в логосе: мы хотим схватить бытие здесь и теперь, но только несовершенным образом делаем это задним числом. Тут снова возникает известный парадокс трансцендентальной философии: мышление трансцендентального «я», сознания как изначального полюса познавательных актов, не в состоянии понять его в его актуальном полагании, поскольку «я» себе дано как прошлое, опредмеченное в рефлексии, тематизирующей его. Как у Гуссерля природа времени становится доступной пониманию из аналитического разбора момента «живого настоящего», момента «теперь», оказывающегося протяженным в себе и сложно устроенным, так и у Хайдеггера экстазис настоящего мыслится из горизонта презентии, на который Dasein себя схематически набрасывает.

Таким образом, дифференция бытия и сущего латентно *есть вот-здесь* в Dasein и его экзистенции.<sup>17</sup> То есть Dasein, экзистируя, осуществляет, исполняет это различие.

---

<sup>15</sup> См.: Хайдеггер М. Указ. соч. С. 409.

<sup>16</sup> Там же. С. 410.

<sup>17</sup> См. там же. С. 424.



Укажем характеристики различия бытия и сущего:

1. Дифференция до-онтологична: она производится без экспликации в логосе понятия бытия;
2. Она латентно производится в экзистенции Dasein;
3. Членораздельно осуществленное различие бытия и сущего — это онтологическая дифференция.

В экзистенции сущее и бытие выявлены равноисходно, но неразличенно. Трансценденция как выхождение Dasein за собственные имманентные границы в сторону презентии, темпорального горизонта, из которого происходит встреча с подручным сущим, — ближайшее условие понимания бытия. Время — это трансцендентальный горизонт. Но то, как положить членораздельное различие бытия и сущего, то есть как, собственно, на деле провести онтологическую дифференцию, Хайдеггер так и не показал.

Так нельзя ли признать, что время как самое ранее, которое «раньше всякого возможного “раньше”», будучи фундаментальным условием понимания бытия и отношения к сущему, и есть бытие как таковое? А именно, время — форма данности, присутствия присутствующего, сущего в его различных модусах — грядущее, настоящее, бывшее — и в многообразных экзистенциальных отношениях для сознания, способах обращения последнего с ним<sup>18</sup>: подручное, наличное, идеальное и т. п. Хотя, конечно, время, как и бытие, онтически не первое сущее. Точнее сказать, бытие не первое, что тематизируется сознанием, опредмечивается им в виде интенционального предмета.<sup>19</sup> Но временность представляет основу и возможность «фактической необходимости опредмечивания данного наперед сущего и данного наперед бытия».<sup>20</sup>

Темпоральный поток, на языке Хайдеггера, есть «экзистенциально-онтологическая модификация» исходной временности Dasein.<sup>21</sup> Таким образом, феноменологическое схватывание в рефлексии сознанием самого себя, с точки зрения фундаментальной онтологии, оказывается самоопредмечиванием Dasein, которое набрасывает собственное присутствие, схематизирует его как мышление мышления. Для Хайдеггера это уже вторичная, более «поздняя» по отношению к изначальной экстатической временности деятельность. Dasein «в опредмечивающей феноменологической рефлексии» предметно соотносится с собой как трансцендентальным субъектом. Последний произведен от первичных, более ранних онтологических структур, модусов горизонтально-экстатического устройства Dasein.

Анализируя сказанное, можно прийти к следующим результатам. Различие бытия и сущего произведено Dasein на доонтологическом уровне в акте экзистенции, способом отношения к подручному, озабоченного отношения, раскрывающего структур-

18 А. Г. Черняков пишет о смыслах бытия, истолкованных как то-ради-чего наброска. См.: *Черняков А. Г. Указ. соч. С. 417.*

19 Как вещь претерпевает трансформацию собственного смысла в результате «события предметного полагания», экзистенциально-онтологической модификации, см.: *Черняков А. Г. Указ. соч. С. 425.*

20 Там же. С. 426.

21 Там же. С. 430.

но бытие как экстагическую горизонтальную временность. Однако в сфере чистой трансцендентальной субъективности само трансцендентальное его не может быть объективировано, так как изначально является «пленницей темпорального потока».<sup>22</sup> Осуществляемая чистым сознанием феноменологическая рефлексия в равной мере присоединена к потоку и также не способна стать собственным предметом. Таким образом, время как изначальная временность и бытие ускользает от окончательной смысловой артикуляции и в классической рефлексии, потому что «трансцендентальный субъект не может быть опредмечен в рефлексии».<sup>23</sup> Dasein, однако же, набрасывает себя по направлению к субъективности, когда совершает «поступок трансцендентально-философского самоистолкования».<sup>24</sup> Временность — предельное условие само-набрасывания.

Если соотнести результат онтологической дифференции со схоластическим различием сущности и бытия, то можно усмотреть следующие взаимосвязи. Дунс, Суарес и другие крупные метафизики все-таки претендовали на возможность понятийного истолкования бытия как одного из конститутивных элементов актуально существующей вещи — если такое истолкование в итоге можно будет предложить. Но этого сделать не удалось: любая попытка определить чтойность *esse* завершалась тем, что оно ускользало от понятийной фиксации. Значения термина «бытие» пытались выявить через обращения к смыслам сущего, и в первую очередь — сущности. Бытие есть модус последней, а вне сущего бытие есть ничто. Различие в разуме показывает, что можно виртуально отличить сущность от существования, но наполнить содержанием существование не удастся. То есть выразить в логосе природу бытия невозможно. Бытие следует понимать косвенным образом через причинное отношение, в котором оказывается сущность к источнику ее экзистенции. Но это мало что добавляет к артикулированному схватыванию смысла *esse formale omnium*, *формального бытия всего [сущего]*. Поскольку речь ведется о существовании сотворенных вещей, то подступы к нему следует искать во временном характере сущего. Понятно, что быть означает быть во времени. Но схоластика далека от понимания перспектив интерпретации существования через время. Постепенно становится очевидным, что именно время является важнейшей детерминантой экзистенции, потому что последняя мыслится всегда из темпоральной определенности сущего. Но поскольку время это не характеристика вещей в себе, а определение сознания (если не само сознание как таковое), то экзистенция всего существующего имеет смысл только в связи его с сознанием, которое есть конституирующий любой смысл полюс. Фраза Гегеля «бытие есть ничто» на деле не устарела. Если мы понимаем сознание (Кант, Гуссерль) или субъекта (Хайдеггер) как сложную темпоральную структуру, то бытие может быть схвачено только из темпоральной природы последних. Поэтому различие сущего и существования должно быть различием между тем, что присутствует

---

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же. С. 431.

<sup>24</sup> Там же.

для субъекта (сущность) и способами его присутствия (существование). Способы явления сущего — характеристики темпоральной структуры. Таким образом, время предстает в виде условия понимания, конституции смысла для субъекта и как форма экзистенции самого субъекта. Поэтому Dasein имеет возможность истолковать бытие только в актуальной экзистенции — через поступок; однако артикулировать смысл бытия, дабы произвести членораздельное отличие его от сущего, оно не может: бытие как источник временности и бытия сознания всегда скрыто от рефлексии. В ней мы встречаемся с тем, что уже бытием не является — конечным и определенным. Само же существование «находится» вне какой-либо определенности; наоборот, оно служит ее причиной, истоком. Потому бытие есть ничто. Сознание интенционально, но *ничто* не может быть содержательно определенным предметом для сознания. Разве что как предмет вторичной интенции (если перейти на схоластический язык), то есть в форме негативного содержания, положенного философской рефлексией над сущностью бытия и фиксированного в таком понятии: «ничто». Однако нас интересует бытие-в-себе, а не в качестве термина, производного от рефлексии над бытием.

Поэтому возврат онтологии к существованию как собственному ее предмету вряд ли приведет к экспликации его смысла. Скорее бытие нам открывается через сущность и модусы сущности — то есть сущее.

## II. АРХИВ

---

### ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

#### ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

H.-G. GADAMER. MEANING AND CONCEALMENT OF MEANING IN PAUL CELAN (1975)  
(TRANSLATED BY I. KAZAKOVA)

In the earliest text dedicated to Paul Celan Gadamer tries to answer the question about what concealment is, namely the almost deliberate concealment of meaning, so skillfully settled by the poet. Resorting to the analysis of the poem «Tenebrae» Gadamer shows that specific technique of writing, which releases multilevelness of semantic content using block concatenation of words. But the unity of semantic intention, this the most difficult work, is left here to the reader.

*Keywords:* Paul Celan, Tenebrae, block language, concealment of meaning.

Девятый том собрания сочинений<sup>1</sup> Х.-Г. Гадамера «Ästhetik und Poetik. Hermeneutik im Vollzug» содержит в разные годы написанные тексты, посвященные изучению творчества Гёльдердина, Гёте, Георге, Рильке и др. И в том числе среди них есть тексты, посвященные Паулю Целану. Самый ранний из них — «Смысл и сокрытие смысла у Пауля Целана» — и самый поздний — «Феноменологический или семантический подход к Целану» — приоткрывают нам путь, который прошёл Гадамер в своей попытке чтения и понимания творчества этого поэта. В попытке проникнуть в то сказание, которое оставляет после себя Целан, особенно своим зрелым и поздним творчеством, Гадамер формулирует своё собственное «как» в этом чтении, обнаруживая несостоятельность того, что названо научными методами изучения поэтического творчества. Остановиться, взглядеться, вслушаться через «Всегда-снова-чтение», чтобы стихотворение в какой-то момент самим собой могло сказать то, что оно «волит здесь сказать». Что нужно знать (wissen), для того, чтобы понять стихотворение, и что можно узнать (erfahren), только вчитавшись в него, только из самого опыта чтения? Можно ли «потерпеть неудачу в попытке понять стихотворение»,

---

<sup>1</sup> Gesammelte Werke. Tübingen: Mohr, 1985–1995 (10 Bände).

если чего-то не знать? Особенно остро этот вопрос встаёт для нас — русскоязычных читателей. Ведь любой перевод никогда не является тем же самым текстом, который мы переводим. Перевод — это лишь попытка сказать из того места, в которое мы можем попасть, «правильным» образом вчитавшись в стихотворение. И что значит правильным? На эти вопросы пытается ответить Гадамер в своих текстах, на примерах чтения конкретных стихотворений Пауля Целана.

Мы искренне благодарим издательство Mohr Siebeck в лице Георга Зибек и Джилл Соппер, а также госпожу Гадамер за предоставленную возможность опубликовать данные работы.

*Ирина Казакова*

### ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

#### СМЫСЛ И СОКРЫТИЕ СМЫСЛА У ПАУЛЯ ЦЕЛАНА (1975)

Смысл и сокрытие смысла в поэтическом произведении Пауля Целана — данная тема не является поводом для обоснования какой-то особой нашей позиции в интерпретации целановского искусства. Скорее, это будет попытка выразить словами то, что отзовется в каждом, кто знаком с творчеством Целана. Когда читаешь этого поэта, создается ощущение аттракциона точного смысла, при этом присутствует осознание того, что смысл этот утаивается, если вовсе не скрывается неким искусным образом. Мы должны спросить себя, а что стоит за этим видом поэтического искусства, представленного, в конце концов, не одним только Целаном, но целым поколением, и как мы, со своей стороны, можем это искусство осилить? На данный момент задача состоит не столько в том, чтобы определить какие-то теоретические положения, сколько в том, чтобы осуществить испытание чтением.

Наверное, имеет смысл сделать одно общее замечание. Очевидным является стремление сегодняшней лирики на полную мощь использовать гравитационную силу слов, без того, чтобы как-то заставить их работать посредством синтаксических или логических средств. Эта блочная речь, в которой одиночные, отдельные, стоящие рядом слова вызывают определенные представления, не означает, что при таком построении не может образоваться единства смысловой интенции. Однако чтобы это могло произойти, необходима работа, выполнить которую предстоит читателю. Совершенно неверно полагать, будто поэт умышленно вуалирует и скрывает смысловое единство. Подобным образом поэт, скорее, стремится нечто сделать ясным. Посредством такого блочного сцепления слов он высвобождает многоуровневость смыслового содержания, которая подавляется в логически господствующей одноуровневой повседневной речи благодаря практическому единству речевой интенции. Ошибочно думать, будто здесь отсутствует единство речевой интенции, поскольку только она и создает стихотворение.

Стихотворение гласит:

*ТЕНЕБРЕ*

Близко мы, Господи,  
близко и постижимо.

Уже постигнуты, Господи,  
друг в друга вцепившись, как если бы  
плоть каждого из нас была  
плотью твоей, Господи.

Молись, Господи,  
молись нам,  
мы близко.

Согбенные ветром шли мы,  
шли мы, чтобы склониться  
над котловиной и мааром.

К водопою идем, Господи.

Это была кровь, та,  
что ты пролил, Господи.

Она блестела.

Лик твой глазам нашим брошен, Господи,  
глаза и уста пустотой зияют открыты, Гос-  
поди.

Испили мы, Господи.  
Кровь и тот лик, что в крови был, Господи.

Молись, Господи,  
Мы близко.

*TENEBRAE*

Nah sind wir Herr,  
nahe und greifbar.

Gegriffen schon, Herr,  
ineinander verkralt, als wär  
der Leib eines jeden von uns  
dein Leib, Herr.

Bete, Herr,  
bete zu uns,  
wir sind nah.

Windschief gingen wir hin,  
gingen wir hin, uns zu bücken  
nach Mulde und Maar.

Zur Tränke gingen wir, Herr.

Es war Blut, es war,  
was du vergossen, Herr.

Es glänzte.

Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr,  
Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.

Wir haben getrunken, Herr.  
Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.

Bete, Herr.  
Wir sind nah.

Через заголовок «Тенебре», как и через любой заголовок, который несет в себе определенное значение, пробуждается предпонимание. Естественно, следует знать, что «Тенебре» означает не только затмение и темноту в буквальном смысле, но и несет значение определенного духовного затмения и тьмы, которая, следуя Евангелию, наступает, когда Иисус на кресте делает свой последний вздох. В католической культуре это явление вспоминается на страстной утрени, утрени страстной пятницы, таким образом, что событие затмения неба в момент смерти Иисуса повторяется в культе. Эта страстная утренья включает, кроме того, чтение Плача Иеремии. Само слово Иисуса на Кресте «Боже Мой! Боже Мой! для чего ты меня оставил?» — это цитата из Ветхого Завета. Таким образом, христианский культ связывает оставленность Богом, бывшую судьбой еврейского народа в вавилонском пленении, с оставленностью Богом Иисуса на Кресте. Эта мольба, обращенная к темнеющему небу в устах сегодняшнего поэта, не передает ли она еще нечто большее? Нужно ли вспоминать о стра-



даниях и смертях евреев в гитлеровских лагерях смерти? Или даже о страхе смерти, присущем всем людям? О божественном гневе, как он в иудейской истории Ветхого Завета карает свой избранный народ? Или об отчуждении Бога, которое нависло над нашим временем, когда происходит ослабление традиции христианской веры? Все это звучит в слове «Тенебре» и заставляет нас прислушиваться.

Вопрос, который возникает в связи с этим: в каком смысле стихотворение связано с этим «Тенебре»? Во всяком случае, оно так называется, и несет в себе возможность пробуждения всей традиции истории страданий Христовых — от ветхозаветных жалобных песен до страданий человечества под тяжестью потемневшего неба нашей современности. Это пред-ориентация, которая через само стихотворение должна прийти к своему более точному и детальному осуществлению.

Это стихотворение — вызов. Как нужно его понимать? Как богохульное или как христианское стихотворение? Не кощунство ли это, когда стихотворение так прямо и отчетливо обращается к умирающему Иисусу: Не Богу, который тебя покинул, должен ты молиться, а нам! Это противопоставление тотчас заставляет разгадать этот заявленный во всеуслышание смысл: поскольку Бог не знает смерти, то в смертный час он недостижим. Мы же знаем смерть, знаем о ней и ее неизбежности, и поэтому нам в высшей степени становится понятен этот последний вздох оставленности. Понятно, что эти последние слова Иисуса не несут в себе намерения выразить сомнение в своем Боге, а подтверждают сверхсилу страдания и смерти. В этом лежит последнее сходство сына человеческого Иисуса и детьми человеческими — в том, что они претерпевают смерть.

Но что значит, что Иисус должен молиться именно нам? Есть ли это крайняя степень издевки и отвержения всякой веры в Бога и молитвы к Богу, а, следовательно, дерзкое, чуждое Богу переосмысление всей истории страданий и оставленности Иисуса на кресте? — И к тому же, является ли эта последняя оставленность существенным моментом самой христианской мысли о воплощении, из чего получается, будто поэт здесь как бы воскрешает поступок, что, собственно говоря, и предполагает христианское учение, говоря о замещающем страдании и смерти Иисуса? Я не хочу пытаться отвечать на этот вопрос. Но на него и не нужно отвечать. Это зависит не от мнения поэта, а от того, что становится предметом обсуждения в стихотворении. Поэт не оставляет нам ответа. Как и во всех речевых творениях, которые создает поэт, мы вынуждены решать это сами. Мы не можем обращаться к нему.

И всё же, к Иисусу обращаются с призывом молиться нам. Что здесь означает «молиться»? Что значит «молиться»? Стихотворение недвусмысленно выступает с вызовом: «Молись нам, Господи». Намекая тем самым на последние слова Иисуса на кресте: «Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» Молитва ли это вообще? Безусловно, это призыв к Богу. И, может быть, действительно можно сказать, что в этом только и состоит единственно возможное содержание молитвы — выразить такой призыв. Ведь, «мы не знаем, о чём мы должны молиться» (как говорится об этом в *Послании к римлянам* и в известных мотетах Баха).

Мольба, на самом деле, не может быть выпрашиванием чего-то. Так, как если бы мы из самих себя знали, что является нужным и подходящим для нас. Внемливание молитве, более того, как кажется, предшествует исполнению всех возможных желаний. Внемливание молитве — это значит стать самим услышанным молитвы, бытием (Dasein) того, к чему в ней зывают. То, что Он слышит, и то, что ты не остаешься покинут, это и есть внемливание. Так понимается содержание последних слов Иисуса, молитва сама по себе, последний вздох, молящий присутствия, молящий не оставить в одиночестве.

Таков смертельный час, это последнее восстание природы в нас, час предельной оставленности для каждого. Решительный поворот, который принимает стихотворение, состоит в том, что речь при этом идет, безусловно, не только об оставленности Богом, но и всеми другими людьми. Что должно означать «молиться» этим людям? Как будто люди в этот момент могут помочь! Тем не менее, если мольба означает призыв, предназначенный другому, чтобы другой услышал его, то возникает более глубокий смысл. Поскольку люди знают смерть, ходят под законом смерти, то они уникальным образом близки и причастны в этом тому, кто умирает. То, чем должен умирающий заручиться в своей мольбе к нам, так это вот этим последним, что нас объединяет.

Это та общность, которая звучит в начале стихотворения. В начале и в конце вступления, как и в заключение всего стихотворения, говорится: Мы близко. «Мы близко, Господи, близко и постижимо». Мне кажется, что на «мы» падает более слабое ударение. Не Ты близко, а мы. Это нечто совершенно иное, нежели подражание Гёльдерлину. Похожее звучание, с которого начинается гимн «Патмос»<sup>2</sup>: «Близок, но с трудом постижим Бог» указывает на противоположную направленность обращения. Не Бог здесь близко для нас, а мы близко для Господа. Переход от «постижимого» к «уже постигнутому» открывает градацию, которая ведет к фазе, выраженной словами «друга в друга вцепившись». Она устраняет дистанцию между постигаемым и постигнутым, отделенность умирающего от еще живущего.

Так чем же мы сами «постигнуты»? Конечно же, не тобой, Господи, для которого мы названы «постижимыми». Тем, чем мы постигнуты, может быть только «абсолютный Господин», смерть, которой принадлежат люди. Она настолько наш Господин, что мы перед ней все равны. «Друг в друга вцепившись» держимся мы как в смертельной схватке за «постигаемое». Это отчаяние является настолько подлинной общностью, что люди, вцепившись друг в друга, в каждом другом ищут помощи и исцеления — «как если бы плоть каждого из нас была плотью твоей, Господи».

Далее становится ясно, что есть плоть умирающего и умершего Иисуса, которая здесь недвусмысленно полагается как «твоя плоть». Но есть в этом повороте и что-то другое. Мне кажется важным, что названо это «плоть каждого из нас», а не «наша плоть», плоть нас всех. Каждый из нас есть для каждого из нас самый близкий, до которого он еще не дотянулся. В смерти же каждый из нас только один и оставлен, как

---

2 «Nah ist und schwer zu fassen der Gott». — *Прим. пер.*

умирающий Иисус на кресте. Опыт смерти разъединяет, как Хайдеггер сформулировал этот поворот от «моего и только моего» (*Jemeinigkeit*) смерти, или как Рильке сказал это в известном стихотворении. Очевидным является то высказывание, что так ужасно разделяющая смерть тесно связывает не только каждого с каждым другим, но и с умирающим Иисусом. Это есть вцепленность в неминуемость самой смерти. Это есть, по меньшей мере, ясное заключение, которое высказано в стихотворении: «Молись, Господи, молись нам, мы близко». С тобой в моей и только моей смерти (*Sterben*) одно, это единство в наивысшей оставленности представляет собой еще и близость и тесную связь.

Здесь не просто высказывается эта общность между Иисусом и нами в нашей смертности. В большей мере это история, если я правильно вижу, в сути своей не только о постижении неизбежности смерти, но и ее принятии. Ничто, конечно, при этом не указывает на христианское преодоление смерти через воскрешение и веру в него. Об этом здесь ни слова. Принятие смерти происходит, напротив, в испытании крови твоей и «лика, что в крови был». Это опять-таки совершенно не христианское причастие. Это звучит так, как будто он пред-умирает нам, так, что мы, когда умираем после него, принимаем равную оставленность, проживаем такое же божественное затмение.

Стихотворение разворачивает смысл этой полной страха близости и парадоксальной тесной связи тем, что оно движется назад во времени — не в историческом времени, а в вечно себя повторяющем времени, которое уже является временем того самого человеческого бытия (*Dasein*). Эта история сообщает, как нам удалось понять такую тесную связь с умирающим Иисусом. Имперфект<sup>3</sup> уже показывает то, что нам рассказывается наша пред-история, которая находится всегда позади нас. «Согбенные ветром мы шли». В выражении «согбенные»<sup>4</sup> заключено что-то о дезориентации, потере направления. Безысходность жизни человека, чей путь хотел бы избежать смерти, сжата тем самым в одном единственном слове. «Согбенные ветром идем мы, идем мы, чтобы склониться над котловиной и мааром».<sup>5</sup> Повторение «шли мы» создает ощущение длительности и твердой настойчивости тех, кто идет туда, то есть непреклонность нашей жизненной воли. «Котловина и маар» вызывает, конечно, в нас идею влажности, воды, которая могла бы утолить мучающую нас жажду и вызывает вместе с тем саму жажду. Утоление жажды жизни, чего-то вроде структурной формы жизни как таковой. Так следует понимать слова «к водопою идём мы, Господи». Это животное-природное проявление нашей жизненной воли, которое понуждает нас как животных, и потому — «на водопой». Но в то же время значение этих слов преломляется парадоксальным образом.

3 Простое прошедшее время в немецком языке, которое используется в данном стихотворении. — *Прим. пер.*

4 В оригинале звучит слово «windschief», где «schief» означает «косой, наклонный, покосившийся», и точнее перевести как «покошенные», «перекошенные ветром» — *Прим. пер.*

5 Маар — углубление на земной поверхности, вулканический кратер без конуса, образовавшийся в результате одного сильного взрыва, не сопровождавшегося истечением лавы. Маары часто заполняются водой, образуя озёра. — *Прим. пер.*

Что же здесь описано? Конец пути, в котором живущие пытаются убежать от смерти. Парадокс состоит в том, что единственное питье, которое мы находим, это «кровь», и это значит, что путь велит нам правильно встретить то, что гнало нас, именно смерть и только ее. Снова используется средство эмфатического высказывания: «Это была кровь, это была...», что оборачивается для самих себя ощущением ужаса. Вместо воды кровь — и становится она прежде всего питьем, если мы научились узнавать и признавать в смерти Иисуса на кресте неминуемость смерти.

Первым шагом к этому знанию стала строка: «Это было то, что ты пролил, Господи. Она блестела». Строка огромной смысловой силы. Она вызывает своеобразный блеск, такой же, как блеск пролитой крови, в которой есть что-то жуткое. В нем нет ничего от блеска преображения. Примечательным остается, скорее, то, что с этим не связано никакого обещания, и не говорится, что она «для нас пролита». Конечно, то, что это в таком виде не говорится, не означает, что этого там нет. Сквозь это звучит и обретается присутствие новой реальности того, что есть сейчас: присутствие лишения и отказа. Так нам говорится, но совершенно понятно, что в ином смысле — в смысле замещающего страдания. Поскольку в этой крови не отражается ничего, кроме самой смерти, мертвого тела Иисуса. Поэтому стихотворение еще усиливает ужасающую действительность, в которой есть мертвец, испытывающий жажду жизни: «Лик твой глазам нашим брошен, Господи, глаза и уста пустотой зияют открыты...». Это совершенная неприкрытость, нетаинственность смерти, эта ужасающая чуждость, которая целиком и полностью отделяет умершего от живущего, которая свела здесь их, гонимых жаждой жизни, и стремящихся утолить эту жажду. Здесь звучит мотив Пьеты.

Но то, что этот образ, над которым мы склоняемся, находится «в крови», говорит нам еще больше. То, что встречает нас в лице Распятого, отражающегося в крови, есть собственное наше отмеченное смертью бытие. В нем мы встречаем самих себя. «Как если плоть каждого из нас — твоя плоть, Господи». Да, эта кровь и этот образ, который в ней, и есть само питье. Это весомое утвердительное заключение, завершающий аргумент стихотворения: «Испили мы, Господи. Кровь и тот лик, что в крови был, Господи». То есть: хоть это и была кровь, в котором отражалась красная плоть Иисуса, мы выпили ее. Мы приняли то, что должны умереть. Это то, что дает нам право сказать: «Молись, Господи. Мы близко».

Так замыкается целое. Самих себя в своей смертной определенности обнаруживая, мы узнаем последнее наше единство с умирающим Иисусом, переживающим свою оставленность Богом. Таким образом, в заключение мы должны снова утверждать: в традиции Евангелия возглас оставленности Иисуса, определенно, не говорит о стремлении его к смягчению своей жертвенной готовности или даже выражению сомнения в своем Боге. Это «Не как я хочу, но как ты хочешь» никаким образом не опровергается этим последним возгласом. Наоборот, только здесь завершается становление человека в Боге, когда умирающий Иисус чувствует себя покинутым Богом. Это и есть человеческое. И именно это доказывает: смерть для него несколько

не легче. Даже если христианин полагает, что Иисус есть Бог, это не означает, что он на самом деле не перенес смерть. Библейская весть хочет сказать больше: что Иисус до последнего момента нес на себе мученичество смерти, и это мученичество и есть то, на чем покоится наша тесная связь с ним и наша близость к нему.

Теперь я снова поставлю тот вопрос, который ставил в начале. Богохульство ли это? Даже если удерживать себя от допущения ложного истолкования поэтического высказывания, нужно все же сказать, что аспект богохульного, которое предлагает целое, опять почти обращается в свою противоположность. И это есть, действительно, решительное отступление от христианской традиции, когда велят не «Молись Богу», а «Молись нам». Но при этом остается акт смирения, необходимости молиться, к чему призывается Иисус. Остается признание беспомощности и безнадежности человека в отношении непостижимости смерти, о чем говорится в стихотворении. Элементы христианского звучат еще и в лишении и в оставленности. Говорящий с нами во всегда повторяющемся «Господи» формально признает, что на кресте умерший Иисус остается нашим Богом, как страдающий и покинутый — если даже не как Христос воскресения.

Таким образом, целановская мольба «Тенебре» едва ли есть повторение или принятие христианского запрета, но еще меньше это есть издевка или осмеяние веры. Это есть стояние в нужде. Тем, что смерть, как человеческая судьба, принимается всерьез и принимается без какого-либо утешения или надежды, стихотворение последней своей интенцией приближается к христианскому учению о Боговоплощении, посредством которого христианин возвышается над всеми иными известными мировыми религиями: никакой Бог, который не человек, никакой Бог, который не принял на себя смерть, не может для верующего означать обет или спасение. В стихотворении говорится не о преодолении смерти, как его обещает христианство, и всё же Иисус, принимающий на себя смерть, остаётся «Господом».

В конце этой попытки толкования можно попытаться более точно в существе своем определить сокрытие смысла, имеющее место в такой поэзии. То, что оно не есть задуманное и намеренно осуществленное вуалирование и сокрытие смысла, который мог бы быть произнесен четко и однозначно, было показано истолкованием стихотворения. Поэт здесь вступает в сферу, которая имеет свои собственные определяющие расклады. Самый предельный момент в «страдании и смерти Господа нашего Иисуса», его последний вздох на Кресте, сплавляется воедино со смертельным страхом и смертельной уверенностью, которые в каждом из нас насколько они имеют место быть, настолько и являются силой, сокрытой от нас, и эту таинственную «воединость» утверждает стихотворение своим собственным убедительным и веским существованием.<sup>6</sup>

Конечно, структура этих строк, которые несут и терпят такие напряжения, не может рассматриваться, исходя из поэтического стилистического идеала, который наша

---

<sup>6</sup> Смотри к этому также толкование стихотворения в рамках моего доклада «Смерть как вопрос» (Собр. соч. Т. 4. С. 161–172).

литературная традиция со времен Гёте определяет как гётевская «простота». Это несравнимая простота и неустанность в гётевских рифмах и строках организуются как бы сами собой. Они разлетаются вовне как ажурные драгоценности и действуют вместе с тем совершенно непринужденно. Действовать в масштабе поэтических умений и поэтического искусства, — это есть искушение, в котором мы уже всегда оказываемся, но при этом не осознается и недооценивается тот фактор, что Гёте застает совсем другую ситуацию немецкого языка. В те времена немецкий язык должен был отвоевывать свою гибкость и свою способность высказывания только в противостоянии латино-гуманистической искусственности и французской стадно-общественной языковой норме. Чрезвычайное действие ранних произведений Гёте основывается на том, что ему удавалось решать эту задачу с непостижимой для нас легкостью. Но для тех времен это зачастую была удивительная поэтическая дерзость — делать то, на что отважился Гёте, и, в особенности такие его произведения, как «Возвращение Пандоры» или сам «Западно-восточный диван», совершенно не встречали в тот момент одобрения. Еще многозначительней в этом смысле является пример Гёльдерлина, который обнаружил совершенно новый вид напева для совершенно нового высказывания. Он стоит у начала поэзии 20-го столетия — когда он только и был узан.<sup>7</sup> Его великие гимны в его время вообще не считались за поэтические творения человеком здравого рассудка, а принимались за продукт безумия, которое настигло его позднее. Его романтически настроенные друзья лишь отчасти отважились приблизиться к такому дерзанию поэтического слова. Перед читателями того времени стихи Гёльдерлина представляли вообще только в искаженной форме, что продолжает происходить и в нашем столетии. В 1914 г. вышел окончательный том гёльдерлиновского издания, в котором впервые были напечатаны поздние гимны Гёльдерлина, так основательно разобранные и рецензированные общественными критиками, что современники вдруг узнали, что это был великий поэт. История сделала так, что поздние произведения Гёльдерлина были открыты в нашем веке, в связи с чем в продолжение этого столетия стали возможны языковые творения и поэтические рискованные предприятия в виде произведений Тракля, позднего Рильке или здесь перед нами стоящего Целана. Так, поздняя поэзия Гёльдерлина, эта блочная речь по образцу стиля гимнов Пиндара, обнаружила себя вдруг как великолепная, взвешенная, сознательная и умелая поэтическая форма. Она привнесла разрушение речевого строя, гёльдерлиновское безумие, упорядочить которое было бы для нас сегодня непостижимым заблуждением, и среди самых поздних стихотворений Гёльдерлина, написанных им в период безумия, мы находим не поддающуюся никакому описанию красоту.<sup>8</sup> Это доказывает только то, что поэтическая речь зачастую предъявляет очень большие требования. И не во все времена все способы речи оказываются поэтически приемлемы.

Сегодня, кроме всего, принято думать, что поэзия уже не встречается и не принимается так, как раньше, поскольку языковые обычаи нашего времени требуют других

<sup>7</sup> Годы жизни Гёльдерлина: 1770–1843. — *Прим. пер.*

<sup>8</sup> См. мою хвалебную речь на роман Якобсона: Якобсон Р. / Г.-Г. Гадамер / Е. Холенштейн. Наследник Гегеля, II, Frankfurt, 1984.



раздражителей. И это нужно знать для того, чтобы пристальнее рассмотреть и суметь оценить поэтический стиль нашего времени. Как уже осознали русские формалисты, существует закон притупления раздражителей, равно как и закон усиления стимула посредством контраста. Так, решающее значение приобретает новая массовая риторика, через средства массовой информации ворвавшаяся в нашу цивилизацию и стремящаяся к герметичности поэтического и, особенно, лирического языка, герметичности, которая определяет нашу эпоху.

Как же сегодня нужно устанавливать в себе речевые творения, чтобы уметь обращаться к ним, и по мере такого обращения обретать всё большую выразительность и находить ответы на наши вопросы? Как устанавливать в себе речевые творения, чтобы они не растворялись в потоках информационной речи, которая просто смывает нас своим течением? Для этого нужны, очевидно, совершенно другие, более четкие, способные к сопротивлению опоры, и вызовы, которые во времена Гёте едва ли были необходимы. Таким образом, сокрытие смысла в герметичной поэзии может выступать в виде искусным образом созданного «затруднения». Но она тем временем есть и прочное укрепление против растворения в спокойной волне темперированной речи радиодиктора. Нужно приложить силы, чтобы показать поэтическое произведение в его вызове и избежать при этом какой бы то ни было тривиальности.

Целан отдал самое последнее в себе. И от нас он требует самого последнего, и часто больше того, что мы имеем и можем открыть.

Перевод с немецкого *И. Казаковой*

ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ  
И СЕМАНТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ЦЕЛАНУ?  
(1991)

H.-G. GADAMER. PHENOMENOLOGICAL AND SEMANTIC APPROACHES TO PAUL CELAN? (1991)

(TRANSLATED BY I. KAZAKOVA)

Gadamer tries to point out the method of decoding Paul Celan's texts. The very formulation of the title indicates that neither semantic nor phenomenological approach can be chosen here as fundamental. Analyzing a poem DU DARFST (YOU CAN) Gadamer points out that semantic approach is able to disclose the multidimensionality (polysemanticism) of poetic vocabulary, whereas phenomenological approach allows this multidimensionality to speak out, that is, to form the integrity of meaning.

*Keywords:* Paul Celan, semantic approach, phenomenological approach, analysis, understanding, experience of the «meaningful reading», the realization of meaning.

Будучи участником Гейдельбергского коллоквиума 1987 г., посвященного Целану, я находился тогда в роли читателя и любителя. В кругу германистов, которые использовали свои научные методы для того, чтобы ближе подступиться к трудному поэту, я оставался сторонним наблюдателем, который не стремится ни к чему другому, как только снова и снова разбираться и прояснять тексты стихотворений, которые как-то его задевают и о чем-то ему говорят. Такое стремление не является задачей научного анализа, но именно оно становится последним актом по исчерпанию всех научных изысканий в области искусства. Здесь стоит сказать, что позднее творчество Пауля Целана, к которому относится цикл стихотворений «Кристалл дыхания» («Atemkristall»<sup>1</sup>), по причине своей искусно созданной непрозрачности и богатой многогранности иносказаний и намёков буквально притягивает к себе стремление исследователей возобладать над трудностью этих текстов посредством скурпулёзного подхода и применения научных знаний и методов.

Нельзя забывать при этом, что читатель полагает стихотворением именно текст, который он видит перед собой. Кроме того, для всякого оно означает и знакомство с творчеством этого поэта. И ни в коем случае я не следую здесь какому бы то ни было «герменевтическому методу». Я даже не знаю, каким он должен быть. Я только стараюсь привести к осознанию то, что совершал по сути каждый читатель. И в этом

<sup>1</sup> Цикл стихотворений, являющийся составной частью сборника «Поворот дыхания» («Atemwende»). — *Прим. пер.*

я не отдаю предпочтения какому-то одному — феноменологическому или семантическому — методу. Хотя, несомненно, семантическая сторона целановских текстов имеет особое значение. Этого не стоит даже отрицать. Однажды Пауль Целан сам указал на многозначность употребительности своего поэтического словаря: Эта «многозначность» выражения вытекает из того «обстоятельства, что мы в каждой вещи наблюдаем различные грани её поверхности, которые показывают вещь с наибольшего числа ракурсов, “преломлений” и “развёрток”, которые никоим образом не являются лишь “видимостью”. Я стремлюсь с помощью языка передать хотя бы какие-то фрагменты, какие-то части из всего спектра проявлений вещи, показать их одновременно в большем числе аспектов и пересечений с другими вещами: с соседствующими, следующими, противостоящими, так как я, к сожалению, нахожусь снаружи и не имею возможности показать вещь одновременно во всей её многосторонности».<sup>2</sup>

Здесь мне, разумеется, следует задаться вопросом: Действительно не имею? А не есть ли это именно то, что поэт как раз таки смог сделать в этом стихотворении? Стихотворение само всегда снова создает целое. Оно ведёт, несмотря на все свои поэтические оболочки — нет, как раз с их помощью — к всесторонности поэтического присутствия. То, что Целан нуждается при этом в многозначной, изломанной семантике, смелых синкретизмах и игре слов, очевидно. Это означает отказ от прагматизма используемой повседневной речи и более того — ради уплотнения высказывания — необходимость оставить всяческую риторiku. Это и составляет новый способ написания стихов, который являет собой «Кристалл дыхания». Речь идёт об усилении, таком, которое позволяет стихотворению стать стихотворением, а не его «ничтожением».

Ещё меньше смысла в том, чтобы читателю или толкователю, пребывающему в процессе понимания, попытаться вручить феноменологический метод. То, что таким образом называют, в действительности есть не что иное, как следование каждым читающим за той речью, которая здесь ведётся и в которой что-то себя обнаруживает. Даже то, что он (этот метод) помогает показать и увидеть, собственно «феномен», означает выстраивание его в самом себе. Семантическое средство, с помощью которого это обнаружение становится возможным, как указатель должно быть изолировано, но только с тем, чтобы потом оно в единстве речи снова вернулось в своё прежнее состояние. И так называемая многозначность слов определяется, как и все значения слов, из смыслового единства, определяемого целостностью речи. На ней основывается единство стихотворения. В этом я могу сослаться на самого Целана, когда он в речи своего «Меридиана» подвергает сомнению предмет обсуждения и недвусмысленно говорит о том, что речь не может идти о топосе камня, а всегда только об этом камне в этом стихотворении. И последней задачей каждого читателя остаётся снова «разговорить» этот текст. И не следует думать, что крайне высокодифференцированный и вызывающий к раздумьям смысл поэзии, который Целан по-

---

2 Сообщено Hugo Huppert («Spirituel»). Ein Gespräch mit Paul Celan) в: Paul Celan / hrsg. W. Hamacher, W. Menninghaus. Frankfurt, 1988. S. 321.

пытался в речи «Меридиана» обозначить как свою собственную цель, практически оставляет эту задачу без предмета или даже делает ее невозможной. Читать — всегда означает понудить сказать что-либо. Голые безмолвные знаки нуждаются в артикуляции и интонировании для того, чтобы они могли сказать то, что они хотят сказать. Здесь невозможно оказаться сбитым с толку тем фактом, что Жак Деррида в своей «Грамматологии» письмо как шрифт, как действие писания (*écriture*) возвёл в модель неопределенной многозначности. У Пауля Целана присутствует сама многозначность слова, эти звучащие следы смысла. Чтение всегда означает понуждение к рождению звучания и смысла текста. Мимо этого базового феномена понуждения текста к сказанию, этой базовой структуры смыслового единства речи никоим образом не следует проходить мимо.

Поэтому каждой разбивке семантической многозначности была поставлена задача свести субординацию семантических отношений к единому стандарту «слушания». Чтобы показать это на примере: Первое стихотворение из цикла «Кристалл дыхания», взятое в ключе семантического анализа, предстаёт как речь о шелковице и, окончание его таково, что самый молодой лист на этой шелковице «кричал».

*DU DARFST*

Du darfst mich getrost  
mit Schnee bewirten:  
sooft ich Schulter an Schulter  
mit dem Maulbeerbaum schritt durch den Sommer  
schrie sein jüngstes  
Blatt.

*ТЫ МОЖЕШЬ*

Ты можешь спокойно  
угощать меня снегом:  
всякий раз, как плечом я к плечу  
с шелковицей шагал через лето  
кричал самый юный  
листок.

Здесь можно изначально слово «шелковица» принять в качестве чистого аллегорического обозначения вопиющего крика, который нарушает и заглушает тишину внемлющего слушания.<sup>3</sup> Но при этом окажется проигнорированным то чувственное явление, которое стихотворение само своими словами может волшебным образом раскрыть, а именно — эта неустанно распускающаяся шелковица, — к слову сказать, не искусственным образом выдуманное Целаном словосочетание (*Maulbeerbaum*), а немецкое слово с совершенно нормальным и употребительным значением. Эта шелковица, таким образом, на деле символизирует ничем не удержимую, неустанную движущую силу. Это то, что нужно узреть, то, что вызывается стихотворением, чтобы потом само стихотворение могло уже самим собой сказать то, что это шагание вдоль шелковиц здесь волит сказать. Прежде нужно увидеть, чтобы потом понять, то есть совершить переход, который, в итоге, всегда осуществляется через Всегда-сно-ва-чтение как воздание хвалы тишине.

<sup>3</sup> С нем. шелковица (тутовое дерево) — *Maulbeerbaum*, *das Maul* — пасть, зев. Используемое Гадамером прилагательное «*großmäulig*» (крикливый) для обозначения характеристики крика имеет тот же корень «*maul*». — *Прим. пер.*

К такому способу исполнения привязано то, что можно назвать «напевность» стихотворения. Никакого действительного пения нет. Есть, прежде всего, медитация, но она выступает одновременно и как пение. Пение же можно осуществить по-настоящему только в со-пении (Mitsingen). Также и стихотворение можно узнать, только если принять, что оно по-своему есть песня и что нужно осуществить и выговорить его в со-исполнении. И будет ошибочно ограничивать это требование только тем видением, что такие сцепления целановских текстов, странным образом отбрасываемые в сторону, в этом смысле не имеют смысла, поскольку сплошь и рядом в них возникают напряжения, противоречия, разрывы и недостаток связности. Едва ли это так на самом деле, ибо именно это нужно для того, чтобы осуществить и таким образом понять то, что это стихотворение хочет сказать. Этот смысл не есть цель какого-то отвлеченного вывода, но является непременным требованием для всего написанного, чтобы оно вообще имело смысл, и уж тем более это касается текста, который хочет быть поэтическим высказыванием.

Однако же я не хочу здесь повторять собственных попыток толкования, я ещё мог бы еще детально остановиться на отдельных докладах коллоквиума.<sup>4</sup> Но не моё это занятие — если только меня не освободят от того всеобщего требования, что поэт даёт возможность видеть свой поэтический мир через своё искусство. В этом случае научный анализ само художественное средство может сделать своим предметом и через такое обособление и сравнение изучать его всеми возможными методами и средствами интеллектуального и чувственного познания. И тем не менее всё это нужно для того, чтобы оказаться способными в ещё большей степени артикулировать понимание.

Совершенно иной задачей было бы несколько окунуться в поэтологию речи «Меридиана», как она, между тем, представлена в одной весьма подходящей для дискуссии работе Герхарда Бура,<sup>5</sup> из которой многое можно почерпнуть. Но было бы ошибкой полагать, что такая элементарная истина как та, что текст нужно еще заставить говорить, если хочешь его понять, как-то касается тематики речи «Меридиана». Несомненно, речь «Меридиана» — это, в целом, эстетика лирического стихотворения, которая вводит в игру вопросы об отношении поэта Пауля Целана к его великим предшественникам. И читают при этом текст Гёте или Гёльдерлина, Мелларме или Целана, задача чтения остаётся той же. Это основание, по которому я сам должен признать, что я нахожусь в состоянии понять лишь отдельные мною отобранные образцы целановских произведений позднего периода, то есть так в них проникнуть, чтобы осуществить их в их естественном единозначении.

Здесь я со всей осторожностью вспоминаю об опыте, производимом Рильке своими «Дуинскими элегиями», которые звучали совершенно необычно для его времени, подвергались бесчисленным искажённым трактовкам и казались тёмными и непонятными. Нам рассказывал Клиппенберг, что однажды в Ляйпциге Рильке прочитал

4 Они сейчас напечатаны в сборнике: Paul Celan: «Atemwende». Materialien / hrsg. G. Buhr, R. Reuss. Würzburg, 1991.

5 Buhr G. Von der radikalen In-Frage-Stellung der Kunst in Celans Rede «Der Meridian» // Celan-Jahrbuch. 2 (1988). S. 169–208. Там также ссылка на Celanwort Хуппера (Hupper) (s. Anm.1).

одну такую элегию, и все присутствующие нашли ее ясной, простой и абсолютно понятной. Уметь правильно читать — трудно. К правильному пониманию еще нужно прийти.

Однако то, что здесь называется «правильным», всегда относительно. Даже и сам поэт, каждый раз, когда он читает свои стихи, в случае если он вообще этой способностью обладает, читает их по-разному. Правильно читать означает только то, что текст в своей собственной композиции и плотности значений становится при этом осуществлен в каждой отдельной своей черте. Только для примера я бы хотел еще раз привести случай из «Кристалла дыхания», чтобы проиллюстрировать смысл «правильного» как определенный и однозначный смысл этого критерия, который имеется в виду, так и его относительный характер. Я выбираю для этого также уже неоднократно обсуждавшееся мной стихотворение, где встречается выражение «das Mein-gedicht».

WEGGEBEIZT

Weggebeizt vom  
Strahlenwind dein er Sprache  
das bunte Gerede des An-  
erlebten — das hundert-  
züngige Mein-  
gedicht, das Genicht.

Aus-  
gewirbelt,  
frei  
der Weg durch den menschen-  
gestaltigen Schnee,  
den Büßerschnee, zu  
den gastlichen  
Gletscherstuben und -tischen.

Tief  
in der Zeitenschrunde,  
beim  
Wabeneis  
wartet, ein Atemkristall,  
dein unumstößliches  
Zeugnis.

ВЫЖЖЕНО

Выжжены  
лучевым ветром твоей речи  
разнотолки на-  
пережитого — сто-  
языкое лже-  
сказание, неказание.

Вихрем  
вычищен,  
свободен  
путь сквозь человеко-  
подобнообразный снег,  
снег кающихся,  
к ледниковым жилищам, столам.

Глубоко  
в разломе времён  
у пещеристых  
льдов  
ожидает кристалл дыхания,  
твоё непреложное  
свидетельство.

Некоторые толкователи всё ещё полагают, что здесь подразумевается не какое-либо словообразование, ассоциированное со словом «Meineid»<sup>6</sup>, а ничтожность об-  
нажённого, принадлежащего отдельному, частному, ничего не значащему мнению

6 Der Meineid (пер. с нем.) — «ложное показание под присягой, лжесвидетельство, ложное показание. —  
Прим. пер.



стихотворения. Разве что признают, что в таком ключе по аналогии с «Meineid» прочитанное окончание данного стихотворения, где говорится — «непреложное свидетельство» («unumstößliches Zeugnis»), действительно «сидит» («sitzt»), поскольку отсылает теперь уже к фальшивому свидетельству этого «неказания» («Genicht»).<sup>7</sup> Всё так, но теперь уже невозможно утешить себя теорией многовалентности,<sup>8</sup> и то, и другое можно полагать и отнюдь не ссылаться при этом на то, что знак переноса (дефис), который отделяет «Mein-» от «gedicht», взят для обозначения того, что «Mein» здесь должно со-полагаться как указание на частность. Я был случайно у Пауля Целана в Париже тогда, когда он был расстроен этим ошибочным толкованием, взятым им, я полагаю, из какой-то английской публикации. Он тотчас указал, конечно, на «непреложного свидетеля».

Этот пример я выбрал намеренно. В нём видно, что стихотворение сохраняло свою способность высказывания даже при неправильном понимании того, что называлось словом «Mein-gedicht», но такое стихотворение было хуже изначального. Можно было бы ещё предположить, что устроить такую игру слов вполне в стиле самого Целана. Однако эта увёртка не поможет. Монументальное окончание «непреложный свидетель» осталось без внутренней опоры. Единство высказывания было бы ослаблено. Это тот критерий, который единственно только и имеет место в поэтической речи, — безусловно, относительный и вариативный, как показывает уже хотя бы возможность всякой интонационной вариации. У Целана даже напечатанные в виде ступенчатого переноса стихотворные строки, когда он их декларировал, звучали по-разному. По-видимому, осуществление смыслового единства речи в противоречиях может этого требовать или разрешать. Если кто-то мне здесь возразит: «Чем это должно быть для критерия? Ведь это не имеет никакой доказательной силы» — то я отвечу: в действительности, стихотворение это не арифметическая задача (*чтобы его доказывать*). В конечном итоге, убедить может лишь осуществление смысла и именно оправдывающее себя осуществление смысла — для самого себя как для любого другого, который этого ищет. Каждой дискуссии о возможной интерпретации касается то, что посредством мнения другого осуществляется попытка, в конечном итоге, услышать то, что стоит в тексте, непреложное свидетельство.

Теперь, спустя длительное время после Гейдельбергской конференции по целановскому «Повороту дыхания» я больше не могу, в частности, исходить из того, на что я сам же тогда опирался. Это было полностью порождено той ситуацией и для неё определено. Между тем, передо мной находится огромный материал тогда представленных занятий. Мне недостаёт беспристрастности, чтобы внятно сформулировать, что для меня как сегодняшнего читателя может означать мощная концентрация работы и научного исследования. И гораздо большее значение это имеет для меня, когда

7 См. в стихотворении: Gedicht — Genicht, где «nicht» второго слова отрицает то основное, что несет собой первое — «Gedicht» — стихотворение, от «dichten» — писать, творить, то есть некоторым образом «словесно казать», что позволяет перевести «Genicht» как наказание. — *Прим. пер.*

8 Vielseitigkeit — слово самого Целана. — *Прим. пер.*

концентрация на стихотворном цикле «Кристалл дыхания» отсылает меня к моей же попытке толкования двадцатилетней давности. В природе вещей, что моя собственная попытка толкования тех времён призывает более молодое поколение к тому, чтобы оно, со своей стороны работая над толкованием этого зашифрованного поэтического произведения, пользовалось моей первой попыткой в качестве некоторого рода мерила. Между тем, существует огромное количество текстов в самых разных научных подходах для понимания поэтических творений Пауля Целана, и в отношении них следует, прежде всего, спросить, что было сделано там и что сделано здесь. Все они, каждый своим путём, искали ключ и полагают, что нашли ключ к тому, как отмыкать то или иное стихотворение Целана. Поскольку, похоже, странным образом воображают себя одними из первых читателей и толкователей. Моя же книжечка в действительности была комментарием читателя, который хотел помочь чтению, и не предъявлял никаких научных претензий.

В обращении с искусством и, прежде всего, поэтическим творчеством, мы, разумеется, почти всегда заняты неким «между» — между научным исследованием и непосредственной понимающей реакцией. Не напрасно в других странах литературоведение вообще избегает названия «наука» и ограничивается названием «критика» или «беллетристика». Это вовсе не означает, что поэтическое творчество не следует рассматривать в координатах правильности толкования. Понятно, что невозможно достичь конечного итога и найти какую-то одну линию правильного толкования. Но даже при таком раскладе более молодые исследователи не могут действовать по-иному, кроме как апеллировать к прогрессу своей науки, и потому, по факту, количество исследовательских методов и результатов исследований, на которые можно сослаться, если речь идет о Целане, только растёт. И всё же не на первом месте находится то направление мысли, которое сосредоточено на истории толкования такого поэтического произведения. Масштаб исследовательского прогресса не является самым важным в этом деле анализа. То, что сегодня можно назвать рецептивной эстетикой, весит больше. Поскольку речь идёт об изменении самих по себе способов получения опыта, о формировании некоего осадка приобретаемого мирового и художественного опыта, об изменении восприимчивости и потенциала вопрошания, которые сказываются на самом том, кто воспринимает и вопрошает. Не в последнюю очередь к этому относится — именно в случае Целана — собственное изменение стиля поэта, в котором отражается трагический изгиб его жизни, о чем Джузеппе Бевилакуа сделал короткий вразумительный доклад.<sup>9</sup> «Кристалл дыхания» открывает новый стиль. Очень кратко исполненные стихотворения, приближающиеся к криптографическому способу поэтического изложения: некоторые читатели Целана ещё и сегодня видят в этом беспомощность поэта. Некоторым, привыкшим к мелодике ранних стихотворных собраний обычным читателям стало бы не хватать в этой книжице той мелодики, которая реализовала бы в речи единство поэтического высказывания. Я, со своей стороны, в то время следовал пути, по которому, как увидел я позднее,

<sup>9</sup> *Bevilacqua G. Celans Orphismus // Celan-Jahrbuch I (1987). S. 127–139.*

сам поэт снова и снова проходил: «Только читать, снова и снова читать». Это не возможно полностью выразить словами. Целан, встречаясь с такими ложными истолкованиями, достаточно часто сетовал на то, почему люди не обращаются за информацией к словарям. Видимо Целан сознательно проводил различия между тем, что можно узнать (*erfahren*) из стихотворения посредством опыта слышания, как я тогда пытался делать это в голландских дюнах долгими солнечными днями напролёт, — и, с другой стороны, тем, что можно и что нужно знать (*wissen*). *Poeta doctus* вроде Целана едва ли знает, что там может предполагать какой бы то ни было читатель, а что нет. Поэтому отсылка к словарю вполне понятна.

Между тем, нужно также задаться вопросом, а что, собственно говоря, от этого зависит. Возможно, вовсе не так много, как можно было бы подумать исходя из нашего научного воспитания. При всех бесчисленных богатствах наших познаний, которым мы обязаны нашему опыту, мы в этом случае выигрываем, вероятно, не слишком часто. Я обращаюсь к своему собственному опыту. В некоторых случаях для меня было совершенно бесспорно, что я не знал чего-то важного, и потому во втором издании *Комментариев* в двух случаях должен был внести исправления. В одном таком случае моей вины не было вовсе, а, вероятно, виноват был наборщик или печатник, чьи ошибки сам Целан обнаружил лишь позднее, и я спокойно смирился с этим. Если там для прочтения стояло «Himmelssäure», а полагалось «Himmelsmünze», то это кажется непостижимым различием. И тем не менее, возможно, что в каком-то случае это могла быть не опечатка, а подлинный текст как его вариация. Тогда, во всяком случае, понимание стихотворения не было бы ложным как при одном, так и при другом варианте прочтения.

В другом случае ложное толкование было осуществлено мной из-за моего же собственного незнания. Я не знал значения слова «Harnischstriemen» как специального геологического термина. Таким образом, позднее я должен был исправиться. Но для толкования стихотворения в целом за этим не последовало никакого тотального пересмотра. Тогда в общих чертах можно сказать так, что если тот или иной понимает неправильно, но при этом вслушивается, то, возможно, поймет больше, нежели если бы он обладал знанием (*Wissen*), но упускал в слушании целое. Снова и снова возникает вопрос: что должен знать читатель?

Я не хочу повторяться и также отсылаю здесь к моему *Комментарию*, где я по поводу оставленной в наследство статьи Петера Сонди сказал по существу. Определённо не стоит вопрос: должен ли читатель знать всё? Само по себе понятно, что тем, что можно знать (*wissen*), будет заниматься наука. Но вопрос состоит в том, можно ли потерпеть неудачу в попытке понять стихотворение, узнать стихотворение как стихотворение, если чего-то не знать. Это актуально в особенной мере тогда, когда — как в случае с поэтом вроде Пауля Целана — на общем фоне европейской образовательной культуры ощущается недостаток какого-то существенного элемента. В случае Пауля Целана речь идёт о представленности иудейской мистики и восточно-европейского иудаизма вообще. И то, и другое, несомненно, участвует в по-

этическом воображении Пауля Целана. Можно, конечно, найти и получить какие-то знания путём собственных усилий, и я, действуя таким образом, читал Шолема. Но на первый план для меня здесь, безусловно, выходят другие интерпретаторы знания — в особенности, один такой широко известный читатель, как Отто Пёггелер, которому особенно часто удаётся завладеть ключом к еврейской традиции. Но в случае «Поворота дыхания» как целого я едва ли могу следовать за ним, когда он вводит в игру знание из этой области. Мне кажется, однако, что это может означать и то, что я, как некоторые другие читатели, мог бы надеяться хорошо понять стихотворный цикл «Кристалл дыхания», чего-то оттуда не зная или не обнаруживая никакого недостатка. Я мог бы привести причины, почему, в особенности в этом стихотворном цикле, такое возможно. Я вспоминаю лишь о стихотворении-посвящении, которое поставлено автором в скобки.

Пёггелеровское различие гётевской символики и целановской аллегоричности не создаёт, на мой взгляд, никакого действительно убедительного противоречия. От вида текста зависит, что нужно знать и что только можно знать. Не следует, конечно, преувеличивать, но в каком бы то ни было настоящем стихотворении, которое обладает своим образом, предстающим в виде целого, образ звучания и смысловое содержание могут в большей или меньшей степени оставаться независимыми от результатов научного познания. Представить только степень того понимания, которую для осмысления текста разрешает<sup>10</sup> «Волшебная флейта» Моцарта, или же «либретто» греческой трагедии.

Могу ли я в заключение привести в качестве иллюстрации доклад Петера Кёнига, в котором речь идет о цикле «Нитисолнца» («Fadensonnen»)? Мне как читателю казалось совершенно очевидным, что стихотворение описывает большое небесное зрелище, в котором солнце просвечивает сквозь стену облаков, так, что солнце, как говорят, «протягивает нити» (похоже на то, как если «дождь ливня льёт», только наоборот).<sup>11</sup> Научный доклад<sup>12</sup> несёт инструмент для познания, «нитисолнечный ориентир». Автор сумел в нём литературно обосновать смысл слова «нитисолнца». Он вычитал его, тем самым, не из взгляда на небо или народной мудрости. Однако проведение параллелей показывает, что ранее высказанные своеобразные аллегорические объяснения истощенного солнца посредством приведенного аргумента в научном смысле также оказались отвергнуты. Но то, что поэт должен думать об этом ориентире, или же, что читатель должен о нём помнить, — это кажется мне совершенным неверным.

Теперь, выражая благодарность за то многое, чему я смог научиться на конференции в Гейдельберге, я хотел бы одновременно выразить пожелание и надежду, что можно будет использовать в практике толкования тот немалый материал из прекрас-

<sup>10</sup> Более близкое к этому в «О духовном движении человека», Часть 2, в этом томе, с. 80, также в «Гёте и Моцарт — Проблема оперы», с. 112.

<sup>11</sup> Игра слов: *Fadensonnen* (Нитисолнца) и *Bindfaden* (Веревка), выражение «*Bindfäden regnet*» означает «дождь льёт как из ведра», «дождь ливня льёт». — *Прим. пер.*

<sup>12</sup> *König P.* Der Fadensonnenzeiger. Zu Paul Celans Gedicht «Fadensonnen» // Buhr / Reuss (s. Anm. 2). S. 35–51.

ного доклада Петера Хорста Нойманна о понятии песни, сделанного им на этой конференции. Невозможно отрицать, что в поздних произведениях Целана песенность уже не кажется настолько выступающей особенностью. Но значит ли это, что перед нами очередной кроссворд, который нужно решать? Мне, во всяком случае, в тех немногих стихотворениях позднего периода, которые я действительно полностью понимаю, напротив, кажется бесспорным единство мелодики, которым стихотворение проникнуто насквозь. Может, мы всё ещё находимся где-то у самого начала в нашей способности слушания этого поэтического творчества? И не стоит ли нам завершить по-иному и рассудить подобно тому, как Сократ сказал о Гераклите: «То, что я понял, это прекрасно, остальное, что я не понял, наверное, тоже. Но, конечно, нужен мастерский ныряльщик, чтобы вынести сокровище на свет».

Перевод с немецкого *И. Казаковой*

## ПОЛЬ РИКЁР

### ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

P. RICŒUR. THE RULE OF METAPHOR. STUDY 8. METAPHOR AND PHILOSOPHICAL DISCOURSE  
(TRANSLATED BY F. STANZEVSKIY, ED. BY G. VDOVINA)

The purpose of the essay, according to what Ricœur tells the reader, is to explore philosophical limits of the study whose center of gravity has shifted from the rhetoric and semantics to the hermeneutics and from the problems of sense to the problems of reference. The author explores differences between poetic and speculative types of discourse. On the basis of this distinction, established by the philosophical act as such, rises the question about the clarification of the modality of such interaction. Answering this question is necessary for clarifying the ontology underlying Ricœur's research.

*Keywords:* theory of metaphor, the dead and the living metaphor, mode of discourse, metaphorical and contemplative discourse.

Книга французского философа Поля Рикера «Живая метафора» («La métaphore vive») будет одинаково интересна филологам и философам, ибо, работая на материале лингвистических исследований, автор ставит целью раскрыть глубинную способность языка к развертыванию реальности в ее основополагающем онтологическом измерении. В самом деле, Рикер глубоко убежден в том, что метафора не только не является лишь языковым украшением, но, напротив, лежит у истока творческой силы языка, его сокровенной пульсирующей жизни.

Книга состоит из восьми очерков, каждый из которых сосредоточен на определенной области исследования (однако вместе они образуют вполне целенаправленное движение мысли). Так, первый очерк посвящен аристотелевской теории метафоры, а второй — уже тропологии Фонтанье (французский исследователь 18–19 вв.). Далее следует изучение метафоры в контексте семантики дискурса (на основе работ Эмиля Бенвениста, а также англосаксонских лингвистов). Затем проблематика метафоры освещается в контексте семантики слова. Пятый очерк посвящен французской Новой Риторике. В шестом очерке рассматривается проблематика «работы сходства» в метафоре: отталкиваясь от трудов Романа Якобсона, Рикер переходит затем к рассмотрению логического статуса сходства. Любопытно, что метафора сопоставляется здесь, в частности, с *категориальной ошибкой* (в данном случае намеренной!) у Гилберта Райла.

© Ф. Станжевский, пер., примеч., 2013

© Г. Вдовина, ред., 2013



Один из лейтмотивов первых шести очерков заключается в переходе от рассмотрения метафоры в контексте именованя (метафора здесь классифицируется как однословный троп, и порождается смещением и расширением значения слова) к ее рассмотрению в контексте предикации. Отныне метафорический смысл порождается не на уровне отдельно взятого слова, а на уровне высказывания. Именно здесь создается смысловая инновация, новая «семантическая уместность», опосредованная поначалу «неуместной» предикацией.

Седьмой очерк, посвященный проблеме референции, подводит нас к собственно герменевтической проблематике. Можно говорить о метафорической референции в той мере, в какой поэтический язык не только не сводится к «акцентированию сообщения ради него самого», но, напротив, обладает собственным референциальным отношением с действительностью. Поэтический язык способен «переописывать» действительность; приостанавливая референцию первого уровня (предметную референцию), он высвобождает референцию второй степени, раскрывающую нам саму нашу укорененность в мире. Можно говорить и о метафорической истине, в которой утверждение «есть» сохраняет в себе диалектическое напряжение между «не есть» и «быть как» (любопытно будет сопоставление между метафорой и научной моделью).

Последний очерк посвящен метафоре в контексте собственно философского дискурса. Он утверждает множественность модусов дискурса, призванных прояснить онтологию, лежащую в основе теории метафоры — в частности, анализу подвергается утверждение Хайдеггера о том, что «метафорическое существует лишь внутри метафизики». Несмотря на то, что поэтический и философский дискурс взаимно «одушевляют» друг друга, автор утверждает автономию философского дискурса по отношению к поэтическому и необходимость умозрительного обоснования смысловой направленности метафоры.

Книга французского мыслителя, несомненно — весьма требовательное чтение. Однако можно с уверенностью сказать, что она дает читателю не меньше, чем требует.

*Фёдор Станжевский*

ПОЛЬ РИКЁР

ЖИВАЯ МЕТАФОРА\*

ВОСЬМОЙ ОЧЕРК

МЕТАФОРА И ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС

Жану Ладриеру

Цель последнего очерка из этого сборника — разведать философские пределы исследования, центр тяжести которого сместился от риторики и семантики в сторону герменевтики, и от проблематики смысла к проблематике референции. Это последнее смещение задействовало в форме постулатов ряд философских предпосылок. Ни один дискурс не может притязать на то, чтобы быть свободным от предпосылок — по той простой причине, что работа мысли, посредством которой тематизируется регион мыслимого, приводит в действие оперативные понятия, которые сами не могут быть одновременно тематизированы. Но если ни один дискурс нельзя радикально освободить от предпосылок, то, по крайней мере, ни один мыслитель не может быть освобожден от обязанности прояснить свои собственные предпосылки в той мере, в какой это возможно. Мы приступили к этому в начале предыдущего очерка, излагая постулаты семантики и герменевтики, задействованные теорией метафорической референции. Именно эти постулаты позволили нам в конце того же очерка перенести на глагол-связку, понимаемую в смысле «быть как», онтологическую направленность метафорического высказывания. Остается тематизировать эти постулаты сами по себе. При этом встает следующий вопрос: *какая философия имплицирована* в движении мысли, которое переносит исследование от риторики к семантике и от смысла к референции? Вопрос кажется простым, но в действительности он двойственный. В самом деле, мы спрашиваем и о том, *имплицирована ли философия*, и о том, *какая именно*. Стратегия настоящего очерка будет состоять в одновременном продвижении в этих двух вопросах — в вопросе об *онтологии*, которую нужно эксплицировать, и в вопросе об *импликациях*, оперирующей во взаимодействии эксплицитного и имплицитного.

Второй вопрос, наименее явный, требует общего решения относительно единства модусов дискурса (под модусами дискурса понимаются такие способы его использования, как поэтический дискурс, научный дискурс, религиозный дискурс, умозрительный дискурс и т. д.). Выбрав в качестве темы понятие дискурсивности как таковой, я бы хотел выступить в защиту относительного плюрализма форм и уровней дискурса. Не доходя до предложенной Витгенштейном концепции радикальной гетерогенности языковых игр, означающей невозможность случаев пересечения, которым как раз и будет посвящена последняя часть этого очерка, важно все же признать принципиальную прерывность, которая обеспечивает умозрительному дискурсу его автономию.

\* Перевод выполнен по изданию: *Ricœur P. La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

Лишь на основе этого различия в дискурсе, установленного философским актом как таковым, можно выработать модальности взаимодействия или, лучше сказать, взаимо-одушевления между модусами дискурса. Их требует работа по прояснению онтологии, лежащей в основании нашего исследования.

Три первых параграфа отстаивают прерывность, разрыв между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом и опровергают некоторые, на наш взгляд, ошибочные, способы понимания имплицативной связи между метафорическим и умозрительным дискурсами.

1. Можно было бы сказать, что философия *побуждается к действию* метафорическим функционированием, если бы можно было показать, что она лишь воспроизводит в умозрительной плоскости семантическое функционирование поэтического дискурса. В качестве пробного камня мы примем аристотелевское учение об аналогическом единстве множественных значений бытия — предтечу средневекового учения об аналогии сущего. Она послужит нам удобной возможностью показать отсутствие непосредственного перехода между семантическим функционированием метафорического высказывания и трансцендентальной доктриной аналогии. Последняя, напротив, представляет собой особый и поразительный пример автономии философского дискурса.

2. Если категориальный дискурс не оставляет места для какого бы то ни было перехода от поэтической метафоры к трансцендентальной двойственности, создаст ли соединение философии и теологии в одном смешанном дискурсе условия для смешения между аналогией и метафорой, а значит, для импликации, которая была бы лишь *субрепцией*, говоря словами Канта? Томистская доктрина аналогии сущего служит великолепным контр-примером для нашей темы прерывности модусов дискурса. Если можно показать, что смешанный дискурс онто-теологии не дает никакой возможности смешения с поэтическим дискурсом, то остается свобода действий для рассмотрения пересекающихся фигур, которые предполагают различие модусов дискурса, главным образом его умозрительного и поэтического модусов.

3. Следует рассмотреть совершенно иную — и даже противоположную — модальность имплицитности философии в теории метафоры. Она противоположна той, которая подвергается испытанию в двух предыдущих пунктах, поскольку помещает философские предпосылки у самого истока различений, делающих возможным дискурс о метафоре. Эта гипотеза не просто переворачивает порядок первенства между метафорой и философией: она опрокидывает способ аргументации в философии. Предыдущее обсуждение получит развитие на уровне заявленных намерений умозрительного дискурса, или даже онто-теологического дискурса, вводя в действие лишь порядок его оснований. С точки зрения другого «прочтения», именно невысказанное движение философии и незамеченная игра метафоры действуют в согласии. Поставив в качестве эпиграфа утверждение Хайдеггера о том, что «метафорика существует лишь в пределах метафизики», мы выберем своим проводником в этой «второй навигации» «Белую мифологию» Жака Деррида. Речь пойдет именно о второй навигации: ось дискуссии должна будет сместиться от живой метафоры к мертвой метафоре,

той, которая не высказывает себя, но скрывается в «снятии» (*relève*) выраженного понятия. Опираясь на предыдущие очерки, я надеюсь показать, что проблематика мертвой метафоры — это производная проблематика, и что единственный выход — взобраться по склону этой языковой энтропии при помощи нового акта речи. Лишь это возрождение семантической направленности метафорического высказывания может воссоздать условия для сопоставления — самого по себе живительного — между модусами дискурса, вполне признанными в своем различии.

4. Именно этому взаимному оживлению философского и поэтического дискурса мы хотели бы поспособствовать на двух последних этапах этого исследования. Приняв сначала перспективу феноменологии семантических намерений (*visées*), мы постараемся показать, что возможность умозрительного дискурса кроется в семантической динамике метафорического высказывания, но что он может соответствовать семантическим возможностям высказывания, лишь предоставляя ему пространство артикуляции — ресурс, которым он обладает в силу своей собственной конституции.

5. Эксплицирование постулатов референции, задействованных седьмым очерком, может поэтому выводиться лишь из работы умозрительного дискурса над самим собой, побуждаемого жалом метафорического высказывания. Мы постараемся показать, каким образом следует подступиться к понятиям истины и реальности и, в итоге, к понятию бытия, в ответ на семантическую направленность метафорического высказывания.

### 1. МЕТАФОРА И МНОГОЗНАЧНОСТЬ БЫТИЯ: АРИСТОТЕЛЬ

Первый *контр-пример*, противопоставляющийся нашей первоначальной гипотезе о различии между философским дискурсом и поэтическим дискурсом, представлен тем типом умозрения, который Аристотель первым применил к аналогическому единству между множественными значениями бытия. Возникает вопрос: всякий раз, когда философия пытается ввести в рассмотрение промежуточную модальность между *унивокальностью* и *эквивокальностью*, не принуждает ли она умозрительный дискурс воспроизводить в его собственном плане семантическое функционирование поэтического дискурса? Если это так, то умозрительный дискурс был бы в некотором роде побуждаем к действию поэтическим дискурсом. Сам словарь подсказывает гипотезу изначального смещения жанров. Слово «аналогия», видимо, принадлежит обоим дискурсам. С поэтической стороны, аналогия в смысле «пропорции» лежит в основе четвертого вида метафоры, называемого Аристотелем метафорой «по аналогии» (или, согласно другим переводам, метафорой «пропорциональности»). Еще и сегодня некоторые специалисты по поэтике не опасаются объединять в родовом термине «аналогия» метафору и сравнение, или же давать общий заголовок семейству метафоры. С философской стороны, то же самое слово находится в центре определенного дискурса, который опирается на авторитет Аристотеля и простирается вплоть до неотомизма.

Я ставлю себе целью показать, что, вопреки видимости, работа мысли, кристаллизовавшаяся впоследствии в понятии аналогии сущего, происходит из изначальной дистанции между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом. Я оставляю до второго этапа обсуждения вопрос о том, можно ли было сохранить это первоначальное различие в смешанных формах философии и теологии, порожденных дискурсом о Боге.

Таким образом, нужно исходить из самого значительного расхождения между философией и поэзией, того самого, которое учредил Аристотель в трактате «Категории», равно как и в книгах *Г*, *Е*, *Ζ* и *Α* «Метафизики».

Трактат «Категории», в котором термин «аналогия» не фигурирует явно, создает непоэтическую модель эквивокации, тем самым закладывая условия возможности для неметафорической теории аналогии. Со времен Аристотеля, через неоплатоников, средневековых арабских и христианских мыслителей и вплоть до Канта, Гегеля, Ренувье, Амлена, структура трактата «Категории» остается вечно возобновляемым шедевром умозрительного дискурса. Но трактат «Категории» ставит вопрос о последовательном сцеплении значений бытия лишь потому, что «Метафизика» ставит вопрос, порывающий как с поэтическим дискурсом, так и с обыденным дискурсом, а именно: что такое бытие? Внеположность этого вопроса любым языковым играм абсолютна. Вот почему, когда философ упирается в парадокс, согласно которому «бытие высказывается многими способами», и когда для того, чтобы избежать рассеивания множественных значений бытия, он устанавливает между ними отношение отсылки к первому термину, не сводимое ни к унивокальности рода, ни к чисто случайной эквивокальности простого слова, то многозначность, которую он таким образом привносит в философский дискурс, принадлежит другому порядку, нежели множественный смысл, порожденный метафорическим высказыванием. Это многозначность того же порядка, что и сам вопрос, открывший умозрительное поле. Первый термин — *ousia* — помещает все остальные термины в пространство смысла, разграниченное вопросом о том, что такое бытие. Пока неважно, что эти другие термины находятся в том отношении с первым термином, которое, с большей или меньшей правомерностью, можно назвать аналогией; важно то, что среди множественных значений бытия идентифицируется связь, которая, хотя и не проистекает из разделения рода на виды, тем не менее, представляет собой определенный порядок. Этот порядок — порядок категорий, в той мере, в какой он является условием возможности для упорядоченного расширения поля атрибуции. Регулируемая полисемия бытия упорядочивает по видимости беспорядочную полисемию предикативной функции как таковой. Точно так же, как категории, отличные от субстанции, являются «предицибиями» субстанции и тем самым приращивают первый смысл бытия — точно так же для каждой данной сущности сфера предикабельности представляет собой ту же концентрическую структуру отдаления от «субстанциального» центра и прироста смысла путем прибавления определений. Этот упорядоченный процесс не имеет точки соприкосновения с метафорой, даже по аналогии. Упорядоченная эквивокаль-

ность бытия и поэтическая эквивокальность осуществляются в радикально различных сферах. Философский дискурс утверждается как бдительный сторож упорядоченных расширений смысла, на фоне которых выделяются уникальные расширения смысла в поэтическом дискурсе.

То, что между упорядоченной эквивокальностью бытия и поэтической метафорой нет точки соприкосновения, косвенно подтверждает обвинение, адресованное Аристотелем Платону. Упорядоченная эквивокальность должна встать на место платоновской причастности, которая всего лишь метафорична: «Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями» («Метафизика», А, 9, 991 а 19–22). Таким образом, философия не должна ни говорить иносказаниями (метафорами), ни поэтизировать, даже когда она рассматривает эквивокальные значения бытия. Но может ли она не делать того, что она делать не должна?

Было поставлено под сомнение, что аристотелевский трактат «Категории» образует самодостаточную последовательность, постольку, поскольку опирается исключительно на понятие аналогии, которое само заимствует свою логическую силу из иной области, чем умозрительное пространство. Но можно показать, что эти возражения в лучшем случае доказывают, что к трактату, несомненно, нужно подходить с иной стороны, чем аналогия. Они отнюдь не доказывают, что семантическая направленность, которая руководит им, заимствована из области, отличной от умозрительной.

Прежде всего, можно возразить, что так называемые категории мысли являются лишь завуалированными категориями языка. Таково возражение Э. Бенвениста.<sup>1</sup> Исходя из общего утверждения о том, что «языковая форма является <...> не только условием передачи мысли, но, прежде всего, условием ее реализации» (64), автор старается показать, что Аристотель, «выделяя их (категории) как универсальные, на самом деле получает в результате основные и исходные категории языка, на котором он мыслит» (66).<sup>2</sup>

Корреляция, установленная Э. Бенвенистом, бесспорна до тех пор, пока рассматривается только переход от категорий Аристотеля (в том виде, в каком он их сам перечислил) к категориям языка. Как же обстоит дело с обратным движением? С точки зрения Бенвениста, полная таблица категорий мысли является лишь «перенесением категорий языка» (70), «понятийной проекцией определенного языкового

1 *Catégories de pensée et catégories de langue. Études philosophiques*, dec. 1958. P. 419–429; Пер. на русский: *Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка // Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974. С. 104.

2 Первые шесть категорий относятся к именным формам (имеется в виду: лингвистический класс имен; затем в классе прилагательных вообще, — два типа прилагательных, обозначающих количество и качество; затем сравнительная степень, являющаяся по своей функции «относительной» формой, затем именованья места и времени), а следующие четыре все являются глагольными категориями: действительный и страдательный залоги, категория глагола среднего залога (в противоположность действительному), затем категория перфекта как «нахождения в определенном состоянии». (Заметим, что языковой гений Эмиля Бенвениста преобладает в истолковании двух последних категорий, которые поставили в тупик многих интерпретаторов). Так Аристотель «полагал, что определяет свойства объектов, а установил лишь сущности языка» (111).



состояния». Что касается понятия бытия, «которое охватывает все», то это понятие «отражает» богатство употребления глагола «быть».

Но, упоминая о «великолепных образах поэмы Парменида и о диалектике “Софиста”» (71), лингвист должен признать, что, «разумеется, язык не определял метафизической идеи “бытия”, у каждого греческого мыслителя она своя, но язык позволил возвести “быть” в объективируемое понятие, которым философская мысль могла оперировать, которое она могла анализировать и с которым могла обращаться как с любым другим понятием» (71). И еще: «Мы стремимся показать здесь лишь то, что сама структура греческого языка создавала предпосылки для философского осмысления понятия “быть”» (73).

Таким образом, проблема заключается в том, чтобы понять, по какому принципу философская мысль, будучи приложенной к грамматическому «бытию», порождает ряд значений термина «бытие». Между простым перечнем и дедукцией в кантовском смысле есть место для упорядочения, которое в пост-аристотелевской традиции — и уже у самого Аристотеля в нескольких местах — было помыслено как аналогия.

Можно показать вместе с Жюлем Вюиллеменом, во втором очерке его труда «От логики к теологии, пять очерков об Аристотеле»,<sup>3</sup> что аристотелевский трактат «Категории» обладает логической артикуляцией. Уловив ее, «мы, возможно, обнаружим путеводную нить аристотелевской дедукции, которая, кажется, до сих пор не поддавалась анализу» (77).

Немаловажно, что трактат «Категории» открывается семантическим различием, которое, не будучи дихотомическим, предоставляет место для некоего третьего класса: кроме вещей, у которых общее только имя (*onoma*), но не понятие (*logos*), и которые Аристотель называет одноименными (омонимами), и тех, у которых общее и имя, и понятие — соименных (синонимов), есть еще отыменные (паронимы), то есть те, которые «получают именование от чего-то в соответствии с его именем, отличаясь при этом окончанием слова (*ptosis*), как, например, от “грамматики” — “грамматик”, от “мужества” — “мужественный”». («Категории», 1a 12–15). Здесь впервые вводится промежуточный класс между одноименными и соименными вещами и, следовательно, между просто эквивокальными выражениями и выражениями абсолютно унивокальными. Весь последующий анализ будет нацелен на расширение бреши, пробитой паронимами в сплошном фронте многосмысленности, и на снятие запрета, наложенного вообще на многосмысленность тезисом самого Аристотеля, согласно которому «означать более одной вещи — это вообще ничего не означать». Но это

3 *Vuillemin J.* De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote, Flammarion, 1967. Этот второй очерк озаглавлен напрямик: «Система категорий Аристотеля и ее логическое и метафизическое значение» (44–125). Я следую порядку, обратному принятому Вюиллеменом в его работе, в связи с тем, что передо мной стоит другая цель: Вюиллемен хочет показать, что аналогия относится к псевдонауке, которая связана с теологией. Поэтому он обращается непосредственно к аналогии и к ее логической несостоятельности в первом очерке своей работы. Поскольку я ставлю своей целью показать расхождение между философским дискурсом и поэтическим дискурсом в том самом месте, где они, как кажется, ближе всего друг к другу, я перехожу непосредственно к той точке, где отклонение максимально: там, где Жюль Вюиллемен отдает справедливость систематической конструкции трактата Аристотеля «Категории».

различение, которое еще относится к именованным вещам, а не прямо к значениям, не имело бы объекта, если бы не должно было прояснять формальную организацию таблицы категорий. В самом деле, различение, введенное во второй главе трактата противопоставляет друг другу и сочетает друг с другом два смысла глагола-связки «есть», а именно: сказываться (*быть* сказываемом о) о... (так, «человек», вторая сущность, говорится о Сократе, первой сущности) и находиться в (*быть-в...*) (например, «музыкант» — привходящее сущности «Сократ»). Это ключевое различие, на основе которого организуется весь дальнейший трактат, находит применение дистинкции синонимов и паронимов: лишь отношение *сказывается-о...* делает возможной синонимическую атрибуцию («единичный человек» тождествен «человеку»<sup>4</sup>).

Мы только что сказали, что оба значения глагола-связки, задействованные отношением *быть-сказанным о* и *быть-в* противопоставляются друг другу и сочетаются друг с другом. В самом деле, соединяя эти две характеристики в таблице наличия и отсутствия, можно вывести четыре класса существительных: два конкретных (Сократ, человек) и два абстрактных (определенное белое, наука). Аристотелевская морфология, таким образом, строится на пересечении двух фундаментальных оппозиций: оппозиции между частным и общим, которая делает возможной собственно предикацию (*быть сказанным о...*) и оппозиции между конкретным и абстрактным (которая делает возможной предикацию в широком смысле). Первая оппозиция, понимаемая в ключе реализма, освящает неустранимую неясность глагола-связки, сопряженную с материальностью единичных сущностей (за исключением бестелесных сущих); вторая, понимаемая в ключе концептуализма, занимает место так называемой причастности платоновским идеям, изобличенной Аристотелем в качестве чисто метафорической. Абстрактное потенциально заключено в конкретном; эта укорененность тоже связывается с неявным фоном единичных сущностей.

Как вступает в игру аналогия, если не эксплицитно (поскольку само это слово не произносится), то, по крайней мере, имплицитно? Ее роль связана с тем, что синтаксические модальности глагола-связки, становясь более разнообразными, непрерывно ослабляют смысл связки, в переходе от первичной существенной предикации — единственной, которая, как мы сказали, имеет синонимический смысл — к производной акцидентальной<sup>5</sup> предикации. В таком случае напрашивается корреляция между различением, проведенным в «Категориях» на уровне морфологии и предикации, и великими текстами из «Метафизики», *Г*, об отсылке всех категории к первому термину: текстами, которые читались средневековыми мыслителями сквозь призму аналогии сущего. Эта корреляция заявлена в «Метафизике», *Z* — трактате, посвященном по преимуществу сущности (substance) и отчетливо связывающим различные формы предикации — а значит, категории — с возможной эквивокальностью в отношении

4 *Vuillemin J. Op. cit. P. 110.*

5 «Таким образом, в «Категориях» Аристотель исходит из теории аналогии: «бытие» используется в различных значениях, но эти значения упорядочены, поскольку все они непосредственно или косвенно проистекают из фундаментального значения, в котором вторая сущность атрибутируется первой сущности» (*Vuillemin J. Op. cit. P. 226*).

первой категории, *ousia*.<sup>6</sup> Но поскольку «предикацию нельзя интерпретировать ни как отношение элемента к совокупности, ни как отношение части к целому», она остается «пределной интуитивной данностью, значение которой движется от при-сущности к пропорции, а от пропорции к пропорциональности».<sup>7</sup> Именно этот результат мы рассмотрим впоследствии, когда будем исследовать переход от аналогии пропорции к аналогии атрибуции, явно осуществленный лишь средневековыми мыслителями.

Но прежде важно показать, что в пределах, очерченных различием, установленным во второй главе «Категорий», последовательность категорий в главах с 3-ей по 9-ую построена как раз не по языковому образцу. Текст из *Z, 4*, приведенный выше, дает нам ключ: «Ибо последнее (бытие) должно обозначать как сущее или по одной только общности имени (*homonymie*), или через прибавление или отнятие». Сущность, первая категория, ограничена рядом критериев, являющихся результатом длительной работы мысли относительно условий предикации. Сравнительное исследование «Категорий» и «Метафизики» выделяет, по крайней мере, семь таких критериев: три из них являются собственно логическими критериями предикации (в качестве первой сущности сущность не говорится о... и не находится в...; в качестве второй сущности она является субъектом синонимичной и первичной атрибуции); остальные четыре онтологическими критериями (три из них вторичны: сущность — это определенное «это»; у нее нет противоположности; она не содержит степени; последний же существен: сущность способна принимать в себя противоположности). На этом основании аристотелевский трактат «Категории» выстраивается посредством ослабления критериев, причем дедукция направлена от того, что больше всего сходно с сущностью, к тому, что менее всего сходно с нею.<sup>8</sup>

6 «Ибо последнее (бытие) должно обозначать как сущее или по одной только общности имени, или через прибавление или отнятие (в том же смысле, в каком мы и о неизвестном говорим как о известном); впрочем, правильно было бы обозначать это не по общности имени (*homonymie*) и не в одном и том же смысле (*synonymie*), а так, как “врачебное” употребляется в разных случаях, потому что имеет отношение к одному и тому же, не имея при этом один и тот же смысл, но и не в силу общности имени: ведь и о врачуемом теле, о врачебной деятельности и врачебном приборе говорится не по общности имени и не в одном значении, а потому, что имеет отношение к одному и тому же» («Метафизика», *Z, 4*, 1030 а 31).

Вианне Декари показывает в работе «Предмет Метафизики по Аристотелю» связь между *книгой Z* и изложением множественных смыслов бытия в книге *A*, и с силой подчеркивает «что другие категории получают свое значение от этого первого сущего» (138). Эта функция семантической и онтологической основы, присущая *ousia*, несколько теряется из виду в апоретической интерпретации аристотелевской онтологии.

7 *Vuillemin J.* Op. cit. P. 229. Здесь, с точки зрения Вюиллемена, начинается «псевдонаука», в которой заплутала западная философия. По его мнению, аналогия смогла исчезнуть из современной философии лишь тогда, когда благодаря Расселу, Витгенштейну и Карнапу, за связкой признали единое фундаментальное значение — а именно принадлежность элемента к классу: «В этот момент понятие аналогии исчезло, и Метафизика становится возможна в качестве науки» (228). Это, разумеется, предполагает, что значение слова *быть* исчерпывается в этой логической редукции — посылка, которую настоящая работа как раз опровергает.

8 «Это онтологическое описание, накладывающееся на логическое описание, справедливо рассматривать как путеводную нить дедукции» (*Vuillemin J.* Op. cit. P. 78). «Философский анализ должен непрестанно исправлять видимости грамматики и переворачивать порядок подчинений, установленных ею. Тем самым, этот анализ выявляет путеводную нить дедукции» (86).

Вся проблема аналогии — хотя само слово здесь отсутствует — содержится *in nuce* в этой деривации посредством ослабления критериев. Суть бытия (чтойность), принятая в *Z, 4* в качестве исходного термина, постепенно сообщается всем категориям: «Суть бытия (*quiddité*), так же, как и суть (*essence*) присуща первично и прямо сущности, а затем всему остальному, и это будет суть бытия не в прямом смысле, а суть бытия такого-то качества или количества» (1030 а 29-31). Далее следует текст, приведенный выше, который противопоставляет простой омонимии прием прибавления или отнятия характеристик бытия. Можно назвать этот трансцендентальный модус предикации паронимическим, в силу параллелизма с фрагментом из «Категорий» *I*; и аналогическим, по крайней мере, в имплицитном смысле.<sup>9</sup> Аналогия потенциально обозначает это постепенное ослабление точности предикативной функции по мере того, как мы переходим от первичной предикации к производной предикации, и от сущностной предикации к акцидентальной предикации (которая паронимична).<sup>10</sup>

То, что впоследствии мы назовем аналогией атрибуции, является той постепенно ослабляемой связью деривации, которую Аристотель ограничивает, с одной стороны, сущностной предикацией, которая одна лишь делает возможными точные или приблизительные формы пропорциональности (для них, как мы увидим, Аристотель сохраняет термин «аналогия»), с другой стороны — простой омонимией или эквивокацией.

Таким образом, было важно показать, что тройное подразделение — на омонимы, синонимы и паронимы — открывает трактат и тем самым служит введением в проблему аналогии.<sup>11</sup>

Однако Аристотель не называет аналогией то, что мы только что назвали постепенно ослабляемой связью деривации. Более того, таблица категорий, сформированная «прибавлением и отнятием характеристик “бытия”», если и позволяет упорядочить ряд предположительно данных терминов, то все же не показывает, почему должны существовать термины, отличные от первого, и почему они именно таковы. Если перечитать канонический текст *Г, 2*,<sup>12</sup> то мы увидим, что другие категории высказы-

9 Именно это делает Жюль Вюиллемен: «Так, если в первичном смысле не существует сути бытия (*quiddité*) для словосочетания *белый человек*, то существует суть бытия в производном смысле. Предикация будет иметь место по аналогии, не путем синонимии, но паронимии; таким образом, она “трансцендентальна”» (63).

10 Вюиллемен воссоздает ее основную артикуляцию, подразделяя на первичный и производный каждый из двух классов сущностной и акцидентальной предикации, а затем каждый из четырех полученных таким образом классов в зависимости от разницы между первой сущностью и второй сущностью. Таблица априорных возможностей предикации находится на 66–75 с. работы Вюиллемена.

11 Это признает Вюиллемен: «Теория аналогии, имплицитно содержащаяся в теории паронимов, позволяет рассматривать на одном и том же основании, хотя и ослабляя, так сказать, значение связки, отношение подчиненности между вторыми сущностями и отношения подчинения между абстрактными индивидами и абстрактными общностями» (111). Мы здесь не будем ничего говорить о четвертой части «Категорий» (главы 10–15): перечисление терминов, следующих за категориями, как замечает Жюль Вюиллемен, позволяет вписать ряд категорий в аристотелевскую метафизику; вводя основы теории движения, трактат отмечает различие между тремя видами сущности и подчинение вселенной третьему (Богу) и очерчивает «единство логики, физики и теологии» (*Ibid.*).

12 «Одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или

ваются «по отношению к чему-то одному (*proshen*), к одному естеству (*katamianphysin*)» (Г, 2, 1003 а 33). Но мы не видим, чтобы множественные значения составляли систему. Аристотель вполне может утверждать, что отсутствие общности понятия не препятствует существованию *единой* науки о многих значениях бытия. Он вполне может заявлять, что «то, что находится в каком-то отношении к одному естеству», исследуется одной наукой, поскольку оно в некотором смысле «принадлежит к одному роду» (Ibid., 1003 b 14). В этом случае «наука всюду исследует главным образом первое — то, от чего зависит все остальное и через что это остальное получает свое название» (Ibid., 1003 b 16-18). Эти утверждения не устраняют чисто предположительного характера этой таинственной зависимости, и не исключают, что то, что Аристотель объявляет решением, может оказаться просто проблемой, гипостазированной в форме ответа.

Возможно, будет разумным на этой стадии нашего исследования забыть о средневековой интерпретации и извлечь всю возможную пользу из того обстоятельства, что Аристотель не назвал аналогией эту отсылку *ad unum*. Это позволило бы выявить все, что можно помыслить в этом термине. «Апоретическое» прочтение Аристотеля, наподобие предложенного Пьером Обанком,<sup>13</sup> в сочетании с логическим и математическим прочтением Жюля Вюиллемена, позволяет вычленив операцию, посредством которой средневековые мыслители попытались смягчить апорию «многих значений бытия», следуя подсказке, найденной в других текстах Аристотеля об аналогии. С точки зрения моего собственного исследования разнородности дискурсов вообще и, в частности, несводимости трансцендентального или умозрительного дискурса к поэтическому дискурсу, апоретическое истолкование онтологического дискурса Аристотеля яснее, нежели средневековые интерпретации, свидетельствует о радикальности вопроса, который раскрывается именно в качестве вопроса в силу несостоятельности ответа. Вюиллемен говорил, что первичная атрибуция, атрибуция второй сущности первой сущности не может быть истолкована как отношение элемента к совокупности или части к целому, а потому остается «предельной интуитивной данностью, значение которой переходит от присущности к пропорции и от пропорции к пропорциональности» (229). Таким образом, сама непрозрачность первичной атрибуции наводит на мысль об аналогии. С точки зрения Обанка, именно отсутствие родового единства, единственной опоры аристотелевой науки, и истекающая отсюда невозможность порождения иных категорий, нежели *ousia*, не позволяет придать точный смысл референции *ad unum*. Дискурс о бытии становится местом бесконечного исследования. Онтология остается «искомой наукой».

---

то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности...» («Метафизика», Г, 2, 1003 b 6–10). На этот счет можно прочесть великолепный комментарий В. Декари, в котором вновь подчеркивается роль «общего понятия», которую играет *ousia*, благодаря чему «одна и та же наука изучает сущее как сущее» (Op. cit. P. 102).

13 *Aubenque P.* Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne. PUF, 1962.

В конечном счете, эти аргументы формулируют те доводы, которые хорошо известны со времени Аристотеля, согласно которым бытие не является родом. К этому они добавляют и те доводы, которые помог нам осознать Кант, и в силу которых таблица категорий не может образовать систему, но остается в состоянии «рапсодии».<sup>14</sup> Но, каков бы ни был статус этих аргументов, апория, если это и в самом деле апория, проистекает из цели, требования, необходимого условия, оригинальность которого важно признать. Именно потому, что онтология нацелена на не-родовую науку о бытии, сама ее неудача специфична для нее. Развернуть апорию — *diaporein* — так, как это хочет сделать Обанк, не значит ничего не сказать. Ведь усилие, которое терпит неудачу, само имеет структуру, ограниченную самим этим выражением — *pros hen, ad unum*. Заявление, даже преобразованное в апорию, предъявляет некое требование: «Наука всюду исследует главным образом первое — то, от чего зависит все остальное и через что это остальное получает свое название» («Метафизика», Г, 2, 1003 b 16). И далее: «Поэтому, так как о едином говорится в различных значениях, то и о них [то есть о других терминах], конечно, будет говориться в различных значениях, но познание их будет делом одной науки, ибо нечто исследуется разными науками не в том случае, когда оно имеет различные, а в том, если их нельзя поставить ни в подчинение, ни в какое-либо другое отношение к одному и тому же» (Ibid., 1004 a 22–25). Поиск этого единства не может быть совершенно напрасным, в той самой мере, в которой *pros hen* образует, «в некотором роде», общее свойство. Если бы искомая наука не была таким образом структурирована самой формой вопроса, то мы не могли бы противопоставить друг другу, вместе с Аристотелем, реальность провала и «идеал» поиска (240), или действительный анализ и «программу». Сама диспропорция анализа и идеала свидетельствует о семантической направленности, на основе которой можно искать что-то вроде неродового единства бытия.

В этом отношении сближение между онтологией и диалектикой, которое, по видимому, предписывается апоретичностью учения о бытии (*Aubenque P.*, P. 251–302), не может зайти далеко. Как признает сам автор, между диалектикой и онтологией имеет место совершенное «различие намерений» (301): «Диалектика предоставляет нам универсальную технику вопроса, не заботясь о возможности человека дать на него ответ; но человек не ставил бы вопросов, если бы не надеялся ответить на них <...>. Поэтому одно дело — отсутствие перспективы, в некотором роде требуемое нейтральностью диалектического искусства, а другое дело — фактическая незавершенность проекта, которая по определению содержит в себе саму перспективу завершения» (302).

Можно идти еще дальше, если мы хотим понять внутренние причины, по которым аналогия стала необходима в качестве решения центральной апории онтологического дискурса. Если правда, как это утверждает Аристотель, что этот дискурс получает свою «перспективу», свой «идеал», свою «программу» извне, а именно, от

---

<sup>14</sup> Обанк обнаруживает у Аристотеля трагизм, сравнимый с трагизмом Паскаля, связанным с «невозможностью необходимого» (Op. cit. n. 2).



теологии, унаследованной от платонизма, то для онтологии еще более настоятельна необходимость ответить на этот внешний призыв, исходя из своих собственных возможностей.

Я тем охотнее приступаю к этой проблематике встречи между теологическим и онтологическим дискурсами, которую Обанк противопоставляет гипотезе простой хронологической последовательности между двумя состояниями системы Аристотеля (выдвинутой, как известно, Вернером Йэгером), что усматриваю в ней поразительную иллюстрацию своего собственного тезиса о множественности сфер дискурса и плодотворности пересечения между их семантическими целями.

Итак, примем, что проблематика единства поддерживается собственно теологическими соображениями, применяемыми к «бестелесным реальностям» — надлунному звездному порядку, неподвижному двигателю, мышлению мышления. Тем более настоятельным становится вопрос о том, как онтология отвечает на этот призыв. Тем самым, встреча у Аристотеля между онтологической проблемой единства (проистекающей из диалога с софистикой) и теологической проблемой отделения (проистекающей из диалога с платонизмом) представляет собой в определенном смысле парадигматический пример притяжения между разными сферами дискурса.<sup>15</sup>

Таким образом, неважно, что Обанк преувеличил гетерогенность теологического дискурса и дискурса онтологического и чрезмерно драматизировал встречу между «онтологией невозможного» (в силу отсутствия мыслимого единства между категориями) и «онтологией бесполезного» (331) (в силу отсутствия определимого отношения между мыслящим себя Богом и миром, который он игнорирует). Напротив, вновь преобразуя в апорию тезис «Метафизики», *E, I*: наука о неподвижной сущности всеобща, поскольку она первична, — Обанк проблематизирует именно то, что является предметом обсуждения, а именно, новую семантическую направленность, проистекающую из встречи между двумя дискурсивными порядками.<sup>16</sup>

Работа мысли рождается из взаимодействия между теологией — даже астральной — которая обозначает Бога уже не сокрытым, но видимым вдали, в звездном

---

<sup>15</sup> Текст, который здесь имеется в виду, — это «Метафизика», *E, I*, где Аристотель применяет свое понятие отсылки к первому термину уже не к ряду значений бытия, но к самой иерархии сущих. Теперь первой из категорий уже является не просто *ousia*, но божественная *ousia*, которая есть сущее в превосходном смысле. Эта отсылка к первому термину уже не в порядке значений, но в порядке сущих должна служить основанием для самого дискурса о бытии: «В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью (*physis*): ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью (*physis*), а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности (*ousia*), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она Первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое» («Метафизика», *E, I*, 1026 а 23–30). Исследование В. Декарри «Предмет Метафизики по Аристотелю» свидетельствует о постоянстве этой связи между онтологией и теологией на протяжении всего аристотелевского корпуса (относительно *E, I*: *Op. cit.* P. 111–124).

<sup>16</sup> Обанк без труда это признает: «Действительность *chorismos* можно ощущать скорее не как бесповоротное разделение, но как призыв к его преодолению. Короче говоря, между онтологическим поиском и созерцанием божественного могут и должны быть отношения, которые не исчерпываются словом разделение» (335).

созерцании, — и нашим человеческим дискурсом о бытии, во всем многообразии его категориальных значений.<sup>17</sup>

Даже если примирение, предложенное в *E, I*: «Учение о божественном — общее (знание) в том смысле, что оно первое», — является лишь гипостазированием проблемы, требующей решения, то все же обнаруженная гетерогенность между онтологическим дискурсом о множественных значениях бытия и теологическим дискурсом об «отделенной» (бестелесной) сущности не может простирается до невозможности сообщения между сферами смысла. Это грозило бы сделать невыносимым взаимодействие, требуемое тем самым тезисом, согласно которому апоретическая онтология обретает свою перспективу от единой теологии. Я даже испытываю искушение усмотреть в этих аргументах, которые стремятся сделать невыносимым взаимодействие в самый момент его утверждения, то глубинное основание, которое побудило премников Аристотеля, а может быть, и самого Аристотеля, прибегнуть к аналогии.

Рассмотрим эти аргументы. Поскольку сказано, что божественное неделимо, оно не принимает атрибуций и дает основание лишь для отрицаний. В свою очередь, многообразие значений бытия может прилагаться лишь к физическим вещам, в которых можно различать сущность, количество, качество и т.д. В конечном счете, движение порождает различие, в силу которого становится в принципе невозможным единство бытия, и бытие оказывается разделенным на сущность и привходящее. Коротко говоря, именно в силу движения онтология оказывается не теологией, не наукой о божественном, но диалектикой раскола и конечности (422). Там, где нечто находится в состоянии становления, возможна предикация: она совершается на основе физического разделения, порожденного движением. Но если таково последнее слово, то как можно говорить о взаимодействии онтологии и теологии? Можно заявлять о неудаче подобного начинания. Но вопрос не в этом. Остается еще помыслить ту самую задачу, которую взял на себя Аристотель, а именно, мыслить одновременно горизонтальное единство значений бытия и вертикальное единство сущих.<sup>18</sup>

Аристотель обозначил точку пересечения этих проблематик: это *ousia*, первая из категорий в атрибутивном дискурсе, и единственный смысл божественного бытия.<sup>19</sup> Начиная с этого момента, оба дискурса расходятся, ибо о сущем, которое есть чи-

17 Ср. трактовку Обанка теологических моментов в разных фрагментах «Метафизики», *Г* и физического вступления в *А, 1-5* к теологическому изложению в *А, 6-10* (Op. cit. 393 и след.).

18 «Невозможный идеал мира, который обрел бы свое единство <...> должен оставаться, даже внутри безвозвратного рассеяния, регулирующим принципом человеческого исследования и действия» (402). И немного далее: «Единство дискурса никогда не было бы дано само по себе; более того, к нему нельзя было бы даже стремиться, если бы дискурс не был движим идеалом существующего единства» (403). И далее: «Если божественное не демонстрирует единства, искомого онтологией, то, тем не менее, оно направляет онтологию в ее поиске» (404). И наконец: «... необходимость движения, через посредство философского дискурса разделяет бытие согласно множественным значениям, единство которых все же непрестанно является предметом поиска» (438).

19 *Ousia*, по словам Обанка, является «одним из редких слов, употребляемых Аристотелем одновременно в отношении подлунной действительности и божественной действительности, причем ничто не указывает на то, что эта общность именованного всего лишь метафорична или аналогична» (405). Это замечание должно было бы предварять более решительное признание объединяющей функции, возложенной на категорию *ousia*.

стая *ousia*, ничего нельзя сказать, а единство значения сущих, которые суть *ousia* плюс что-то кроме этого, рассеивается. По крайней мере, расхождение между невозможным дискурсом онтологии и бесполезным дискурсом теологии, расщепление на тавтологию и многословие, пустую всеобщность и ограниченное обобщение, проистекают из одного и того же средоточия — из *ousia*, которая, как признает Обанк, «означает не что иное, как акт сущего, свершение того, что дано в осуществлении актуальности или, используя уже знакомое нам слово, — энтелехию» (406). Онтология вполне может быть лишь человеческим субститутом невозможной для нас теологии, науки о божественном, но *ousia* остается тем перекрестком, на котором их пути пересекаются.

Таким образом, если оба дискурса пересекаются в точке, которая одновременно является для них общей и локализована в каждом по отдельности, то не должна ли «искомая» наука ответить, исходя из своих возможностей, на предложение единства, которое исходит от другого дискурса?

Не из этого ли внутреннего требования родилась проблематика аналогии? Об этом свидетельствует фрагмент из книги *A* «Метафизики», 5, 1071a 33–35. В первой своей части он гласит, что «начала (*causes*) всех вещей <...> одни и те же в смысле соответствия [фр. пер. — аналогии]». Во второй части он устанавливает, что первенство божественной *ousia* лежит в основе категориального единства бытия: «Причины сущностей могут рассматриваться как причины всего». Тезис остается неопровергнутым, даже если воспринимать «как» (*hos*) в слабом смысле «как будто».<sup>20</sup> В своей третьей части текст уточняет (кроме того, *eti*), что именно потому, что первая причина есть «первая в энтелехии», она также «является причиной всего».<sup>21</sup>

Именно таким образом *апоретическое* прочтение Аристотеля по контрасту высвечивает доктрину аналогии, — в той самой мере, в какой оно начало с того, что заключило ее в скобки. Даже если обнаружится, что это понятие само является лишь проблемой, гипостазированной в форме ответа, оно обозначает в первую очередь работу мысли, посредством которой человеческий, слишком человеческий дискурс онтологии пытается ответить на призыв *другого* дискурса, который, может быть, сам является лишь не-дискурсом.

В самом деле, понятие референции *ad unum* ставит вопрос: если между множественными значениями бытия нет родовой общности, то какую природу может иметь «принадлежность к одному роду (*notion*)», постулированная Аристотелем в книге *Г* «Метафизики», 2, 1003b 14? Может ли существовать неродовая общность, которая исторгнет дискурс о бытии из его апоретического состояния?

20 Обанк пишет: «Аристотель мог иметь в виду лишь следующее: человеческий дискурс должен действовать, как будто причины сущностей являются причинами всех вещей, как будто мир прекрасно упорядочен, и не является рапсодическим рядом, как будто все вещи можно привести к первым из них, то есть к сущностям, и к первой из сущностей, в качестве их Основания» (401).

21 Дэвид Росс понимает это таким образом: «Если отвлечься от первой причины, то вещи, принадлежащие к разным родам, обладают теми же самыми причинами лишь аналогическим образом». (*Ross. Aristotle*, P. 246–247, цит. *Tricot*, II, 663).

Именно здесь вступает в игру понятие аналогии, по крайней мере, однажды упоминаемое Аристотелем в этом контексте. Проблема, которую оно ставит, рождается из размышления второго порядка о трактате «Категории». Она рождается из вопроса о том, является ли *мыслимым* отношение, и если да, то до какой степени, референция к первому термину. Мы видели, как этот порядок деривации может порождаться рефлексией об условиях предикации. Теперь важно задаться вопросом о том, какого рода отношение здесь порождается. Именно здесь математическое понятие аналогии пропорции дает нам термин сравнения. Его происхождение гарантирует его научный статус. Отсюда можно понять сближение между отношением *ad unum* и аналогией пропорции как попытку распространить на трансцендентальное отношение то преимущество научности, которым обладает аналогия пропорции.

Я тем более расположен признать гетерогенный характер этого сближения, что предыдущий анализ взаимодействий между теологическим и онтологическим дискурсами подготовил нас к постановке проблемы аналогии в терминах пересечения дискурсов. В самом деле, приложение понятия аналогии к последовательному ряду значений бытия тоже является случаем пересечения между сферами дискурса. И это пересечение можно понять без отсылки к теологическому дискурсу, хотя впоследствии теологический дискурс прибегнет к аналогии, чтобы аннексировать онтологический дискурс, впрочем, ценой существенных преобразований этого понятия.

У Аристотеля, — и это мы знаем наверняка — чистое понятие аналогии не имеет ничего общего с вопросом о категориях: лишь в силу смыслового сдвига, ослабившего его изначальные критерии, оно может быть включено в теорию категорий, косвенным образом у самого Аристотеля и путем прямого пересечения — у средневековых мыслителей.

Здесь важна эта работа мысли, а не ее результаты, несомненно, разочаровывающие. Современные логик и философ могут с полным правом заявить, что эта попытка терпит неудачу, и вся теория аналогии в целом — это лишь псевдо-наука. Можно даже утверждать, что эта псевдо-научность распространяется и на ее теологическое употребление, и что это последнее, в свою очередь, отражается на изначальной трансцендентальной структуре, замыкая онто-теологию в порочный круг. На мой взгляд, важно не это. Я ставлю себе ясную цель — показать, как, входя в сферу проблематики бытия, аналогия одновременно привносит сюда свою собственную понятийную структуру и сама получает трансцендентальное определение от той области, к которой она применяется. В самом деле, в той мере, в какой понятие аналогии определяется той областью, в которую оно входит вместе с присущей ему артикуляцией, оно приобретает трансцендентальную функцию. Вследствие этого оно никогда не возвращается к поэзии, но сохраняет изначальное отклонение от нее, порождаемое вопросом о том, что такое бытие. Дальнейшее покажет, что это стремление к отклонению никоим образом не ослабляется теологическим использованием аналогии: отказ от метафоры как от несобственной аналогии послужит тому свидетельством.

Немаловажно, что математическое понятие аналогии, далеко не само собой разумеющееся, как могло бы показаться из общего определения (А так относится к Б,

как В к Г), уже кристаллизует в себе всю работу мысли: ее более детальное определение выражает решение некоего парадокса, а именно, как «освоить “невозможные отношения” между определенными геометрическими величинами и целыми числами, косвенно сводя их лишь к рассмотрению отношений целых или, точнее, неравенств величины».<sup>22</sup>

Нельзя ли сказать, что парадигматическое значение для философской мысли приобретает как раз эта мыслительная работа, задействованная в определении, а не ее результат? Здесь вновь распространение из радикально не-поэтического полюса происходит посредством ослабления критериев.

Ближайшим примером может служить определение распределительной справедливости в «Никомаховой Этике», I, 6. Определение основывается на той идее, что эта добродетель предполагает четыре термина: два лица (равные или неравные) и две доли (почести и богатства, преимущества и ущерб), и что она устанавливает пропорциональное равенство в распределении между этими четырьмя терминами. Но предложенное Аристотелем<sup>23</sup> применение идеи числа не подразумевает распространения идеи числа на иррациональные числа: оно подразумевает распространение пропорции на негомогенные термины, при условии, что о них можно сказать, что они равны или неравны в каком-либо отношении.

Та же самая формальная концепция пропорций в биологии делает возможной не только классификацию (когда говорится, например: полет так относится к крылу, как плавание к плавнику), но и демонстрацию (когда говорится: если некоторые животные обладают легкими, а другие — нет, то эти последние обладают органом, который замещает им легкие). Функции и органы, подлежащие такого рода отношениям пропорции, позволяют выстроить очертания общей биологии («О частях души», I, 5).

Отношение аналогии начинает свою миграцию в направлении трансцендентальной сферы, когда на него возлагается задача выразить тождественность принципов и элементов, сквозную для всего многообразия родов; так, мы скажем: «зрение в теле — как ум в душе (или еще что-либо в чем-либо другом)» («Никомахова этика», I, 4, 1096b 28–29). Аналогия все еще формально остается равенством отношений между четырьмя терминами.<sup>24</sup>

Решающий шаг — тот, который важен для нас, — сделан в «Метафизике» A, 4 и 5, где аналогия применяется к проблеме тождества принципов и элементов, принад-

22 *Vuillemin J.* De la logique à la théologie. P. 14. Автор показывает, что математическое понятие аналогии проистекает из переформулировки Тезетом предыдущего определения, которое применялось лишь к рациональным числам. Именно посредством операции *чередующегося отнятия*, которая «предполагает развитие ad infinitum» (13) греческая математика смогла распространить идею числа на иррациональные числа.

23 «Ибо пропорциональность не является свойством естественных чисел, но свойством числа вообще (holosarithmou), поскольку пропорция является равенством отношений, требующим не менее четырех членов» («Никомахова этика», 1131 a 30–32).

24 Именно в этой точке на пути распространения математической аналогии и ослабления ее критериев отношение пропорциональности присоединяется к теории метафоры, по крайней мере в ее наиболее «логическом» виде — пропорциональной метафоре (см. первый очерк). Но поэтический дискурс лишь использует ее. Это философский дискурс составляет ее теорию, помещая ее на смысловой траектории между математической пропорцией и референцией ad unum.

лежащих к разным категориям.<sup>25</sup> Конечно, формулировка все еще позволяет выявить равенство или сходство отношений: так, можно сказать, что на уровне начал лишенность так относится к форме, как холод к теплу в чувственных телах, как черное к белому в качествах, как темнота к свету в категории отношения. В этом смысле следующий фрагмент из «Никомаховой этики», к которому непрестанно обращаются средневековые мыслители, содержит более чем намек на переход от аналогии пропорции к референции *ad unum*: по словам Аристотеля, «здоровый» аналогически высказывается о причине здоровья, знаках здоровья и о субъекте здоровья; «врачебное» высказывается аналогически о враче, об инструменте, об операции и о пациенте; но аналогическое расширение регулируется порядком категорий.

Однако эта формулировка не может скрыть того, что аналогия затрагивает категории — те самые термины, в которых «начала» (форма, недостаток, материя) сходятся по аналогии. Отношение не только не уточняет число этих терминов, но и само это отношение изменило смысл: теперь обсуждается, каким образом сами термины соотносятся друг с другом, а референция *ad unum* лишь утверждает преобладание (первый термин) и иерархию (отсылка к первому термину). Это последнее ослабление критериев переносит нас от аналогии пропорции к аналогии атрибуции.<sup>26</sup>

Современный логик будет более внимателен, чем средневековые мыслители, к тому логическому разрыву, который прерывает расширение аналогии по траектории от математики к метафизике. С его точки зрения ненаучные свойства аналогии, будучи взяты в их конечном смысле, на глазах превращаются в аргумент против аналогии.<sup>27</sup> Великий текст «Метафизики» А, 9, 992 b 18-24 обращается против философа и становится высшим свидетельством ненаучности метафизики.<sup>28</sup>

Но неудача Аристотеля может иметь два значения, выбор между которыми не может быть сделан путем чисто логического анализа. Согласно первому значению, трансцендентальный проект как таковой лишен смысла; согласно второму, его нужно

<sup>25</sup> А, 4, 1070 b 30: «Причины и начала разных сущностей в одном смысле различны, но если говорить вообще и по аналогии, то они те же самые для всех сущностей». См. также А, 5, 1071 a 4 и 27 и, разумеется, текст А, 5, процитированный выше (1071 a 33–37).

<sup>26</sup> Относительно этого ср.: *Vuillemin J. Op. cit. P. 22.*

<sup>27</sup> Рассматривая сами термины аналогии, современный логик заметит, что общая атрибуция бытия сущности и акциденции имплицитно сводит суждения отношения к предикативным суждениям. Но подлинное предикативное суждение — если отклониться от его существенного определения — не допускает возвратности. Однако, прежде всего, помещая сущность во главе метафизики, философия утверждает термин, относительно которого не существует науки, поскольку сущность всякий раз является определенным индивидом, а наука занимается лишь видами и родами. Поэтому порядок вещей ускользает от порядка науки, который абстрактен и не рассматривает сущности в первичном смысле. Кроме того, рассматривая отношение других категорий к сущности, логик может лишь согласиться с признанием самого Аристотеля: если наука имеет общий (родовой) характер и если связь между сущим не имеет такого характера, то аналогическая связь сущего ненаучна. Следует сделать вывод о «научной несообщаемости сообщения родов сущего» (*Vuillemin J. Op. cit. P. 41.*)

<sup>28</sup> «Вообще если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? В самом деле, из каких элементов состоит действие или претерпевание, или прямое, этого, конечно, указать нельзя, а если возможно указать элементы, то лишь для сущностей. А потому неверно искать элементы всего существующего или думать, что имеют их» («Метафизика», А, 9, 992 b 18–24).



возобновить на иной основе, чем аналогия, но сохраняя верность семантической направленности, руководившей поиском *неродового единства* значений бытия. Именно эту интерпретацию мы здесь пытались задействовать, всякий раз отдавая предпочтение работе мысли, кристаллизованной в логическом результате. Поскольку «поиск» *неродовой* связи бытия остается задачей для мысли даже после неудачи Аристотеля, проблема «путеводной нити» все еще будет ставиться и в философии Нового Времени. Трактат «Категории» смог стать предметом такого рассмотрения и обсуждения именно потому, что *однажды* была помыслена разница между аналогией сущего и поэтической метафорой.

В этом отношении первый параграф «Категорий» остается весьма знаменательным: утверждать, что есть не два класса подлежащих именованию вещей — синонимы и омонимы, а три класса, вследствие включения паронимов, означает открыть новую возможность для философского дискурса, основанного на существовании *неакцидентальных омонимов*. С этого момента прослеживается непрерывная цепь от паронимов в «Категориях» I, до референции *pros hen, ad unum*, в «Метафизике» Г, 2 и E, 1. Открытая таким образом новая возможность мысли заключалась в неметафорическом и собственно трансцендентальном сходстве между первыми значениями бытия. Если сказать, что это сходство ненаучно, то это ничего не решит. Важнее утверждение, что, поскольку это чисто трансцендентальное сходство порывает с поэтикой, оно еще и сегодня свидетельствует самой своей неудачей о том поиске, который его вдохновлял, а именно, о поиске отношения, которое следует мыслить иначе, нежели научным способом, если последний предполагает мышление в родовых понятиях. Но первым шагом остается завоевание различия между трансцендентальной аналогией и поэтическим сходством. Исходя из этого первичного различия *неродовая* связь бытия сможет — и несомненно, должна будет — мыслиться по модели, которая ничем не будет обязана самой аналогии. Но этот шаг за пределы аналогии стал возможен лишь потому, что сама аналогия уже была шагом за пределы метафоры. Для мысли решающим окажется то обстоятельство, что некоторая часть эквивокальности была *однажды* отделена от поэзии и включена в философский дискурс, тогда как философский дискурс вынужден был освободиться от господства чистой унивокальности.

## 2. МЕТАФОРА И «ANALOGIA ENTIS»: ОНТО-ТЕОЛОГИЯ

Второй контр-пример, который можно противопоставить тезису об отсутствии непрерывности между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом, намного более грозен. Он представлен тем модусом дискурса, который уже сам является смешением онтологии и теологии. Со времени Хайдеггера, который сам следует Канту,<sup>29</sup> его называют онто-теологией. В самом деле, именно в пределах этого смешанного дискурса учение об *analogia entis* получило полное развитие. Таким образом, для целей нашего собственного исследования важно знать, был ли сохранен в смешанном

<sup>29</sup> Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная диалектика, Книга 2, глава 3, А 632; Heidegger M. Was ist Metaphysik? Frankfurt: Klostermann, 1965. S. 19–20.

онто-теологическом дискурсе изначальный разрыв, установленный Аристотелем между умозрительным дискурсом и дискурсом поэтическим.

Томистское учение об аналогии служит в этом отношении неоценимым свидетельством.<sup>30</sup> Его явная цель состоит в том, чтобы возвести теологический дискурс на уровень науки и посредством этого совершенно освободить его от поэтических форм религиозного дискурса, даже ценой разрыва между наукой о Боге и библейской герменевтикой.

И все же эта проблема значительно сложнее, чем проблема упорядоченного разнообразия категорий бытия у Аристотеля. Она касается возможности говорить рационально о Боге-Творце иудео-христианской традиции. Таким образом, предметом дискуссии является возможность распространить на вопрос о божественных именах проблематику аналогии, порожденной многозначностью понятия бытия.

Новое использование понятия аналогии могло казаться обоснованным в силу параллелизма изначальных ситуаций дискурса. В самом деле, в обоих случаях проблема заключается в том, чтобы сохранить средний путь между двумя невозможными крайностями. Для Аристотеля, столкнувшегося с проблемой единства категорий бытия, трудность заключалась в том, чтобы избежать альтернативы между родовым единством бытия и простым сокрытием его значений; отсылка к первому термину напрашивалась как срединное решение. Но теологический дискурс встречается с подобной альтернативой: утверждать возможность дискурса, общего для Бога и для творений, означало бы опровергать божественную трансцендентность,<sup>31</sup> признать же полную невозможность сообщения между значениями разного уровня означало бы заранее обречь себя на полный агностицизм.<sup>32</sup> Таким образом, разумным казалось

30 Из недавних работ можно прочесть: *Montagnes B. La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Paris, Nauwelaerts, 1963. Автор представляет диапазон попыток решения, предложенных поочередно Фомой Аквинским (65–114) вопреки чрезмерному выпячиванию Кастаном аналогии пропорциональности, которая, согласно Клубертранцу (*Klübertranz G. P. St. Thomas Aquinas Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago, 1960) появилась во вполне определенный момент развития мысли Фомы, чтобы затем исчезнуть; *четвертая книга «Сентенций»* и «De Veritate» являются свидетельствами этого этапа учения Фомы.

31 Относительно оснований для отказа от однозначной атрибуции см. *Комментарий к Книге I «Сентенций»*, dist. XXXV, qu. 1 art. 3 ad 5: «...Нет ничего общего между вечным и преходящим, как утверждает это Комментатор и сам Философ. Знание Бога вечно, наше же — преходяще, ибо подчас мы утрачиваем его в забвении и приобретаем обучением или вниманием. Таким образом, знание применяется к Богу и к нам многозначным образом». Далее, *ibid.*, art. 4: «Его бытие (*esse*) есть его естество, вследствие того, что говорят некоторые философы, а именно, что он есть сущий не в некоей сущности (*essentia*), которую он знает не посредством знания и так далее, чтобы понять, что его сущность (*essentia*) — не что иное, как его существование (*esse*) и что это же касается других свойств; следовательно, ничего нельзя высказать однозначным образом о Боге и о творениях». «De Veritate» утверждает в том же ключе, что *esse* присуще каждому существу, что в Боге Его естество — это Его *esse*, а значит, термин *ens* не может быть однозначно общим. «De Potentia» настаивает на разнообразии и неоднородности бытия.

32 Относительно оснований для отклонения многозначной атрибуции: «В самом деле, основываясь на творениях, невозможно ничего познать о Боге; в рассуждение всегда вкрадется софизм, называемый двусмысленностью (*fallacia aequivocationis*), и это происходит как вопреки философу, который многое доказывает о Боге, так и вопреки Апостолу, который в послании к Римлянам говорит: “невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы”» («Сумма Теологии», Ia qu. 13 art. 5). Сопоставление между святым Павлом и Аристотелем само по себе знаменательно, в силу совмещения двух традиций и двух культур.

распространить на теологию понятие аналогии, благодаря изобретению в эпоху после Аристотеля третьей модальности атрибуции — атрибуции аналогии, равноудаленной от унивокальной и от эквивокальной атрибуции.<sup>33</sup> Учение об аналогии сущего родилось из этого стремления охватить в одном учении горизонтальное отношение категорий к субстанции и вертикальное отношение сотворенных вещей к Творцу. Этот проект определяет онто-теологию.

Здесь не место проследивать историю понятия *analogia entis*. Мы хотим лишь ухватить семантическую направленность работы мысли, кристаллизовавшейся в дебатах схоластики, и показать, что эта семантическая направленность в тот самый момент, когда она, казалось бы, соприкасается с семантической направленностью метафорических высказываний (в основном благодаря возвращению к платоновской и неоплатонической причастности), вместо этого порождает новый разрыв между умозрительным и поэтическим дискурсом.

Для нас, тех, кто пришел после кантовской критики, обращенной против онтологии этого типа, примечателен способ мыслителя обращаться с трудностями, внутренне присущими его собственному решению. В самом деле, с одной стороны, аристотелевское решение категориальной проблемы в своих общих чертах сохраняется.<sup>34</sup>

33 Разделение предикатов на однозначные, многозначные и аналогические происходит не от Аристотеля, но из арабского аристотелизма, унаследовавшего изобретение класса двойственных [терминов] (*amphibola*) Александром Афродисийским в его Комментарии к Аристотелю. Ср.: *Wolfson H. A. The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides // Harvard Theological Review*, 31. 1938. P. 151–173.

34 То, что Аристотель дает основную путеводную нить для решения посредством аналогии, подтверждается некоторыми собственно философскими текстами об аналогии, не затрагивающими божественные имена. Таковы тексты «*De Principiis Naturae*» и «Комментарий» к книге Г 2 «*Метафизики*» Аристотеля. «*De Principiis*» вводит вопрос об аналогии посредством вопроса о тождественности начал (материя и форма) среди разнообразия сущих; аналогия — это тождество, отличное от родового тождества, опирающееся на определенный тип *attributio* (термин, заимствованный из комментария Аверроэса к «*Метафизике*»), на аналогическую *attributio*. Она основывается на не вполне различных *rationes*, в отличие от эквивокальной *attributio* (когда то же самое *nomen* — пёс — соответствует разным *rationes*: животное и созвездие). В свою очередь, *attributio* сообразуется со степенью единства сущих. Следует знаменитый пример предиката *sanum*, который высказывается аналогически о субъекте (человек), знаке (моча), средстве (зелье) в силу базового значения, которым здесь является цель (здоровье). Но базовое значение может быть производящей причиной, как в случае предиката *medicus*, который высказывается в первую очередь о деятеле (врач), а затем о следствиях и средствах. Таким образом, объединенное разнообразие модусов атрибуции регулируется единством порядка сущего: сущее высказывается по преимуществу (*per prius*) о субстанции, а затем производным образом (*per posterius*) — о других предикатах. Аналогическая связь начал отражает здесь аналогическую связь сущих. Соответствие названо *secundum analogiam, sive secundum proportionem*. Между тождественным и гетерогенным размещается аналогичное. — «Комментарий» к «*Метафизике*» Аристотеля (in *XII Libros Metaphysicorum Liber IV*) следует тому же направлению: тема *ens* высказывается разными способами (*dicitur multipliciter*). Но если в ряде значений бытия не преобладает одно и то же понятие (*ratio eadem*), «можно сказать, что бытие высказывается аналогически, то есть пропорционально (*ilud dicitur "analogice predicare" id est proportionaliter*); в самом деле, сущее высказывается о других категориях «по отношению к одному термину» (*per respectum ad unum*)». Вновь появляются примеры *sanum* и *medicus*. И святой Фома говорит: «И относительно того, что мы только что сказали, можно также высказывать сущее (*ens*) во многих смыслах. Однако всякое сущее высказывается в качестве такового по отношению к одному первому (*per respectum ad unum primum*). Устойчивость собственно трансцендентальной теории, происходящей от Аристотеля подтверждается «Суммой Теологии»: «Мы знаем, что относительно имен, высказываемых аналогично о нескольких сущих, необходимо, чтобы эти имена высказывались в зависимости от первого термина и в отно-

С другой стороны, его применение к теологической области сталкивается с настолько большими препятствиями, что само понятие аналогии приходится переформулировать и подвергать новым различениям; в этих различениях выражается та работа мысли, цель которой нас здесь интересует.

Основной источник всех трудностей связан с необходимостью основывать аналогическую предикацию на онтологии причастности.<sup>35</sup> В самом деле, аналогия функционирует на уровне имен и предикатов; она принадлежит концептуальному порядку. Но условие ее возможности лежит в другой области — в самом общении бытия. Причастность — это родовое имя, данное совокупности решений, предложенных для этой проблемы. Быть причастным означает асимптотически приближаться к тому, чем другой обладает или чем является в полноте. Поэтому борьба за адекватное понятие аналогии опирается на борьбу за адекватное понятие причастности.<sup>36</sup> Но в таком случае не знаменует ли причастность возвращение метафизики к поэзии, через постыдное обращение к метафоре, согласно аргументу Аристотеля против платонизма?

Однако святой Фома не остановился на решении, ближайшем к платоническому экземплярному и принятом в «Комментарии» к I Книге «Сентенций» еще под влиянием Альберта Великого. Там выделялись две модальности: наряду с порядком первенства (*per prius et posterius*), который мы обнаруживаем в ряде: *бытие-потенция-акт* или в ряде *бытие-субстанция-акциденция*, необходимо помыслить порядок происхождения (*a primo ente descendit*) и подражания (*ens primum imitatur*), согласно которому «одно получает от другого *esse et rationem*» («Пролог», qu. 1 art. 2). *Distinctio XXXV* уточняет (кв. 1 ст. 4): «Существует другая аналогия [иная, чем порядок первенства], когда один термин подражает другому по мере возможности, но не уравнивается с ним совершенно, и эту аналогию мы обнаруживаем между Богом и творениями». Конечно, нужно понимать основания этого обращения к *образцовой* причинности (*causalité exemplaire*): она позволяет обойтись без общего термина, который предшествовал бы Богу и творениям: «Между Богом и творениями имеется сходство не через нечто общее, а через подражание; отсюда говорится, что творение

---

шении к нему. Поэтому этот термин должен присутствовать в определении всех других. И поскольку понятие, выраженное именем является дефиницией того, что именуется, как говорит Аристотель, необходимо, чтобы это имя высказывалось по преимуществу о том термине аналогии, который присутствует в определении других терминов, а вторично — о следующих по порядку, в зависимости от того, насколько они приближаются к первому» (Ia, qu. 13, art. 6).

35 Lyttkens H. The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino, Uppsala, 1952; первые 150 страниц посвящены истории аналогии от пресократиков до Альберта Великого. Автор демонстрирует подлинно неоплатоническую зависимость темы причастности, выраженную на языке Аристотеля в терминах аналогии через референцию к первому. Корнелио Фабро (*Fabro C. Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino. Torino, 1960*) показывает, что аналогия составляет лишь семантику причастности, которая, в соединении с причинностью, относится к самой реальности сущего, лежащей в основе понятий, посредством которых оно представлено. В том же ключе пишет Монтань: «Учение об аналогии состоит из синтеза двух тем: одна из них идет от Аристотеля, — это тема единства порядка посредством отсылки к первому термину, а вторая имеет платоновское происхождение, — это тема причастности». (Op. cit. P. 23).

36 Важнейшей книгой в этой области остается работа Л. Гейгера (*Geiger L. B. La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Vrin, 1953*): «Аналогия — это логика, а точнее часть логики причастности» (78).

подобно Богу, но не наоборот, как это говорит Дионисий». <sup>37</sup> Причастность через неполное сходство, таким образом, не предполагает неравного обладания какой-либо общей формой: сам Бог сообщает свое подобие; ослабленный образ обеспечивает несовершенное и неадекватное представление божественного образца, на полпути между смешением в одной и той же форме и радикальной разнородностью. Но за это приходится платить полной разобщенностью между атрибуцией божественных имен и категориальной атрибуцией. Теологический дискурс утрачивает всякую опору в категориальном дискурсе о бытии.

Если св. Фома не остановился на этом решении, то это вызвано двумя противоположными причинами, которые нужно изложить поочередно. С одной стороны, непосредственное сходство является отношением, все еще слишком близким к унивокальности. С другой стороны, образцовая причинность в силу своего формального характера должна быть подчинена производящей причинности, которая одна обеспечивает сообщение бытия, лежащее в основании аналогической атрибуции. Открытие бытия как акта становится, в таком случае, онтологическим краеугольным камнем теории аналогии.

Но святой Фома должен был сначала — в период написания «*De Veritate*» — подвергнуть испытанию различие двух видов аналогии, которые могли подпадать под аристотелевскую *analogia*. Речь идет о различии между *proportio* и *proportionalitas*, заимствованном из латинского перевода Евклида, *Книга V, onped. 3 и 5*. <sup>38</sup> *Proportio* связывает между собой две величины одного и того же вида, посредством прямого отношения между ними, когда значение одной из них само определяет значение другой (таковы, например, число и его двойная величина). Но святой Фома не ограничивает этот первый тип аналогии порядком величин, как не сделает он этого и в отношении *proportionalitas*. Он распространяет *proportio* на всякое отношение, предполагающее «определенное расстояние» (*determinata distantia*) и строгое отношение (*determinata habitudo*); вот почему он может связать с *proportio* отношение референции к первому термину, как в примере здоровья и, значит, категориальное отношение акциденций к субстанции. Существен прямой и определенный характер отношения. *Proportionalitas*, в свою очередь, не предполагает никакого прямого отношения между двумя терминами; она просто утверждает *similitude proportionum*, сходство отношений (например, 6 так относится к 3, как 4 к 2). Но точно так же, как *proportio* не является только математическим отношением, *proportionalitas* утверждает сходство отно-

<sup>37</sup> Относительно аналогии у Псевдо-Дионисия ср. *Лосский Вл. Le rôle des analogies chez Denys le Pseudo'Areopagite // Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1930. P. 279–309. М.-Д. Шеню замечает: «Медленное созревание учения об аналогии сущего можно здесь взять в качестве критерия. Это одна из точек, где можно констатировать любопытное и плодотворное взаимодействие Аристотеля и Дионисия, которое подметит молодой Фома Аквинский. Аристотель, который не говорил прямо о необходимости трансцендентного, вскоре предоставит логические и метафизические координаты, позволяющие установить его понятийный статус (потенция и акт); но именно Дионисий с блеском утверждает его существование» (*La Théologie au XII siècle*. Vrin, 1957. P. 313).

<sup>38</sup> Схоластика, восходящая к Иоанну от св. Фомы и Каэтану попросту отождествила учение Фомы об аналогии с аналогией пропорциональности; ср. в частности: *Penido M. T. L. Le rôle del'analogie entheologie dogmatique*, 1931. Глава, посвященная «Философской пропедевтике», по словам Монтаня является лишь «изложением мысли Каэтана, а не святого Фомы» (Op. cit. P. 11, примечание 12).



шений между любимыми терминами; например, мы скажем, что интеллект так относится к душе, как зрение к телу. Преимущества для теологического дискурса очевидны: в самом деле, расстояние между творением и Богом бесконечно, ибо *finitia dinfinitum nulla est proportio*<sup>39</sup> [*не существует соразмерности между конечным и бесконечным*]; но пропорциональное сходство не устанавливает никакого определенного отношения между конечным и бесконечным, поскольку оно независимо от расстояния. И все же оно не является отсутствием отношения. Все еще можно сказать: как конечное относится к конечному, так бесконечное относится к бесконечному. Иными словами, божественное знание так относится к Богу, как человеческое знание к творению.<sup>40</sup>

Таким образом, образцовая причинность в той мере, в какой она подпадает под понятие *proportio*, все еще предполагала слишком прямое отношение и упраздняла бесконечное расстояние, отделяющее творения от Бога. С другой стороны, *proportionalitas* не отдает должного сообщению бытия, которое мыслится в понятии творческой причинности. Формализм *proportionalitas* обедняет богатую и сложную сеть, образованную причастностью, причинностью и аналогией.

Таким образом, задача огромна. Нужно помыслить отношение причастности таким образом, чтобы оно не предполагало никакого предваряющего ее термина, а значит, никакой унивокальной атрибуции совершенства Богу и творениям. Кроме того, нужно придать понятию *proportio creaturae*, всегда существующей между причиной и ее действием, такой смысл, чтобы оно было совместимо с диспропорцией конечного и бесконечного.<sup>41</sup> Наконец, нужно помыслить расстояние между конечным и бесконечным как простое несходство, не смешивая эту идею, единственно существенную, с идеей пространственной внеположности, которая, впрочем, исключается самой имманентностью божественной причинности.<sup>42</sup>

Именно для того, чтобы удовлетворять всем этим требованиям, бытие в произведениях, следующих за «De Veritate» (и главным образом в обеих «Суммах») мыслится скорее как акт (в смысле *actus essendi*), чем как форма. Тогда причинность представляет собой уже не сходство копии с образцом, а сообщение акта, причем акт является одновременно тем, что есть общего между следствием и причиной, и тем, в силу чего оно не тождественно с ней.<sup>43</sup>

39 Эти слова принадлежат самому Аристотелю (цит. Монтань. Op. cit. P. 84, примечание 34). Таким образом, теология воссоздает ситуацию несоизмеримости, которая напоминает ту, с которой столкнулась древняя геометрия. Подобно греческой *analogia*, схоластическая *proportionalitas* делает «*proportionabilia*» термины, не являющиеся непосредственно «*proportionate*» («De Veritate», qu. 23, art. 7 ad 9, цит в: Montagne. Op. cit. P. 85, примечание 36).

40 «Во втором модусе аналогии мы не достигаем никакого определенного отношения между терминами, для которых нечто является общим по аналогии; и следовательно ничто не препятствует, чтобы согласно этому модусу имя аналогичным образом высказывалось о Боге и о творении» («De Veritate», qu. 2, art. 11).

41 Ср. текст Монтаня, Op.cit. P. 88–89.

42 «Благодаря своему творческому присутствию Бог не далек, но очень близок: *est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi* (Ia, qu. 8, art. 3)» (Монтань. Op. cit. P. 89).

43 Статья Рюимекера (*Ruymaeker L. De. L'analogie de l'être dans la perspective d'une philosophie thomiste // L'Analogie, Revue Internationale de la philosophie, 87, 1969/1. P. 89–106*) энергично отмечает подчинение формальной теории аналогии реалистской теории причинности и причастности: «Каждое отдельное сущее обладает своим *esse* и участвует в совершенстве совершенств в силу конкретной



Таким образом, созидающая причинность устанавливает между творениями и Богом связь причастности, которая делает онтологически возможным отношение аналогии.

Но какой аналогии? Произведения, написанные после «De Veritate», представляют новый тип раскола внутри понятия аналогии, который не соответствует различию, предварявшему «De Veritate». В самом деле, новый разрыв проходит не между горизонтальной аналогией, управляющей последовательностью категорий, и вертикальной аналогией, определяющей иерархию божественного и сотворенного. Напротив, он противопоставляет друг другу два способа упорядочения разнообразия, два способа, которые равным образом применяются и к горизонтальной, и к вертикальной аналогии. Первая аналогия, как мы читаем в «De Potentia», qu. 7, art. 6, — это аналогия двух вещей третьей (*duorum ad tertium*); так, количество и качество соотносятся друг с другом, соотносясь с субстанцией. Не таким способом относятся к бытию Бог и творение. Вторая аналогия — это аналогия одной вещи другой (*unius ad alterum*, или же *ipsorum ad unum*). Например, акциденции непосредственно относятся к субстанции. Именно так сотворенное бытие относится к божественному. Аналогия направлена прямо от совокупности вторичных аналогов к главному аналогу, причем никакой общий для них род не предшествует Богу. В то же самое время это отношение может быть направлено от превосходнейшего к менее совершенному, следуя асимметричному порядку совершенства. Таков модус промежуточной общности между эквивокальностью и унивокальностью.<sup>44</sup>

Так вновь сходятся два употребления аналогии, благодаря решающей корректировке ее определения.<sup>45</sup>

---

причастности и индивидуальным образом. Из этого следует заключить, что принцип единства совокупности конкретных и индивидуальных сущих может быть тоже только реальным. Он находится в точке совпадения направлений причастности: он служит реальным источником, из которого истекают отдельные сущие и от которого именно в силу своей причастности они непрестанно и всецело зависят» (105). Никто больше Этьена Жильсона не способствовал признанию кардинального места учения о бытии как об акте в мысли святого Фомы: *Le Thomisme*, Vrin, 1965; *L'Être et L'Essence*. Vrin, 1948. P. 78–120.

44 «Все, что говорится сообща о Боге и о творении, высказывается в силу отношения, которое творение поддерживает с Богом, его началом и причиной, в котором предсуществуют превосходно все совершенство того, что существует. И этого рода общность в именовании находится посередине между чистой эквивокальностью и чистой унивокальностью; ибо в вещах, высказываемых по аналогии мы не находим ни общего понятия, как в случае унивокальности, ни совершенно разных понятий, как в случае эквивокальности; но имя, которое высказывается о многих, обозначает разные пропорции, разные отношения к чему-то одному» («Сумма Теологии», Ia, qu. 13, art. 5).

45 Ж. Вюиллемен, в работе «От логики к теологии», посвящает один параграф своего первого очерка об аналогии «определенному развитию понятия аналогии у Св. Фомы» (22–31). Он пытается поместить в одну таблицу дистинкции, которые, согласно приведенным выше авторам, скорее заменяли друг друга, а именно, различие в «Сентенциях» между аналогией согласно только *intentio*, аналогией согласно *esse*, аналогией согласно *intentio u esse*, а затем различие в «De Veritate», противопоставляющее аналогию пропорциональности и аналогию пропорции, наконец, различие в «Сумме против язычников», противопоставляющее внешнее отношение двух терминов к третьему и внутреннее отношение субординации одного термина другому. Эта систематизация обладает тем преимуществом, что она синхронически отдает справедливость всем дистинкциям. Ее главный недостаток в том, что она лишает места аналогию пропорциональности, которая становится просто «элементом риторики и поэтики» (33), в той мере, в какой она «фактически является метафорой и эквивокаль-

Но эта новая цена более высока, чем когда-либо: в той самой мере, в какой мысль уже не удовлетворялась слишком формальным отношением *proportionalitas* — которое стало проблематичным вследствие его экстраполирования за пределы математической области, — она была вынуждена основывать разнообразие имен и понятий на упорядочивающем принципе, присущем самому бытию, и относить синтез единства и многообразия, требуемый дискурсом, к одной производящей причинности. Короче говоря, нужно было саму причинность мыслить в качестве аналогической.<sup>46</sup> Действительно, если мы можем именовать Бога на основе творения, то именно «на основании отношения, которое творение поддерживает с Богом, своим принципом и своей причиной, в котором предсуществуют превосходным образом все совершенства существующих вещей» («Сумма Теологии», Ia, qu. 13, art. 5).<sup>47</sup> Мы видим, как различие между унивокальностью, эквивокальностью и аналогией переносится с уровня значений на уровень производящей причинности. Если бы причинность была едина и неделима, она порождала бы лишь тождественное; если бы она была чисто эквивокальна, действие уже не было бы подобно своему деятелю. Самой разнородной причиной, таким образом, должна оставаться аналогическая причина. Именно эта структура реальности, в итоге, препятствует совершенной раздробленности языка. Сходство причинности сопротивляется рассеиванию логических классов, которое, в пределе, принудило бы нас к молчанию. Во взаимодействии Бытия и Высказывания, когда Высказывание вот-вот будет принуждено к молчанию под тяжестью разнородности бытия и сущих, само Бытие придает новую силу Высказыванию при помощи скрытых непрерывных связей, сообщающих Высказыванию аналогическое расширение его значений. Но тем самым аналогия и причастность оказываются поставлены в зеркальное отношение, когда понятийное единство и единство реальное точно соответствуют друг другу.<sup>48</sup>

Этот круг — аналогии и причастности — должен был поддаться под напором критики. Не то чтобы опровергалась семантическая направленность, одушевлявшая поиски все более адекватного понятия аналогии. Круговое отношение было нарушено на физическом уровне, как раз в той точке, в которой эквивокальная причина поддерживает аналогический дискурс под совместным ударом физики Галилея и критики Юма. Из этого разрыва кантовская диалектика извлекает все возможные следствия, концептуальное единство, способное охватить упорядоченное многообразие значений бытия.

---

ностью» (32), чтобы сохранить за аналогией между двумя терминами область общей метафизики и частной метафизики, т. е. теологии (33). Таким образом, упускается из виду, что аналогия пропорциональности, будучи родственной пропорциональной метафоре, в свое время была призвана занять то же самое место и играть ту же самую роль, что и тесное и непосредственное подчинение одного термина другому, когда оно имеет место между конечным и бесконечным.

46 Относительно *agens univocum* и *agens aequivocum* ср. «De Potentia», qu. 7, art. 6 ad 7. Фрагмент Ia qu. 13, art 5 ad 1 также утверждает первенство эквивокального деятеля над унивокальным: «*Unde oportet primum agens esse aequivocum*».

47 Перевод на русский: Фома Аквинский. Сумма Теологии. М.: Изд-во Савин С. А., 2006.

48 «С этого момента структура аналогии и структура причастности строго параллельны и соответствуют друг другу как концептуальный и реальный аспекты единства сущего» (Montagne. Op. cit. P. 114).

По крайней мере, в одном отношении битва за все более адекватное понятие аналогии остается образцовой: она отказывается от всякого компромисса с поэтическим дискурсом. Этот отказ выражается в стремлении всегда проводить различие между аналогией и метафорой. Со своей стороны, я вижу в этом стремлении отличительную черту семантической направленности умозрительного дискурса.

Но разве обращение к причастности не предполагало возвращения к метафоре? Не утверждает ли фрагмент из «De Potentia», qu. 7, art. 6 ad 7, упомянутый выше, что «сама форма, которой причастно творение, стоит ниже, чем ее основание, коим является Бог, подобно тому, как тепло огня ниже, чем тепло солнца, посредством которого оно порождает тепло»?

И разве «Сумма» не говорит (Ia qu. 13, art. 5): «Например, Солнце единой своей силой производит многообразные и различные формы в вещах подлунного мира. Точно так же, как было сказано выше, все совершенства людей, присутствующие в сотворенных вещах раздельно и множественно, в Боге предсуществуют в единстве».

О, солнце! О, огонь! Мы здесь совсем недалеко от гелиотропа, предтечи и провозвестника всякого тропа по сходству!<sup>49</sup>

Но именно в точке самой тесной близости между аналогией и метафорой решительнее всего проводится линия раздела между ними. В самом деле, когда аналогия находится ближе всего к метафоре? Когда она определяется как пропорциональность. Но именно эта последняя, в свою очередь, «случается двумя разными способами» (*dupliciter contingit*) («De Veritate», qu. 2, art. 11). С одной стороны, атрибуция лишь символична, с другой стороны она поистине трансцендентальна. В символической атрибуции (*quae symbolice de Deo dicuntur*), Бога называют львом, солнцем и т. д.; в этих выражениях «имя привносит нечто из своего основного значения» и, вместе с этим, «материю», которую нельзя приписывать Богу. Напротив, лишь трансценденталии, такие, как бытие, благое, истинное, можно приписать Богу, поскольку они не содержат «изъяна» и не зависят в своем бытии от материи. Так, в период господства аналогии пропорциональности аналогическая атрибуция не только противопоставляется унивокальной атрибуции, то есть атрибуции родовой, но и вносит в сферу аналогии двойной раскол: раскол внутри отношения пропорции, — в той мере, в какой оно еще сохраняет нечто общее, что может предшествовать Богу и творениям и охватывать их; и раскол в символизме, который привносит в имя, приписываемое Богу, нечто из основного означаемого. Таков аскетизм именования, который требует исключения поэзии.

Этот пуризм в отношении аналогии не уступает и тогда, когда сообщение акта бытия восстанавливает онтологическую непрерывность, которую грозило разрушить отношение пропорциональности. Вопрос о метафоре решительно поставлен в «Сумме Теологии» (Ia, qu. 13, art. 6) под прикрытием вопроса о том, «Сказываются ли эти имена первично о творении, а не о Боге». В ответе различаются два порядка первенства — первенство согласно реальности, которое исходит из того, что само по себе первично, то есть из Бога; и первенство согласно значению, исходящее из того, что

49 Относительно роли солнечной метафоры и гелиотропа по Деррида ср. след. параграф.

нам лучше известно, то есть из творений. Собственно аналогия управляется первым типом первенства, а метафора — вторым: «Все имена, которые метафорически сказываются о Боге, первично сказываются о творениях; ибо, сказанное таким образом о Боге означает не что иное, как сходство с таковыми творениями». В самом деле, метафора покоится на «сходстве пропорции»; ее структура остается одной и той же в поэтическом и в библейском дискурсе. Это доказывается примерами: назвать луг смеющимся, а Бога львом — это значит прибегнуть к одному и тому же роду переноса: этот луг приятен, когда он цветет, как человек, когда он смеется. Точно так же «Бог столь же силен в Своих действиях, как лев в своих». В обоих случаях значение имен проистекает из той области, из которой они заимствованы. С другой стороны, имя по преимуществу высказывается о Боге, а не о творении, когда речь идет об именах, которые нацелены на Его сущность: благость, мудрость. Разрыв, таким образом, проходит не между поэзией и библейским языком, а между этими двумя модусами дискурса, с одной стороны, и теологическим дискурсом, с другой. В этом последнем порядке реальности преобладает над порядком значений.<sup>50</sup>

Таким образом, имеет место пересечение между двумя предикативными модальностями. В отношении предписывания божественных имен это пересечение иллюстрирует союз аристотелевского разума с *intellectus fidei* [понимание веры] в учении святого Фомы.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> «В соответствии с этим надлежит сказать, что если иметь в виду вещь, обозначаемую именем, то эти имена первично сказываются о Боге, а не о творениях, поскольку такого рода совершенства изливаются в творения от Бога. Но если иметь в виду исходное приложение имени, то первично эти имена прилагаются нами к творениям, ибо прежде мы познаем творения. Поэтому и способ обозначения у них такой, какой подобает творению, как было сказано выше» («Сумма Теологии», I, qu. 13, art. 6).

<sup>51</sup> М.-Д. Шеню (*Chenu M.-D. La Théologie comme science au XIII siècle*. Vrin, 1957) показывает, как конфликт между толкованием Писания, искусством *lectio* и теологией, стремящейся к регуляции посредством *quaestiones*, утихает у Святого Фомы в гармонии более высокого порядка, без наложения или смешения, но посредством почти подчинения (67–92). «Комментарий к Сентенциям» все еще оставляет внешними по отношению друг к другу *modus symbolicus* экзегезы и *modus argumentativus* теологии. Но, как замечает Шеню, «метод, обозначенный тремя синонимами — *metaphorica, symbolica, parabolica* — охватывает содержание, чрезвычайно обширное в Писании, непонятных форм выражения <...> Святой Фома основывает подобный метод на принципе приспособления слова Божия к разумному естеству человека, к которому это слово обращено: человек познает умопостижимую истину лишь через посредство чувственной реальности» (43). Даже когда понимание веры и знание, основанное на принципах, будут лучше интегрированы в «теологический разум» (8), образуя органическую непрерывность, между герменевтикой и теологическим знанием останется разрыв. Об этом свидетельствует место метафоры в герменевтике. Метафора относится к герменевтике не только в силу того места, которое она занимает в теории четырех смыслов Писания, но и является, наряду с параболлами и различными фигуральными выражениями частью дословного или исторического смысла, который отличается в целом от тройного духовного смысла (VII «Quodlibet», qu. 6, «Сумма Теологии», Ia qu. 10); дословный смысл придерживается вещи, обозначаемых словами, тогда как в духовном смысле вещи, обозначаемые в первой степени, сами становятся знаками других вещей (так, Закон Ветхого Завета является фигурой закона Нового Завета). На эту тему ср.: *Lubac H. de Exégèse médiévale*. Aubier, 1964, вторая часть, 2. P. 285–302. Правда, дословный смысл имеет широкий охват, и даже множественность значений, в качестве первичного значения в противоположность вторичному значению и в качестве смысла, подразумеваемого автором. Так, выражение «десница Божия» все еще относится к дословному смыслу; но она высказывает о Боге не обладание телесными членами, а «то, что обозначается посредством члена — то есть действующую силу» Ia Paе, qu. 102, art. 2 ad 1 (цит. В. Любак, op. cit. с. 277, прим. 7). Анри де Любак признает: «Обиходный язык, даже в Церкви, впрочем, не вполне воспринял указания ангелического доктора, поскольку сегодня

Это пересечение двух модальностей переноса, согласно нисходящему порядку бытия и восходящему порядку значений, объясняет конституирование смешанных модальностей дискурса, в которых метафора пропорциональности и трансцендентальная аналогия кумулируют свои смысловые эффекты. Посредством этого хиазма умозрительное «вертикализирует» метафору, тогда как поэтическое придает умозрительной аналогии иконическое облачение. Это переплетение особенно заметно всякий раз, когда святой Фома утверждает отношение превосходства, которое одновременно мыслится аналогически и выражается метафорически.<sup>52</sup> Этот взаимный обмен еще один случай пересечения между несколькими направлениями дискурса. Неудивительно, что слово и значение слов оказываются в точке пересечения. В самом деле, точно так же, как метафорический процесс «фокусируется» на слове, создавая впечатление, что перенос смысла затрагивает лишь значение имен, точно так же пересекающееся взаимодействие аналогии и метафоры фокусируется на некоторой особенности значения слова. Так, слово «мудрый» можно аналогически применить к Богу, хотя оно и не высказывается унивокально о Боге и о людях, ибо значение предоставляет разные характеристики в этих двух употреблениях. У человека «мудрость» является совершенством, «отличным» от любого другого совершенства; она «очерчивает» (*circumscribit*) и «охватывает» (*comprehendit*) обозначаемую вещь. В Боге мудрость тождественна Его сущности, Его мощи, Его бытию; таким образом, термин ничего не очерчивает, но оставляет обозначаемую вещь как бы «не охваченной (*ut incomprehensam*) и превосходящей значение имени (*excedentem nominis significationem*)». Посредством этого избытка значения предикаты, приписываемые Богу, сохраняют свою способность означать, не вводя различия в бытие Бога. Стало быть, именно *res significata* (означаемая реальность) оказывается в избытке по отношению к *nominis significatio* (значение имени).<sup>53</sup> Этот раскол имени и значения имени соответствует расширению смысла, посредством которого слова в метафорическом высказывании могут удовлетворять необычной атрибуции. В этом смысле можно говорить о метафорическом смысловом эффекте в аналогии. Но если правда, что этот смысловой эффект уходит корнями в самую предикативную операцию, то именно на уровне этой последней различаются и пересекаются друг с другом аналогия и метафора. Одна опирается на предикацию трансцендентальных терминов, другая — на предикацию значений, привносящих вместе с собою свое материальное содержание.

Такова восхитительная работа мысли, посредством которой было сохранено различие между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом именно в точке их наибольшего сближения.

---

как раз напротив, постоянно говорят об аллегории, подразумевая то, что он называл, в противоположность аллегории, параболическим, или метафорическим смыслом» (278).

52 «Невозможно, чтобы нечто сказывалось о Боге и о творении унивокально. Ибо всякое следствие, не равное силе действующей причины, воспринимает подобие действующего не сообразно одному и тому же смысловому содержанию, но в умаленном виде. Так, то, что раздельно и множественно в следствиях, в причине просто и единообразно: например, Солнце единой своей силой производит многообразные и различные формы в вещах подлунного мира. Точно так же, как было сказано выше, все совершенства людей, присутствующие в сотворенных вещах раздельно и множественно, в Боге предсуществуют в единстве» («Сумма Теологии», I, qu. 13 art. 5).

53 Св. Фома. Ibid.



### 3. МЕТА-ФОРИКА И МЕТА-ФИЗИКА

Спор об *analogia entis* не исчерпывает возможностей взаимного обмена между умозрительным дискурсом и дискурсом поэтическим. В самом деле, обсуждение задействовало лишь семантические интенции обоих дискурсов, поддающиеся рефлексивному осмыслению, как об этом свидетельствует сам термин семантической интенции, или направленности, заимствованный феноменологией Гуссерля. Именно для сознания, которое намерено «обосновать само себя», «предельно фундировать само себя» и, таким образом, считать себя «совершенно ответственным за себя», резоны, на которые ссылается осознающая себя мысль, равнозначны ее действительным мотивам.<sup>54</sup>

Но вот появился, главным образом благодаря Ницше, «генеалогический» способ задавать вопросы философам, который не просто собирает воедино их заявленные намерения, но ставит их под их подозрение и за их резонами ищет их мотивы и интересы. Между философией и метафорой проявляется импликация совсем другого рода, которая связывает их на уровне скрытых допущений, а не заявленных намерений. Не только инвертируется порядок терминов, так что философия предваряет метафору, но переворачивается и модус импликации, так что не-мыслимое философии предвосхищает не-высказанное метафоры.

Уже во введении я упомянул знаменитое выражение Хайдеггера: «Метафорическое существует лишь в пределах метафизики». Это высказывание утверждает, что пре-ступление метафоры и пре-ступление метафизики является одним и тем же переносом. Здесь предполагаются несколько вещей: с одной стороны, онтология, имплицитно присутствующая во всей риторической традиции, принадлежит к западной «метафизике» платновского и неоплатонического толка, в которой душа переносится из видимого места в невидимое; с другой стороны, метафорика означает перенос от собственного смысла к фигуральному смыслу; наконец, оба эти переноса являются одним и тем же *Übertragung* (пере-несением).

Как можно прийти к этим утверждениям?

У самого Хайдеггера контекст значительно ограничивает значение этой атаки против метафоры, так что можно прийти к выводу, что постоянное употребление метафоры самим Хайдеггером важнее, чем то, что он высказывает между делом против метафоры.

В первом тексте, где явно упоминается метафора, то есть в шестой лекции «Положения об основании»<sup>55</sup>, контекст двойствен. Один контекст определяется рамками самой дискуссии, которая возвращается к предыдущему анализу «положения об основании», представленному в «О сущности основания». Хайдеггер замечает, что можно ясно видеть (*sehen*) ситуацию и все же не разглядеть (*er-blicken*) того, что

<sup>54</sup> Husserl E. Nachwort zu den Ideen I. Hua III. S. 138–162. Перевод на русский: Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: ДИК, 1999.

<sup>55</sup> Heidegger M. Der Satz vom Grund. Pfullingen, Neske, 1957. S. 77–90; Перевод на русский: Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 2000.



в ней главное: «Мы многое видим, но немногое можем рассмотреть». Это справедливо и в отношении принципа «Ничего нет без основания». Смотрение не достигает усмотрения (*Einblick*). Но подойти ближе к тому, что может быть рассмотрено, — это значит явственнее услышать (*hören*) и сохранить в поле своего внимания (*im Gehör behalten*) задающее меру ударение (*Betonung*). Это ударение позволяет нам слышать гармонию (*Einklang*) слов «есть» и «основание», *est* и *ratio*. В таком случае, задача такова: «Мышление должно рассмотреть слышимое <...>. Мышление есть слушание, которое рассматривает». Иначе говоря, «мышление является неким слухом и неким зрением» (*Ibid.*).

Таким образом, первый контекст образован сетью терминов «видеть», «слышать», «мыслить», «гармония»: сетью, которая поддерживает мысль, размышляющую о связи между *ist* и *Grund*, в формулировке «Положения об основании».

Второй контекст формируется введением интерпретации, имеющей форму возражения («Однако мы сразу же должны объясниться»). Кто-нибудь скажет: «слух и зрение можно называть мышлением лишь в переносном (*übertragenen*) смысле...». В самом деле, в предыдущем обсуждении шла речь о том, что «чувственный слух и чувственное зрение переносятся в область не-чувственной способности слышать, то есть мышления. Такое перенесение по-гречески зовется *μεταφέρειν*. Язык ученых называет такой перенос метафорой» (*Ibid.*). Следовательно, возражение таково: «Поэтому мышление может (*darf*) называться слухом и слушанием, смотрением и рассматриванием только в метафорическом, переносном смысле» (*Ibid.*). Но, спрашивает Хайдеггер, кто произносит это «может»? Тот, для кого слух и зрение в собственном смысле (*eigentlich*) — это слух с помощью ушей и зрение с помощью глаз. На это философ отвечает, что не существует сначала чувственного слуха и зрения, которые затем переносились бы на не-чувственный уровень. Наш слух и наше зрение никогда не являются простым чувственным восприятием. Поэтому, когда мы называем мышление рас-слышиванием и рас-сматриванием, мы не понимаем это только как (*nur als*) метафору, «а именно как (*nähmlich als*) перенесение чего-то предположительно (*vermeintlich*) чувственного на нечто нечувственное».

Именно в этом двойном контексте утверждается эквивалентность двух переносов: метафизического перенесения чувственного на не-чувственное, метафорического перенесения собственного на фигуральное. Первое является определяющим (*massgebend*) для западной мысли, второе «задает масштаб нашему представлению о сущности языка» (*Ibid.*). Вот сделанное мимоходом утверждение, к которому мы вернемся: «Поэтому метафора служит многофункциональным вспомогательным средством при истолковании творений поэтов и художественных образов вообще» (*Ibid.*). Именно здесь появляются слова: «Метафорическое существует только в пределах метафизики» (*Ibid.*).

Важен двойной контекст этого высказывания. Первый контекст предписывает не только тон аллюзии и отступления, но и тип примера, который сразу ограничивает поле дискуссии. О каких метафорах идет речь? Что касается содержания, то речь идет никоим образом не о поэтических метафорах, но о метафорах философских.

Вместо того чтобы встать лицом к лицу с иным дискурсом, чем его собственный, дискурсом, работающим иначе, чем его собственный, философ сразу же оказывается перед лицом метафор, порожденных самим философским дискурсом. В этом отношении то, что Хайдеггер делает, философски интерпретируя поэтов, тысячекратно важнее, чем то, что он высказывает полемически — не против метафоры, но против манеры называть метафорами некоторые высказывания философии.

Второй контекст еще более ослабляет возможное значение, на первый взгляд, внушительного заявления. Кто-то может возразить, что метафора не только не является поэмой в миниатюре, но остается простым перенесением смысла отдельных слов: видеть, слышать... Этот же возражающий, в целях истолкования этих однословных метафор, проводит двойное различие — между собственным и фигуральным, между видимым и невидимым. И, наконец, он же утверждает эквивалентность (*nämlich*) этих двух пар терминов. С этого момента метафизика становится «лишь» метафорической; одновременно с этим возражение становится ограничением. Таким образом, именно возражающий встал под эгиду платонизма, который Хайдеггер затем без труда изобличает.

Со своей стороны, у меня нет никаких оснований к тому, чтобы узнать в этом возражающем самого себя. Различие между собственным смыслом и фигуральным смыслом, применяемое к отдельным словам, — просто семантическое старье, которое вовсе не нужно подвешивать к метафизике, чтобы разорвать его в клочья. Для его развенчания как «задающего меру» понятию метафоры достаточно просто более совершенной семантики. Что же до его употребления в интерпретации поэтических или художественных произведений, то речь идет не столько о самом метафорическом высказывании, сколько об особом стиле истолкования, — иносказательном толковании, которое, в самом деле, созвучно «метафизическому» различению чувственного и не-чувственного.

Остается утверждение о том, что разрыв между чувственным и не-чувственным «составляет основную черту того, что называется метафизикой, и решающим образом определяет западноевропейское мышление». Боюсь, что лишь ничем не оправданный акт насилия может уложить западную философию в это прокрустово ложе. Мы уже указывали, что семантической направленности подлинно поэтических метафор может отвечать иная онтология, нежели метафизика чувственного и не-чувственного. Именно это мы обсудим более подробно в конце настоящего очерка.

Впрочем, Хайдеггер сам говорит нам, как нужно воспринимать его «замечания» (*Hinweise*): «Их цель — привести нас к осмотрительности, чтобы мы не восприняли поспешно слова о мышлении как (*als*) о некоем рас-слышивании и рас-сматривании всего лишь как метафору (*nur als Übertragung*), и чтобы таким образом не поняли их слишком поверхностно». Весь наш проект тоже оборачивается против этой «просто метафоры» (*Übertragung*).

Но это явное предупреждение имеет свой положительный противовес в неявном применении метафоры в том самом тексте, который мы комментируем. Подлинная метафора — не «ученая теория» метафоры, но как раз то самое высказывание, кото-

рое возражающий свел к простой метафоре, а именно: «мышление смотрит, слушая, и слушает, глядя». Говоря таким образом, Хайдеггер производит отклонение от обычного языка, отождествляемого с репрезентативным мышлением: этот «скачок» помещает язык, по словам Жана Грейша, «под знак дара, который коннотируется в выражении *es gibt*. Переход между *Il y a* [есть, существует] и *es gibt* невозможен.<sup>56</sup> Не принадлежит ли это отклонение подлинной метафоре?

В самом деле, рассмотрим то, что превращает это высказывание в метафору. На уровне всего высказывания в целом это гармония (*Einklang*) между *ist* и *Grund* в утверждении «ничто не есть без основания». Эта гармония и есть то, что рассматривается, рас-слышивается и мыслится. Таким образом, гармония, принадлежащая высказыванию первого уровня — высказыванию положения об основании — является также гармонией высказывания второго уровня: того, которое понимает мышление как (*als*) рас-смысливание и рас-слышивание. Что касается этой гармонии, то она не сводится к безмятежному созвучию; пятая лекция «Положения об основании» говорит нам, что она рождается из предшествующего диссонанса.<sup>57</sup> Действительно, из положения об основании проистекают два высказывания. Рационализирующее высказывание репрезентативного мышления выражается так: «Ничего нет без основания». Высказывание, заимствованное из духовной поэзии Ангелуса Силезиуса, гласит: «Роза есть без «почему»; она цветет, потому что она цветет, Не обращая на себя внимания, не спрашивая, видят ли ее». Ничего нет без «почему». И все же роза есть без «почему». Без почему, но не без «потому». Именно это колебание, делая положение об основании еще более непостижимым, принуждает услышать (*hören*) само положение: «нужно быть внимательным к его тону (*Ton*), к тому, как расставляются ударения». Положение теперь звучит с «двумя разными ударениями», одно из них подчеркивает «ничто» и «без», другое подчеркивает «есть» и «основание». Второе ударение, стоящее в центре внимания в шестой лекции, которая послужила нам отправной точкой, требует, следовательно, противопоставления первому ударению, принадлежащему репрезентативной мысли.

Та же борьба между репрезентативной мыслью и мыслью мыслящей порождает в «*Unterwegs zur Sprache*»<sup>58</sup> [На пути к языку] подлинную метафору именно в том месте, где отвергается метафора в метафизическом смысле. Здесь также важен контекст. Хайдеггер стремится вырваться из того понимания языка, которое свойственно репрезентативному мышлению, трактующему его как *Ausdruck*, «выражение», то есть как экстериоризацию внутреннего, а значит, как преобладание внутреннего над внешним, господство субъективности над инструментальностью.

В подтверждение того шага, который делает философ, чтобы выйти из этого представления, приводятся слова Гёльдерлина, назвавшего язык *die Blume des Mundes*.

56 *Greisch J.* Les mots et les roses. La Metaphore chez Martin Heidegger // *Revue des sciences philosophiques et theologiques*. Vrin, 1973. P. 437.

57 *Der Satz vom Grund*. S. 63–75.

58 *Heidegger M.* *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen. Neske, 1959. Систематическое обсуждение общих тезисов Хайдеггера относительно метафоры см. ниже, *nap.* 5.

Поэт, кроме того, говорит: *Worte, wie Blumen*. Философ может принять эти выражения, поскольку он сам обозначил обороты речи как *Mundarten*, «манеры уст», идиомы, в которых встречаются друг с другом земля и небо, смертные и боги. Здесь пульсирует целая сеть отношений взаимообозначения. Именно тогда и оглашается приговор, тождественный произнесенному в «Положении об основании»: «Мы все еще охвачены метафизикой, если воспринимаем в качестве метафоры это определение Гёльдерлина в обороте: *Worte, wie Blumen*». Более того, протестуя против интерпретации Готтфрида Бенна, который сводит это *wie* к «как» сравнения, он обвиняет его в сведении поэтического слова к предмету из «гербария», к коллекции «высушенных растений». Скорее, поэзия восходит по тому склону, по которому нисходит язык, когда мертвая метафора укладывается в гербарий. Что же тогда такое подлинная поэзия? По словам Хайдеггера, это — такая поэзия, которая «пробуждает самое широкое видение», которая «возводит к истоку речи» и которая «проявляет мир».

Но не это ли делает и *живая* метафора?

Однако метафора «цветка» в применении к языку может навести на след противоположной мысли, той самой, к которой приближается замечание Хайдеггера об интерпретации Готтфрида Бенна. Распустившийся цветок однажды окажется в гербарии, а употребление — среди коллекции избитых фраз.

Это признание ведет нас от сдержанной критики Хайдеггера к беспредельной «деконструкции» Жака Деррида в «Белой Мифологии». <sup>59</sup> В самом деле, разве не языковую энтропию хочет забыть философия живой метафоры? Разве «метафизика» не цепляется за растения из гербария, вместо того, чтобы стремиться к аллегорическому истолкованию метафор, уже существующих в языке? И не может ли более подрывное мышление, чем мысль Хайдеггера, подкрепить универсальное подозрение по отношению к западной метафизике более обостренным подозрением — подозрением в адрес невысказанной самой метафоры? Но невысказанное метафоры — это изношенная метафора. В ней метафоричность действует без нашего ведома, за нашей спиной. Притязание на то, что семантический анализ может удерживаться в некоей метафизической нейтральности, лишь выражает неосведомленность о взаимодействии между невысказанной метафизикой и изношенной метафорой.

В тесном переплетении аргументов Жака Деррида можно выделить два утверждения. Первое из них относится к действию изношенной метафоры в философском дискурсе, второе — к глубинному единству между метафорическим переносом и аналогическим переносом видимой сущности к умозрительной сущности.

Второе утверждение подрывает весь наш труд, направленный к открытию живой метафоры. Мастерским ходом здесь осуществляется вхождение в область метафоры не путем рождения, но, осмелюсь сказать, путем смерти. Понятие изношенности, износа <sup>60</sup> (*usure*) предполагает нечто совсем иное, чем понятие злоупотребления, ко-

<sup>59</sup> *Derrida J. Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) // Poétique, 5, 1971. P. 1–52, переиздано в Marges de la philosophie, ed. De Minuit, 1972. P. 247–324.*

<sup>60</sup> «В первую очередь нас будет интересовать определенный износ метафорической силы в философской дискуссии. Износ этот не возникает как следствие энергии тропов, которая в противном случае осталась бы нетронутой; напротив, он образует саму историю и структуру философской

торое, как мы видели, противопоставляется англосаксонскими авторами понятию употребления. Оно привносит свою собственную метафоричность, неудивительную в концепции, которая старается как раз продемонстрировать беспредельную метафоричность метафоры. В своей сверхдетерминированности понятие это приносит с собою, прежде всего, геологическую метафору отложения осадка, эрозии, выветривания; к этому прибавляется нумизматическая метафора затертости изображения на медали или монете; в свою очередь, эта метафора приводит на память много раз усматриваемую (в частности, Соссюром) связь между языковой значимостью и денежной стоимостью: сопоставление, которое вызывает подозрение, что изношенность (*usure*) использованных и изношенных вещей — это также ростовщический процент (*usure*). Тем самым, можно довести поучительный параллелизм между языковой значимостью и экономической ценностью до той точки, в которой *собственный* смысл и *собственность* внезапно оказываются родственными понятиями в той же самой семантической сетке; следуя далее этому созвучию, можно заподозрить, что метафора является «языковой прибавочной стоимостью» (2), функционирующей без ведома говорящих, тем способом, которым в области экономики продукт человеческого труда становится одновременно неузнаваемым и трансцендентным в прибавочной стоимости и товарном фетишизме.

Как видим, восстановление этой сети превосходит возможности исторической и диахронической семантики, а равно и лексикографии и этимологии. Оно относится к «дискурсу о фигуре» (6), который управляет экономическими эффектами и эффектами языка. Простое рассмотрение дискурса согласно его явному намерению, простое истолкование путем взаимодействия вопроса и ответа, уже недостаточны. Отныне хайдеггеровская деконструкция должна присоединить к себе генеалогию в стиле Ницше, фрейдовский психоанализ, марксистскую критику идеологии, то есть оружие герменевтики подозрения. Вооруженная таким образом, критика в состоянии разоблачить *неосмысленное* сочетание *скрытой* метафизики и *изношенной* метафоры.

Но действие мертвой метафоры обретает всю полноту смысла лишь тогда, когда устанавливается связь между *изношенностью*, затрагивающей метафору, и восходящим движением, которое конституируется образованием понятия. Изношенность метафоры скрывается в «снятии» понятия. Через «снятие» (*relève*) Деррида удачно переводит гегелевское *Aufhebung*. Отныне оживить метафору означает разоблачить понятие.

Деррида здесь опирается на особенно красноречивый текст Гегеля в «Эстетике»,<sup>61</sup> который начинается с признания того, что философские понятия вначале являются чувственными значениями, перенесенными (*übertragen*) в духовную сферу, и что

---

метафоры» (1). «Нужно было бы также предложить истолкование этого значения *износа*. Кажется, что он системно связан с метафорической перспективой. Мы обнаружим его повсюду, где получает преимущество тема метафоры» (6). И далее: «Это свойство — понятие износа — несомненно, не принадлежит узкой историко-теоретической конфигурации, но скорее самому понятию метафоры и длинной метафизической последовательности, которую оно определяет или которой оно определяется» (6).

61 Гегель. Эстетика, § 3 а (цит. *Derrida*. Op. cit. P. 14).



установление собственно (*eigentlich*) абстрактного значения тесно связано со сглаживанием метафорического аспекта в первичном значении, а значит, с забвением этого значения, которое из собственного становится несобственным. Но Гегель называет термином *Aufhebung* это «снятие» чувственного и изношенного значения в духовном значении, ставшем собственным выражением. Там, где Гегель усматривает смысловую новинку, Деррида видит лишь изношенность метафоры и движение идеализации, которое совершается через сокрытие этого метафорического истока: «...движение метафоризации (возникновение, а затем сглаживание метафоры, переход от чувственного собственного смысла к духовному собственному смыслу окольным путем фигур) — не что иное, как процесс идеализации» (15). Этот процесс идеализации, общий для Платона и Гегеля, вводит в действие все оппозиции, характерные для метафизики: природа-дух, природа-история, природа-свобода, а также чувственное-духовное, чувственное-умозрительное, чувственное-смысл. Эта система «описывает пространство возможности метафизики, и к нему принадлежит определенное таким образом понятие метафоры» (15).

Нужно понимать, что речь не идет о генезисе эмпирического понятия, а о генезисе первых философем, — тех, которые артикулируют поле метафизики: *теория*, *эйдос*, *логос* и т. д. Здесь тезис формулируется следующим образом: там, где сглаживается метафора, возникает метафизическое понятие. Мы узнаем здесь слова Ницше: «Истины — иллюзии, о которых позабыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; монеты, на которых стерлось изображение и на которые уже смотрят не как на монеты, а как на металл». <sup>62</sup> Отсюда само заглавие эссе — «Белая мифология»: «Метафизика устранила в самой себе ту сказочную сцену, которая ее породила и которая, тем не менее, остается деятельной, подвижной, вписанной белыми чернилами — невидимый рисунок, скрытый в палимпсесте» (4).

Это действие изношенной метафоры, подхваченное производством понятия, которое стирает ее следы, в итоге приводит к охваченности самого дискурса о метафоре всеобщей метафоричностью философского дискурса. В этом отношении можно говорить о парадоксе само-импликации метафоры.

Парадокс таков: не существует дискурса о метафоре, который не высказывался бы в понятийной сетке, а она сама порождена метафорическим путем. Не существует неметафорического места, с которого можно было бы увидеть структуру и границы метафорического поля. Метафора высказывается метафорически. Да и сами слова «метафора» и «фигура» свидетельствуют об этом рецидиве метафоры. Теория метафоры кругообразно отсылает к метафоре теории, которая определяет истину бытия в терминах наличия. Поэтому не может существовать принцип разграничения метафоры, или определение, в котором определяющее уже не содержало бы в себе определяемое; метафоричность абсолютно неукротима. Проект расшифровки фигуры в философском тексте сам себя уничтожает; скорее нужно «признать прин-

---

<sup>62</sup> Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле.



ципиальное условие невозможности такого проекта» (9). Поскольку слой первых философов сам метафоричен, «им невозможно овладеть». Этот слой, по удачному выражению автора, «элиминирует сам себя всякий раз, когда одно из его произведений — здесь, понятие метафоры — напрасно старается охватить собою все то поле, к которому оно принадлежит» (9). Даже если бы удалось упорядочить фигуры, по крайней мере, одна метафора ускользнула бы — метафора метафоры, «добавочная метафора». Автор заключает: «Поле никогда не бывает насыщенным» (Ibid.).

Эта сбивающая с толку тактика, как мы поняли, — лишь эпизод в более широкой стратегии деконструкции, а она всегда и везде нацелена на разрушение метафизического дискурса посредством апории. Поэтому не следует придавать «выводам» эссе большего значения, чем значение канвы в проекте, подстрекавшем ко многим другим подрывным маневрам. Можно отвергать саморазрушение метафоры, включая ее в понятие, то есть в идею, наличную для себя; но все еще остается «*другое* саморазрушение» (52), — то, которое совершается путем уничтожения главных оппозиций: прежде всего, оппозиции между семантическим и синтаксическим, затем между фигуральным и собственным; затем, мало помалу между чувственным и умопостигаемым, конвенцией и природой, — короче говоря, между всеми оппозициями, которые учреждают метафизику как таковую.

Итак, через внутреннюю критику изношенной метафоры мы достигли уровня, на котором находилось заявление Хайдеггера: «Метафорическое существует лишь внутри пределов метафизики». В самом деле, «снятие», посредством которого изношенная метафора скрывается в фигуре понятия, не является просто некоторым языковым фактом: это метафорический жест по преимуществу, который в «метафизическом» режиме нацелен на невидимое через посредство видимого, на умопостигаемое через чувственное, после того, как он же их отделил друг от друга. Таким образом, есть лишь один процесс: метафорическое «снятие» является также и метафизическим «снятием».

Согласно этому второму утверждению, подлинная метафора есть метафора вертикальная, восходящая, трансцендирующая. Охарактеризованная таким образом, «метафора, по видимости, вводит в действие использование философского языка в целом, и даже употребление естественного языка в философском дискурсе, а именно, использование естественного языка *в качестве* языка философского» (1).

Для того чтобы понять силу этого утверждения, вернемся к нашему собственному анализу действия сходства. Нередко это действие относилось к аналогии, которая в предельно терминологическом смысле означала пропорциональность, как в «Поэтике» Аристотеля, или же, менее технически, всякое обращение к сходству в «сближении» «отдаленных» семических полей.<sup>63</sup> Тезис, который мы сейчас рассматриваем, гласит, что всякое использование аналогии, по видимости нейтральное по отношению к «метафизической» традиции, неосознанно опирается на метафизическое понятие аналогии, означающее движение отсылки от видимого к невидимому;

---

63 См. *Шестой очерк*, § 4.

здесь, по мнению автора, содержится первичная «иконичность»: то, что, по существу, может предоставить «образ» — это все видимое в целом; именно его сходство с невидимым определяет его как образ; следовательно, самое первое перенесение — это перенос смысла из эмпирии в «умопостигаемое место». С этого момента важно разоблачить (методом, не имеющим ничего общего с логической грамматикой Макса Блэка) эту метафизику аналогии вплоть до самых невинных по видимости употреблений метафоры. К тому же сама классическая риторика непрестанно проговаривается: случайно ли с регулярностью возвращается под видом примера перенос неодушевленного на одушевленное? Так, Фонтанье спешит прибегнуть к этой диалектике неодушевленного и одушевленного для построения видов метафоры, восстанавливая, таким образом, параллелизм с двумя другими основными тропами (метонимия и синекдоха), виды которых проистекали из логического анализа отношений связи и корреляции. Вместе с метафорой виды принадлежат уже не логическому, но онтологическому порядку.<sup>64</sup>

Таким образом, говорим ли мы о метафорическом характере метафизики или о метафизическом характере метафоры, нужно ухватить единое движение, которое уносит слова и вещи за пределы..., *мета...*

Эта привилегированная направленность метафизической метафоры объясняет устойчивость некоторых ключевых метафор, которые обладают особой способностью принимать и концентрировать движение «метафизического снятия». На первом плане среди этих метафор можно обнаружить Солнце.

Можно подумать, что Солнце — это просто иллюстрирующий пример (*qui illustre*). Вот именно, оно является «самым известным (*illustre*), проясняющим началом (*l'illustrant*) по преимуществу, самым естественным блеском (*lustre*) всех возможных» (28). Уже у Аристотеля Солнце представляет необычную метафору («Поэтика», 1457 b), поскольку для выражения его порождающей способности недостает слова, и оно восполняется метафорой засева. Для Ж. Деррида в этом обнаруживается симптом некоей решающей характеристики; благодаря своей устойчивости «движение мысли, которое превращает солнце в метафору», оказывается тем самым движением, которое «обращает философскую метафору к солнцу» (34). В самом деле, в чем уникальность гелиотропной метафоры? В том, что она говорит о «парадигме чувственного и о метафоре: солнце регулярно (пре)вращает(ся) и скрывает(ся)» (35). Это означает признать, что «вращение солнца всегда будет траекторией метафоры» (35).

Перед нами фантастическая экстраполяция: «Всякий раз, когда есть метафора, несомненно, где-то присутствует солнце; но и всякий раз, когда есть солнце, уже началась метафора». Началась метафора: ибо вместе с солнцем приходят метафоры света, взгляда, глаза, преимущественные фигуры идеализации, от платоновского эйдоса вплоть до гегелевской *Идеи*. На этом основании «идеализирующая метафора конститутивна для философемы вообще» (38). Точнее, как подтверждает картезианская философия *lumen naturale*, свет метафорически нацелен на то, что обозначается в философии: «Именно к этому основному означаемому онто-теологии будет

<sup>64</sup> См. Второй очерк, § 4 и 5.

всегда принадлежать содержанию доминирующей метафоры: круг гелиотропа» (48). К той же сети господствующих метафор принадлежат метафоры почвы-основания и жилища-возвращения, преимущественные метафоры пере-присвоения (*réarrorgiation*). Они также обозначают саму метафоричность: метафора жилища, в самом деле, является как раз «метафорой метафоры: экспроприация, быть вне-своего-дома, но все еще в доме, вне своего дома, но в некоем доме, в котором можно прийти в себя, признать себя, собраться с силами и походить на себя, быть вне себя в себе. Это философская метафора как обходной путь в пере-присвоение (или в виду пере-присвоения), в парусию, само-присутствие идеи в своем собственном свете. Метафорическое путешествие от платоновского *эйдоса* к гегелевской Идее» (38).

Таким образом, благодаря своей стабильности, устойчивости, господствующие метафоры обеспечивают эпохальное единство метафизики: «Наличие, исчезающее в своем собственном сиянии, сокрытый источник света, истины и смысла, стирание лика бытия, — таково непрестанное *возвращение* того, что подчиняет метафизику метафоре» (49).

Тем самым парадокс само-импликации метафоры уже не проявляется в виде чисто формального парадокса: он выражается материально, посредством самоимпликации господствующих метафор света и дома, в которых метафизика обозначает себя в своей исконной метафоричности. Образно представляя идеализацию и присвоение, свет и жилище изображают также сам процесс метафоризации и обосновывают возвращение метафоры к себе самой.

Критические замечания, которые я здесь предлагаю, разумеется, не могут задеть всю программу деконструкции и диссеминации в целом. Они затрагивают лишь аргументацию, источником для которой служит сговор между изношенной метафорой и метафизической темой аналогии. Кроме того, эта собственно полемическая фаза моего аргумента неотделима от положительного прояснения онтологии, подразумеваемой в теории метафоры, которая представлена в остальной части этого очерка.

Я отдельно рассмотрю тезис о невысказанной действенности изношенной метафоры и на время абстрагируюсь от тезиса, отождествляющего метафорическое и метафизическое снятие. Гипотезе об особой плодотворности изношенной метафоры энергично противостоит семантический анализ, развернутый в предыдущих очерках. Этот анализ склоняет к мысли о том, что мертвые метафоры — больше не метафоры, и что они присоединяются к буквальному значению, расширяя, таким образом, его полисемию. Разграничивающий критерий ясен: метафорический смысл слова предполагает контраст с буквальным смыслом, который, в качестве предиката нарушает семантическую уместность. В этом отношении изучение лексикализации метафоры, например, в работе Ле Герна,<sup>65</sup> весьма способствует рассеиванию ложной загадочности изношенной метафоры. Вместе с лексикализацией, действительно, исчезают те характеристики, которые поддерживают эвристическую функцию метафоры; забвение обыденного смысла мешает нам увидеть отклонение по отношению к изотопии контекста. Таким образом, лишь зная этимологию слова, мы можем восстановить

<sup>65</sup> *Le Guern*. Op. cit. P. 44–45, 82–89.

во французском слове *tête* латинское *testa* (горшок, сосуд) — и народную метафору, от которой происходит наше французское слово; в нашем нынешнем употреблении этого слова метафора настолько лексикализована, что стала отдельным словом. Под этим мы подразумеваем, что она вносит в дискурс свое лексикализованное значение, без отклонения или сокращения отклонения. Таким образом, этот феномен менее интересен, чем казалось. Ле Герн даже полагает, что лексикализация «затрагивает лишь очень небольшое число метафор из всех тех, которые создает язык».

Действие мертвой метафоры переоценивается, как мне кажется, лишь в семиотических концепциях, которые предписывают первенство именованного, а значит, смыслового замещения, заставляя таким образом анализ обходить стороной подлинные проблемы метафоричности, связанные, как мы знаем, с игрой семантических неуместности и уместности.

Но если проблема именованного переоценивается таким образом, то это, несомненно, потому, что оппозиции фигурального и собственного придается само по себе метафизическое значение, которое рассеивается в более точной семантике. В самом деле, такая семантика искореняет иллюзию, согласно которой слова сами по себе обладают собственным, то есть первичным, естественным, исконным (*etimon*) смыслом. Но предыдущий анализ не удостоверяет это истолкование. Конечно, мы допустили, что метафорическое употребление слова всегда можно противопоставить его буквальному употреблению; но буквальное не означает собственное в смысле первичного, а всего лишь обиходное,<sup>66</sup> обычное; буквальный смысл — тот, который лексикализован. Таким образом, нет нужды в метафизике собственного для обоснования различия между буквальным и фигуральным; именно употребление в дискурсе, а не какой-то там престиж первичного и первоначального определяет различие между буквальным и метафорическим. Более того, различие буквольного и метафорического существует лишь благодаря конфликту между двумя интерпретациями: одна из них, используя лишь уже лексикализованные значения, падает жертвой семантической неуместности; другая, устанавливая новую семантическую уместность, требует от слова деформации, которая смещает смысл. Таким образом, более совершенный семантический анализ метафорического процесса достаточен для того, чтобы развеять мистику «собственного», причем сама метафоричность от этого не страдает.

Правда, философский язык в своей работе именованного, кажется, противоречит суждению семантика относительно редкости лексикализованных метафор. Причина проста: создание новых значений, связанное с появлением нового способа вопрошания, приводит язык в состояние семантической недостаточности; именно тогда в игру вступает лексикализованная метафора, чтобы восполнить этот недостаток. Но, как прекрасно заметил Фонтанье, речь идет о тропе «по необходимости и путем расширения, для восполнения слов, которых языку недостает для некоторых идей...» («Фигуры речи», 90); коротко говоря, речь идет о катахрезе, которая, впрочем, мо-

66 «Общеупотребительным (*kuşion*) именем я называю то, которым все пользуются» («Поэтика» 1457 b). Что касается «собственного» (*idion*) у Аристотеля, то мы показали, что оно не имеет ничего общего с каким-либо первичным смыслом (*etimon*) (*Первый очерк*, § 2). См. также: Интерпретацию Деррида аристотелевской теории метафоры (*Первый очерк*, § 2).

жет происходить от метонимии или синекдохи, равно как и от метафоры.<sup>67</sup> Таким образом, когда в философии говорится о метафоре, следует четко отличать относительно банальный случай «расширительного» использования слов обыденного языка в ответ на недостаточность именованного от намного более интересного, на мой взгляд, случая, когда философский дискурс намеренно прибегает к живой метафоре для того, чтобы извлечь новые значения из семантической неуместности и выявить новые аспекты реальности при помощи семантической инновации.

Из этого первого обсуждения следует, что размышление об изношенности метафор скорее прельщает, чем по-настоящему потрясает. Если она воздействует с подлинным очарованием на многие умы, то это происходит, наверное, в силу смущающей плодотворности забвения, которое, как кажется, в ней выражается, но также в силу оживляющих возможностей, которые, кажется, продолжают существовать и в наиболее угасших метафорических выражениях. Здесь помощь семантика неопределима. Вопреки тому, что весьма часто говорится, замечает Ле Герн, «лишь в особых условиях лексикализация влечет за собой полное исчезновение образа» (Op. cit. P. 87). В остальных случаях образ приглушается, но остается заметным; вот почему «почти все лексикализованные метафоры могут вновь обнаружить свой первоначальный блеск» (88). Но оживление мертвой метафоры представляет собой положительную операцию делексикализации, которая равносильна новому порождению метафоры, а значит метафорического смысла. Писатели достигают этого при помощи различных согласованных и контролируемых приемов: подставляя синоним, который внушает образ, добавляя более свежую метафору и т. д.

В философском дискурсе омоложение мертвых метафор особенно интересно в случае, когда они вызывают семантический прирост; вернувшись к жизни, метафора вновь приобретает функцию басни и переписания, характерную для живой метафоры, и оставляет свою функцию простого восполнения на уровне именованного. Таким образом, делексикализация никоим образом не симметрична предшествующей лексикализации. Впрочем, в философском дискурсе реконструкция угасших метафор вводит в действие более сложные приемы, чем упомянутые выше; самое примечательное — это пробуждение этимологических мотивов, доведенное до ложной этимологии. Этот прием, близкий уже Платону, широко применяется у Гегеля и Хайдеггера. Когда Гегель слышит *принимать-за истину* в *Wahrnehmung*, когда Хайдеггер слышит *не-скрытость* в *a-letheia*, то философ создает смысл и таким образом порождает нечто вроде живой метафоры. Отныне анализ мертвой метафоры отсылает к первому основанию, которым является живая метафора.

Сокрытая плодотворность мертвой метафоры еще больше теряет свой престиж, если увидеть настоящую меру ее участия в образовании понятий. Оживление мертвой метафоры вовсе не означает разоблачения понятия: в первую очередь потому, что оживленная метафора действует иначе, чем мертвая метафора, но главным образом потому, что полнота генезиса понятия не сводится к процессу, посредством которого метафора подверглась лексикализации.

---

67 Относительно изобретенной метафоры и вынужденной метафоры у Фонтанье см.: *Первый очерк*, § 6.

В этом отношении обсуждавшийся выше текст Гегеля, как мне кажется, не может служить обоснованием тезиса о сговоре между метафорой и *Aufhebung*. Этот текст описывает две операции, которые пересекаются в одном месте — в мертвой метафоре — но остаются различными: первая операция, чисто метафорическая, берет собственное (*eigentlich*) значение и переносит (*übertragen*) его в сферу духовного; вторая операция превращает это несобственное (*uneigentlich*), ибо перенесенное, выражение в абстрактное собственное значение. Именно эта вторая операция конститутивна для «устранения-сохранения», которое Гегель называет *Aufhebung*. Но обе операции, перенос и устранение-сохранение, различны. Только вторая из них превращает происходящее из чувственного не-собственного в духовное собственное. Феномен изношенности (*Abnutzung*) — лишь условие для формирования второй операции на основе первой.

Эта пара операций не отличается фундаментальным образом от того, что Кант понимает как производство понятия в своей схеме. Так, понятие «основание» символизируется в схеме «почвы» и «построения»; но смысл понятия никоим образом не сводится к его схеме. Нужно как раз осмыслить то, что оставление чувственного смысла дает в результате не только несобственное выражение, но и собственное выражение понятийного ранга; конвертирование изношенности в мысль не является самой изношенностью. Если бы эти две операции не были различны, нельзя было бы и говорить ни о понятии изношенности, ни о понятии метафоры; по правде говоря, не существовало бы философов. Философия существует, потому что понятие может быть деятельно в качестве мысли в метафоре, которая сама мертва. Гегель как раз и помыслил жизнь понятия в смерти метафоры. «*Comprendre*» обладает философским собственным смыслом именно потому, что мы уже не слышим «*prendre*» в «*comprendre*». Таким образом, мы проделали лишь половину работы, когда мы оживили мертвую метафору, лежащую в основе понятия; еще остается доказать, что износ метафоры не породил никакого абстрактного значения. Эта демонстрация принадлежит уже не метафорическому порядку, но анализу понятий. Лишь этот анализ может доказать, что Идея Гегеля не тождественна Идее Платона, хотя и правдиво утверждение, сделанное Деррида, о том, что традиционный метафорический заряд «делает систему Гегеля продолжением системы Платона» (39). Но это продолжение не равнозначно определению смысла Идеи у каждого из этих философов. Никакой философский дискурс — даже дискурс деконструкции — не был бы возможен, если бы мы отказались от того, что Деррида справедливо считает «единственным тезисом философии», а именно от того, что «смысл, намеченный через посредство этих фигур, обладает сущностью, строго независимой от средства его переноса» (17).

Достаточно применить, в свою очередь, к понятию метафоры эти замечания относительно образования понятия в его схеме, чтобы развеять парадокс метафоричности всех определений метафоры. Метафорическое высказывание о метафоре перестает быть кругообразным с того момента, когда полагание понятия диалектически происходит из самой метафоры. Так, когда Аристотель определяет метафору через эпифору слова, выражение «эпифора» концептуально определяется его включением



в сеть взаимно-означенности, где понятие эпифоры обрамляется основными понятиями *physis, onoma, logos, semainein*. Эпифора, таким образом, отрывается от своей метафоричности и конституируется в качестве собственного смысла, хотя, как говорит Деррида, «поверхность этого дискурса продолжает разрабатываться метафорично» (19). Этому концептуальному конвертированию мертвой метафоры, лежащему в основании выражения *эпифора*, способствует последующая детерминация понятия метафоры, будь то методом дифференциации, позволяющим идентифицировать ее среди различных стратегий *lexis*, будь то посредством экземплификации, придающей индуктивную основу понятию указанной операции. Добавим, что концептуализации различных метафор способствует не только лексикализация используемых метафор, как в случае слова «перенесение», но и омоложение изношенной метафоры, которое ставит на службу образованию понятий эвристическое использование живой метафоры. Это происходит в случае других метафор, много раз упоминаемых в настоящей работе: экран, фильтр, линза, наложение, перегрузка, стереоскопическое видение, напряжение, взаимо-оживление, переселение ярлыков, идиллия и двоеженство и т. д. Ничто не мешает, чтобы языковой факт, каковым является метафора, сам был «переописан» при помощи различных «эвристических вымыслов», вызванных к жизни новыми живыми метафорами или же изношенными, а затем реконструированными метафорами. Таким образом, понятие метафоры далеко не сводится лишь к идеализации своей собственной изношенной метафоры: омоложение всех мертвых метафор и изобретение новых живых метафор, переописывающих метафору позволяют считать порождение новых понятий продуктом метафорического порождения как такового.

Итак, эффект разрыва, произведенный «этой имплицированностью определяемого в определении», (81) рассеивается, когда мы усматриваем верную иерархию понятия эпифоры и его схемы.

Теперь мы можем рассмотреть общее теоретическое ядро в концепциях Хайдеггера и Деррида, а именно, мнимое соучастие между метафорической парой собственного и фигурального и метафизической парой видимого и невидимого.

Со своей стороны, я считаю эту связь необязательной. Упомянутый выше случай Фонтанье в этом отношении поучителен. Данное им определение метафоры — «представление одной идеи под знаком другой, более яркой или известной»<sup>68</sup> — вовсе не влечет за собой с необходимостью разделение на виды, которое он затем основывает на рассмотрении объектов. К тому же его первоначальное определение проиллюстрировано бесчисленными примерами, которые не содержат никакого переноса видимого в невидимое: «*Лебедь* Камбрэ, блестящий *орел* из Мо», «*пожирающее* сожаление», «мужество, *жаждущее* опасности и славы», «то, что понимается, *ясно* излагается» и т.д.; все эти примеры поддаются истолкованию в терминах содержания и носителя, фокуса и фона. Я бы предпочел утверждать, что сдвиг, который переводит нас от определения метафоры, основанного на операции, к определению, основанно-

68 Fontanier. Les Figures du discours. P. 95.

му на родовом понятии предметов, мотивируется, с одной стороны, рассмотрением метафоры в рамках слова, когда виды предмета приводят нас к идентификации видов слова, а с другой стороны — теорией замещения, которая непрестанно приносит предикативный, а значит, синтагматический аспект в жертву парадигматическому аспекту, а значит, — классам предметов. Достаточно вернуть теорию метафоры с уровня слова на уровень фразы, чтобы преградить путь этому сдвигу.

Таким образом, если теория метафоры-замещения обнаруживает некоторое сходство со «снятием» чувственного в умопостигаемом, то теория напряжения отбирает все привилегии у этого снятия. Действие семантической неуместности совместимо со всеми ошибками по расчету, которые могут иметь смысл. Таким образом, не метафора поддерживает здание платонизирующей метафизики; напротив, это метафизика завладевает метафорическим процессом, чтобы заставить его работать на себя. Метафоры солнца и жилища господствуют лишь в той мере, в которой они избраны философским дискурсом. Метафорическое поле в целом открыто всем фигурам, которые играют на отношениях сходства и различия в каком бы то ни было регионе мыслимого.

Что касается привилегии, дарованной самому метафизическому дискурсу — привилегии, которая регулирует разграничение той узкой области метафор, где схематизируется этот дискурс, — то она представляется продуктом подозрения, направляющего стратегию деконструкции. В этом отношении ценен контр-пример, предоставляемый аристотелевской философией метафоры. Именно к нему мы в последний раз обратимся в конце этого очерка.

Перевод с французского *Ф. Станжевского*

### III. ДИСКУССИИ

---

#### БЕСЕДА С А. В. АХУТИНЫМ\* (МОСКВА, 26 ДЕКАБРЯ 2012 Г.)

AN INTERVIEW WITH DR. ANATOLY AKHUTIN. MOSCOW. 26<sup>TH</sup> DECEMBER 2012  
(PREPARED BY A. PATKUL)

Anatoly Akhutin describes the original intention that led him to philosophy and stresses several defining moments. Those include the relationship of Anatoly Akhutin with his teacher Vladimir Bibler, Akhutin's understanding of the place of his own thought among his predecessors in philosophy and Akhutin's definition of the essence of philosophy as that which deals with the origin and can be seen as the logic of the origin. He also considers the relation of the particularity of a philosopher and the essence of philosophy. The contemporary situation inclines Akhutin to address such topics as the definition of philosophy as a science, philosophical definition of science, the role of analytical philosophy in contemporary philosophical discourse and place of philosophy at Universitas.

*Keywords:* the origin of philosophy, mythology, the role of a philosopher, philosophical subject, Hegel, Bibler, Heidegger.

*Андрей Паткуль:* Анатолий Валерианович, в своих работах Вы нередко ставите вопрос о том, что вообще приводит человека в философию, что побуждает заниматься ею — в прямой связи с вопросом о том, что вообще такое философия. Характерной и очень симпатичной в этой связи мне представляется та воображаемая

---

\* *Анатолий Валерианович Ахутин* (р. 1940) — российский философ, кандидат химических наук (1965), в 1965–1988 годах работал в Институте истории естествознания и техники АН СССР, с 1988 по 1991 в Институте Философии АН СССР, с 1991 по 1996 ведущий научный сотрудник группы «Диалог культур» при РГГУ, с 1996 по 2002 ведущий научный сотрудник философского факультета РГГУ, с 2002 по 2010 ведущий научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ, с 2010 и по настоящее время — доцент философского факультета РГГУ. Член редколлегии ежегодника «Архэ» (РГГУ) (первый выпуск — 1993 год), член редколлегии журнала «Точки. Puncta», член Научного совета Онтологического общества (Санкт-Петербург). Автор книг: *История принципов физического эксперимента*. М.: Наука, 1976; *Понятие природы в античности в Новое время («фюсис» и «натура»)*. М.: Наука, 1988; *Тяжба о бытии. Сборник философских работ*. М.: Русское феноменологическое общество, 1997; *Поворотные времена*. СПб: Наука, 2005; *Античные начала философии*. СПб: Наука, 2007; *Эксперимент и природа*. СПб: Наука, 2012. Сфера научных интересов: философия, история философии, история культуры.

(✉) akhutin@gmail.com

ситуация, которую Вы описываете в своей статье «Дело философии». Прочитую: «Мы собираемся заняться философией. Мы несем свои документы на философский факультет. Что, если на пути нам встретится некий Сократ и, по своему обычаю, задаст вопрос: «Куда это ты идешь, любезнейший?» «Учиться философии», — ответим мы. «Похвально, друг мой! Но чему, собственно, ты хочешь выучиться, обращаясь к философии? <...> Так если тебя занимает философия, — что, собственно, тебя занимает, что тебя уже, кажется, захватило и увлекло, на чем хочешь ты сосредоточить внимание, в чем именно специализироваться?» Сможем ли мы ответить Сократу — или самим себе — на эти вопросы? Или мы надеемся уяснить ответы потом, по ходу самого дела? Но в том-то и трудность: как войти в курс философского дела, когда все здесь столь неопределенно и, как нарочно, на каждом шагу сбивает с толку?»<sup>1</sup> Теперь же я осмелюсь адресовать этот самый вопрос Вам, причем в двух его аспектах: более частном, *биографическом*, и более общем, *теоретическом*. Начну с первого из них: а что лично Вас привело в философию? Спрашиваю еще и потому, что знаю, Ваше изначальное образование — нефилософское, Ваша учена степень — по химии. И все же Вы посвятили себя именно философии. Что стало поводом для такого обращения? Вы ведь и сами тогда для себя, наверное, как-то ответили на вопрос воображаемого Сократа?

*Анатолий Ахутин*: Что меня привело в философию? Чудо. Предпосылок для интереса к философии у меня не было никаких. В конце школы (1957 г.) я ничего не читал, языков не знал, вообще ничего не знал. Подумывал о поступлении на химфак, так как любил пиротехнику, взрывы устраивал. В отличие от меня *Виктор Визгин*, мой университетский товарищ, уже в школе читал «Капитал» и занимался философией всерьез. Он пошел на химфак, потому что считал философский факультет слишком «высоким» для себя. В стране тогда не было философии. Вместо философии был ритуальный «марксизм», который, конечно, никаким марксизмом не был, до Маркса-то и не добирался. Но благодаря господству т.н. марксизма отчасти имелся доступ к Гегелю, как к одному из его источников. Визгин, кстати, читал тогда и Гегеля. Мы жили рядом, вечерами гуляли, я слушал его, сам пытался что-то сочинять и сразу понял: вот то, что мне нужно! — И откуда вдруг такая зачарованность, не понимаю?

Конечно, мощное влияние позднее оказала и литература, — прежде всего, русская, которую открыл для себя в 18 лет и с ужасом понял, как меня обманули в школе. С другой же, — тогдашние кумиры — Хемингуэй, Фитцджеральд, Ремарк. Позже, в 60-е, «Моби Дик», Кафка, С. Беккет, оставшиеся на всю жизнь. В год окончания школы заметным событием был Всемирный фестиваль молодежи и студентов. Еще сильное впечатление на меня произвели и две выставки, проводившиеся в те времена в Сокольниках, — американская и французская. На первой из них я впервые попробовал кока-колу. Всерьез же поразила меня там круговая фото-панорама «Род человеческий», буквально открывавшая весь человеческий мир, жизнь людей в разных

<sup>1</sup> Цит. по: *Ахутин А. В.* Дело философии // *Ахутин А. В.* Поворотные времена. СПб: Наука, 2005. С. 24–25.

странах, в самых различных ее проявлениях от рождения до смерти. А на второй выставке царил дух европейской культуры и современности. В специальных кабинках чудом выжившие старички и старушки, закрыв глаза, слушали французские стихи. Главным же (увы, не для меня) были книги. Сотни французских книг выкладывались на столы, зрители деликатно отводили глаза, — и к вечеру книг уже не оставалось. Наутро выкладывали новые экземпляры. Впрочем, устроители позаботились и о тех, кто французского не знал: были выложены в прозрачных пакетах изречения французских «моралистов» (Ларошфуко, Лабрюйера, Шамофра), Паскаля, но самое захватывающее — экзистенциалисты (Сартр, Камю, Марсель...). Скажем, «человек это бесполезная страсть», «основной вопрос философии, стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить?»... Я пришел второй раз с блокнотом и целый день переписывал эти фразы. Странное было состояние: так, видимо, чувствует себя новорожденный: страх и восторг. С тех пор философия для меня прежде всего связана с событием высвобождения, выхода из мира, живущего за меня, на резкий свет и воздух, где придется жить самому.

Начиналось то, что было названо «оттепелью». Молодежь начала тогда чувствовать себя значительно свободнее, появились какие-то культурные движения, контркультура. Познакомился по случаю с какими-то «эзотериками», увлекавшимися Штейнером, Блаватской, но сразу же понял — это чужое и фальшивое. Вместо утренних лекций на химфаке, ходил в общий зал Ленинки и читал Гегеля и поэзию Серебряного века.

Значимым событием был философский кружок, действовавший на физфаке МГУ в 1963–1965 годах. Вот уж был очаг культуры и свободомыслия! Там выступали философски грамотные физики-теоретики — Генрих Соколик (сотрудник Д. Д. Иваненко), Игорь Акчурин, Игорь Алексеев, настоящие философы — П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов, Г. С. Батищев, Э. В. Ильенков. Под влиянием П. Гайденко возник интерес к Хайдеггеру и Кьеркегору. Но Гегель был стержнем. Общий вектор у тогдашних философов можно было бы обозначить: от Маркса «Капитала» — к раннему (философскому) Марксу, от Маркса к Гегелю, от Гегеля на просторы философии во всем ее историческом размахе. Особая заслуга в таком движении, на мой взгляд, принадлежит Эвальду Ильенкову, Генриху Батищеву, Марку Туровскому и будущему моему учителю Владимиру Соломоновичу Библеру. Там, на физфаке, я познакомился с людьми, в разной степени ставшими моими друзьями на всю жизнь. Там, среди слушателей, шла своя культурная жизнь, можно было познакомиться со всем: последние события искусства, мировой политики, философские новинки, древние мудрости и жути (вроде «Молота ведьм»), «Кама сутра» и «Добротолубие», «Столп» Флоренского и «Пол и характер» Вейнигера... Словом — все.

После окончания химфака я продолжил обучение в его аспирантуре и защитил кандидатскую диссертацию по физхимии, а Визгин пошел в аспирантуру на кафедру философии для естественнонаучных факультетов МГУ. Наконец, в 1966 г. я познакомился с Владимиром Соломоновичем Библиером. Сейчас уверенно могу сказать, что все свое философское образование получал на домашнем семинаре Библиера, в раз-

говорах с ним. Он учил не столько своему «учению», сколько философии как таковой, он учил философствовать, то есть открывал любую философскую «систему» как продукт и продуцирование родственного всем «системам» философствования.

*А.П.*: Пользуясь случаем, я хотел бы попросить Вас более подробно рассказать и о самом Библере, и о его влиянии на Ваше философское становление.

*А.А.*: Прежде всего, Библер показал мне, что в философии крайне важно верное направление внимания. Он умел дать увидеть в любой системе, как философская мысль строится, умел усмотреть за логической постройкой системы — живую философскую мысль. Сама концепция Библера состояла в том, что в философии необходимо сконцентрировать внимание там, где философия рождается в качестве философии. Там, где была метафизика (учение, доктрина), под философским вниманием к началу возрождается (продолжается) философия: *мысль, озабоченная и озадаченная началом*. А парадокс начала не обойдешь, когда, например, выдвигаются две равномогущие идеи о первоначале. Здесь сосредоточены: 1) изначальный вопрос, 2) то, что тот или иной философ кладет в основу, делает принципом, 3) их спор, воссоздающий изначальный вопрос. Итак, изначальный вопрос встает философски содержательно и неустранимо, когда выдвигаются два (по меньшей мере) первопринципа, например, бытие-единое и бытие-многое. И тогда либо сам философ, либо его оппонент неизбежно задается вопросом о первичности первопринципа. В этой первичности открывается изначальная *апория*. В начале эпохальной философии открывается *спор* возможных начал-принципов, — спор, в который можем философски вовлечься и мы со «своим» началом, которое тут впервые имеет шанс быть замеченным. Только такое вовлечение в изначальный спор и может считаться в философии *пониманием*.

Так, например, мы на домашнем семинаре Библера затеяли однажды такую игру: «Спор логических начал XVII в.» (следы ее опубликованы в 1991 г. институтом философии),<sup>2</sup> где каждый из участников брал на себя роль и по-разному представлял первоначало одного из видных мыслителей той эпохи: Декарта, Спинозы, Лейбница, Паскаля, Гоббса. Словом, республики ученых. Я, например, отвечал за Паскаля, вел «дневник Спинозы». Но это не было исторической реконструкцией. Это был именно логический (и даже экзистенциальный) спор. Вообще, форма философии — это историческая драма. Философия — спор логических — конститутивных — начал мысли и бытия. Он выводит из «мон-архической» метафизики. Библер именно в этом смысле позволяет сохраняться всей философии как собственной стихии мысли. Как и Хайдеггер, который, правда, не столько вовлекал исторические системы в со-философствование, сколько на разных примерах (на пути деструкции всей предшествующей онтологии) научал философски мыслить. Философия — искусство философствования. Не то важно, к чему философ, как кажется, пришел, его принцип, позиция; важно то, как он шел, как он мыслит, его онтологика. Все вытекает из того,

---

2 XVII век, или спор логических начал (К проблеме обоснования классического разума). М., 1991.



как мыслить; важна связь «как мыслить» и того, «что мыслится», к чему приходишь. И нужно понять мысль философа как возможную свою.

Приведу другой пример. Я вот сейчас читаю Шеллинга, «Систему мировых эпох».<sup>3</sup> Пока совершенно неясно, что он имеет в виду под *позитивностью*. Что по ходу его мысли образует эту тему позитивности? То, что не все необходимо логично? Или как у Фихте: кто любит свободу, тот поймет мою философию? Но если моя мысль ответственна, то я не могу говорить там, где я не могу ответить, почему я так говорю. Ведь вопрос в том, как эта не-логика, не-необходимость необходимо обнаруживается в логике? Как вне-мысленное вообще может обнаруживаться в мысли? Возможно, в этом вопрос Шеллинга? (Ср. то, что Шеллинг говорит о Якоби).

Здесь важно порождающее начало философии: мысли так, чтобы твоя философия не отменяла, не «сняла» другие, а, напротив, давала возможность им *продолжиться*, чтобы «твоя» философия стала местом продолжения «их» философской жизни. Но это возможно, только если ты уже понял то, что помыслено другим. Ты понял движущее начало мысли Платона, если оно стало движущим началом твоей мысли, т. е. если ты можешь как-то продолжить мысль Платона. Августин начинает и движется иначе, Декарт также начинает иначе. Но насколько мы можем продолжить ходы их мысли, понимая ее начала как начинания собственной, мы можем выстроить встречу, например, Платона и Декарта, то есть — и продолжить, и войти вместе с ними в такие дебри начинания, которые ни одному из них в отдельности не могли «присниться». Сколь ни чудна такая фантазия, а философии часто мерещилось что-то в этом роде. Ведь в «споре логических начал XVII» века мы исторически корректно могли опираться на реальную *переписку* «Республики писем (la république des lettres)». Вспомним платоновский диалог «Парменид» — анахроническая картинка, она изображает спор начал, а участники диалога в реальном времени никогда не могли бы встретиться. Или спор Гераклита и Парменида — этот спор стал способом мыслить Платона, он устроен, продолжен, помыслен Платоном. Вот и у Библера был замысел, так и оставшийся неосуществленным, написать книгу под названием «Парменид: век XX». По сюжету здесь в собрание приходят и в спор включаются уже знающий себя Аристотель (не тот мальчик, что в платоновском «Пармениде»), Плотин (разрешивший апорию единого в совершенно другом ключе), христианское богословие, Николай Кузанский. И философия оказывается *симпозиумом*. Она только тогда *впервые* выступает как таковая, а до тех пор были метафизические доктрины-доксы. Требуется же — я об этом уже говорил, — чтобы на месте метафизики появилась философия, т. е. как раз тот самый симпозиум. При этом все свернуто в точку начала, но вместе с тем надо знать, что именно свертывается в точку, — само начало в его изначальной парадоксальности.

Философская мысль всегда сталкивается с апорией, антиномией, парадоксом в основе основ: таково открытие апории у Парменида-Зенона, таков «*polemos*» у Гераклита. Там, где мысль бежит изначальной спорности самой себя в своих первоначалах, она утешается мистикой и исчезает.

<sup>3</sup> См.: Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск: Водолей, 1999.

А.П.: В этой связи у меня возникает вопрос, если позволите, я задам его. Мне уже более или менее понятно, что как для Библиера, так и для Вас философия — это то, что имеет дело с началом, это логика начала или начал. Но будет ли такая характеристика *достаточной* для отделения философии от того, что ею не является? Или можно и нужно вводить какие-то дополнительные определенности? Ближайший пример — мифология. Она ведь тоже говорит о началах. Вы сами приводите в качестве эпитафии к «Философии как архео-логике» место из Гесиода, где речь идет о «бездне великой», где «все залегают один за другим и концы и начала» — место, в котором традиционно принято видеть выражение именно мифологического мышления.

Я, честно говоря, спрашиваю не без собственного интереса. Сам я уже некоторое время участвую в работе домашнего семинара, который проводится у нас, в Санкт-Петербурге, под руководством Аскольда Владимировича Тимофеевского. На этом семинаре мы долго обсуждали возможную значимость мифа для философии, допустимость использования (иллюстративного или аргументативного — это еще вопрос) мифов и мифических сюжетов в ней. Мы обращались и к Платону, пытались выяснить, как именно, для чего и в каких контекстах он вводит мифы в своих диалогах, к Аристотелю, читали «Сюжетное время и время экзистенции» Г. Т. Маргвелашвили, отталкивались от текстов того же Шеллинга, Коллингвуда и др. И в итоге хорошо знакомая по учебникам схема, согласно которой философия — понятийна, а мифология — образна, философия возникает, как принято считать, на волне трансформации мифа в логос, и именно поэтому она должна исключать из себя все мифологическое, хотя в каком-то смысле говорят они об одном и том же, постепенно стала для нас терять свою значимость. Впрочем, я и не могу сказать, что нами был найден какой-то другой приемлемый вариант понимания соотношения философии и мифологии.

Вот и Вы в «Предисловии» к «Поворотным временам» говорите: «Привычная схема развития (например, от мифа к логосу) мешает заметить двусторонность этого движения. Так, замечаем мы, миф в контексте логоса, в ответ ему, в споре с ним тоже развивается, изменяя, разумеется, при этом свой образ и статус».<sup>4</sup>

Здесь, действительно, есть опасность растворить философию в мифологии или, по крайней мере, подчинить первую последней. Шеллинг в данном контексте, в самом деле, показателен, поскольку он пытается опознать всю новоевропейскую философию от Декарта до Гегеля (то есть, по сути, и до себя самого) как именно мифологию, то есть сознание, подчиненное *необходимости*, — а именно как *мифологию разума*. В любом случае, и мне, и всем нашим читателям, я полагаю, было бы небезынтересно узнать о Вашем видении проблемы соотношения философии и мифологии, в частности, в контексте проблемы начала.

А.А.: Да, конечно, мифология также говорит о началах. Но как она это делает? Прежде всего, в отличие от философии, она *повествует* о началах мира и о самом мире, не спрашивает (я знаю только один текст, один гимн Ригvedы (X, 129), где в на-

---

<sup>4</sup> Ахутин А. В. Поворотные времена. Предисловие // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 19.

чале — не хаос, не воды, не зачатие (хотя это все там есть), а — *вопрос*, словно в основе мира со всеми его существами, бессмертными и смертными, находится вопрос, озадаченность собой; я готов считать этот гимн настоящим мифом философии).

Миф, так сказать, безнадежно позитивен. Это, разумеется, далеко не только повествование, это сложная ритуальная машина, в которую встроено самозащитное устройство, самоочищение от накапливающихся ошибок. Это мир как самовосстанавливающаяся машина, что-то вроде второй — очеловеченной — природы, божественное хозяйство («Теогония» как большое хозяйство, в которое включено и которым обусловлено малое хозяйство «Трудов и дней» человека). Для философии миф — это, с одной стороны, то, с чем она всегда имеет дело, а с другой, — утопическая мечта, проект абсолютной метафизики (именно эта утопия выражена в *символистской* идее мифа от Шеллинга до Лосева).

Философия начинается, как известно, с того, что внимание возвращается к началу, и космогоническое «начало» ставится под особый вопрос: не — с чего все началось и как продолжилось, а — что, собственно значит начаться всему, как это возможно. Во-первых, перед этим начинанием все сюжеты «гоним», все мифические повести — рождения, браки, распределение космических ролей, битвы — гаснут, тонут в некоем «океане»: все-вообще (*πάντα τὰ ὄντα, τό πάν*). Во-вторых, в самом начале внимание сосредоточивается не на событии рождения, а на самой его возможности: как возможно начинание, которое не может быть ни чем-то, ни ничем? Вопрос о философии — это вопрос о вопросе, об онтологии вопроса, словно удивления бытия самому бытию. Русское слово из-умление лучше позволяет пояснить суть дела: в философии человек мифа сходит со своего мифического — т. е. всепонимающего — ума («естественный разум» новоевропейской наукотехники — другой пример мифической разумности), входит в ум как место фундаментального *непонимания* (лишается мифической «естественности», или «символичности», или поэтической «интуитивности»...). Философское открытие Парменида не *бытие*, тождественное с его *пониманием*, а именно ничто-которого-нет, с одной стороны, и мысль, плавающая в стихии своих блужданий, как Одиссей вдали от родной Итаки. Мысль занимает место не в бытии, а как-то вне, в стороне, как *зритель* (теоретик) в *театре*. С философской озадаченностью в Греции соотносится трагический театр. В трагической перипетии не просто человек сталкивается с самим собой как роковой загадкой, в основе — столкновение божественных сил-законов, требующее суда, суждения, рассуждения. Пару слов на эту тему я сказал в статье «Открытие сознания. Греческая трагедия и философия»<sup>5</sup>. Впрочем, все это первые заметки и догадки, тема миф и философия — из центральных, важнейших и, конечно, сложнейших. Упрощая до абсурда, могу дать такую формулу: миф это понимание, которым обитают в мире и которое вписано в существа и фигуры мира, философии же озадачивается миром и самим бытием мира. Она существует там, где можно спросить: не каково то или се (человек, вселенная, Бог), а как возможно бытие?

5 Ахутин А. В. Открытие сознания. Греческая трагедия и философия // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 142–193.

А.П.: Анатолий Валерианович, мне хотелось бы теперь вернуться к первому моему вопросу, точнее, ко второму его аспекту — из-за отступлений в нашем разговоре, которые я сам и спровоцировал, я так и не успел его должным образом обозначить.

Итак, я спрошу о возможном, на Ваш взгляд, значении для философии того обстоятельства, что, не очень красиво это, конечно, звучит, «в нее кто-то приходит», что кто-то оказывается вовлеченным в нее, возможно призванным к ней? Разумеется, *вовлеченность* и *призванность* имеют и даже должны иметь место и в других человеческих делах — не только в науках, но и в искусствах, и в общественной, и даже в повседневной жизни. Но может оказаться, что именно в случае с философией эти вещи оказываются не столь безобидными, как в прочих случаях. И то, что некое частное лицо как лицо именно *частное*, как *этот вот* философствующий вступает в сферу философии, способно «внести возмущение» в само ее *дело* — и в смысле предмета и в смысле внутренней организации? Вы любите цитировать следующее высказывание Шеллинга «Когда мы говорим, что философия — наука, которая всегда начинается с самого начала, то это, пожалуй, первая напрашивающаяся ее дефиниция». <sup>6</sup> Или я мог бы вспомнить в этом контексте также Гуссерля, утверждающего в «Картезианских медитациях», что «Философия — мудрость (*sagesse*) — это всецело личное дело философствующего. Она должна стать *его* мудростью, приобретенным им самим и универсально развертывающимся знанием...». <sup>7</sup> Приведенные высказывания, конечно же, что называется, «вырваны из контекста», причем преднамеренно, но это не меняет существа дела: не окажется ли, что именно момент частности философствующего, именно всегдашнее начинание философии с самого начала — в личном усилии философствования — несут с собой риск ее «релятивизации» и «субъективизации»? Или Вам все же видится какая-либо возможность совмещения предельной частности философствования и предельной общности того, с чем она имеет дело? Быть может, именно частные начинания каким-то образом вплетаются в общую ткань философии? В этом, действительно, видится некая апория. Вот Вы сказали, что нужно быть способным продолжать мысль, то есть что-то, что уже было осуществлено, и, стало быть, начато, а именно мысль другого философа. И вместе с тем: философия — нечто, что обречено начинать всякий раз с самого начала...

А.А.: Тут надо различить несколько смешанных понятий: «частность» входящего в философию индивида, «субъект» философствования, «субъектность» философии как самоначинания (начало как всегда «другое начало»), философ-идеолог (в смысле Бахтина: склад личности, захваченной своей идеей, идея, ставшая формой персональной экзистенции) и философ-сократик, деконструктор, озадачиватель.

<sup>6</sup> Шеллинг Ф. В. Й. К истории Новой философии. Мюнхенские лекции. (Из рукописного наследия). Картезий // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 389. Контекст см., напр.: Ахутин А. В. Философия как архео-логика // Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб: Наука, 2007. С. 17.

<sup>7</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. С. 13.

«Частный» человек, то есть все мы, пока что-нибудь или кто-нибудь не требует нас «к священной жертве», никоим образом не оригинальный субъект. Наши обыденные характеристики — заурядность, усредненность, «как все», и оригинальничает каждый, как все. Словом, люди как *люди*, das Man. Дельфийский бог говорит, что «самого себя» надо еще искать, распознавать в знакомом мире, как и сам мир. «Священная жертва», требуемая философией (в частности), это жертва знакомым миром — с его знаками, значимостями, перспективами, достижимостями и постижимостями, с его успехами и провалами — и, соответственно, жертва «собой», с рождения знатоком этого мира. Жертвуя знакомым, но чужим, открывают свою единственную неотъемлемую собственность: *темноту, потерянность*. Все нами заимствовано: язык, знания-умения, обычаи, оценки, чувства-страсти. Собственно мое только одно: темнота, немота, неумелость.

То удивление, что начинает философию, вовсе не познавательное. Тут вполне уместны традиционные метафоры пробуждения, рождения, инициации. Это открытие себя как присутствующего отсутствия. Всякий приход в себя предполагает отрезание пуповины, выход из материнского тела в свое, из родительских рук — на свои ноги, из дома — в город, в мир с неведомыми людьми и неведомыми горизонтами... Только так все, что есть, открывается — и удивляет (поражает, ужасает, восхищает, озадачивает) — как *все*: вместе с отбрасыванием частного «кто-то-с-кем-то-в-чем-то» в ничто (Хайдеггер). Только это ничто — первое свое, впервые твое собственное, не взятое напрокат — бытие: *самость*. Так — перед лицом озадачивающего бытия — каждый находит единственность своего собственного озадаченного бытия. Мир как тема философии предполагает особое расположение человека: один на один с миром (Мамардашвили о Декарте). Тут остается только выпытывать все у себя самого, тут же и тем же допытываясь до этого самого себя самого (Гераклит, «Алкивиад I» Платона).

Иными словами, философия не только не разрушается личным характером философствования, но никак иначе настоящее философствование не может происходить: сам с самого начала, а поскольку с самого начала, постольку и сам, впервые. Именно философское внимание к истине (как *есть* само по себе, а не для «нас») способно извлечь из моей субъективной частности мою собственную личную самость. Я есмь сам (а не номинально) как философствующий субъект (Декартова формула — частный случай этой).

Не боясь парадокса, можно сказать: философия тем более всеобща (общезначима), онтологична, истинна, чем более она собственная, личная. Еще решительней: нет никакой философии вообще, есть только личные философии. «Идеи» Платона это его собственные идеи так же точно, как «идеи» Спинозы — спинозовские, а Канта — кантовские. Все это выглядит как «субъективизация» и «релятивизация» философии только потому, что мы привыкли вторичным образом понимать философию изнутри наших «объективных» наук (хотя и там давно уже говорят о «личностном знании»). Но ведь может быть, что «субъектность», характер личного бытия входит в существо истины. Фундаментально личностный смысл философии — не «субъективизация» и «релятивизация» чего-то само собой «объективного» и «абсолютного», а, напро-

тив, открытие необходимых условий истинности. В отличие от наивной метафизики, философия сосредоточивает внимание на *условности* наших абсолютов и первоначал. «Безусловное находится в вещах, поскольку мы их не знаем», — это сказал Кант, но понимает это каждый философ, пока он не принимает позу веро- или науко-учителя.

Возможно, эти утверждения не будут казаться такими уж парадоксами, если подойти к ним изнутри философии, взятой не в начале, а, напротив, там, где она разворачивается в систему, хочет быть завершенной. Системность — вовсе не случайная и не внешняя характеристика философии. Мысль Платона, Эпиктета, Паскаля, Ницше, Камю... ничуть не менее системна (связана собою), чем мысль Аристотеля, Прокла, Спинозы, Гегеля или Гуссерля. Если это мысль философская, она внутренне системна, потому что держит свое начало в себе и разворачивает мысль сообразно этому началу, возможно, не началу-принципу, а началу-начинанию (*initium*), требующему, чтобы понятия порождались как органы *одного* самопорождающего и трансформирующегося организма. Философская мысль не может брать ничего, никаких концептов напрокат, не порождая их сама. Но это ведь значит, что никаких философских понятий «вообще» не существует, — ни «субстанции», ни «идеи», ни «духа», ни «субъекта»... Эти существа имеют определенный смысл только внутри порождающей их *системы*, в родственной связи со всеми другими мыслями-понятиями, порождаемыми персональным умом этой системы всеобщности.

Второе. В чем единство системы, то есть множества понятий, суждений, умозаключений — или — фрагментов, изречений, вариантов, набросков, разработок, этапов, поворотов, даже переворотов? В отличие от наук и учений философская мысль не строится на пред-положенном начале (и, конечно, из ничего не выдумывается), а всем своим составом, всеми построениями и изречениями обращена к началу, возвращается к нему. В отличие от наук в философии движение вперед есть возвращение назад, *epistrophe*, как говорили неоплатоники. Но возвращается мысль назад теперь всем развернутым умом. Она совершается как ум, мыслящий о себе: что, собственно, значит быть умом, «субъектом» философии? Вот тут, в продумывании тех условий, что делают систему единым порождающим умом (субъектом), приоткрывается привативный, условный характер умного «абсолюта», а стало быть, возможность иного «абсолюта».

Значит, не только как начинающая, но и как завершенность философская мысль имеет субъектный (формально говоря) характер. Поэтому спинозизм, например, или кантианство не просто учения, но и не просто бергсоновские первоинтуиции, а то, что Аристотель называл, «*hexis tes psyches*» — «склад души». Философские склады души суть склады *истинствования*, это умные склады мира, так сказать, собственно-именные раскрытия мира: платоновский, томистский, картезианский... *миры*. Не мировоззрения, а раскрытия настоящего мира, в котором люди живут, как мы, проживая в нашем научно-техническом мире, обживаем мир, на разные лады раскрытый (выдуманный и пущенный в ход) Галилеем, Декартом, Лейбницем, Кантом, Гегелем... То же, что мы считаем (*was Man glaubt*) миром, такая же усредненная «частность», как и мы, частные люди, его населяющие. Поэтому философские миры — античный «космос», «тварный мир», безмерная вселенная, мир-история — во всем их взаи-



моисключающем множестве — обладают, однако, неустранимой общезначимостью настоящих миров. Это общезначимые возможности истинствования. Перед нами множество не философских систем-доктрин, а порождающих начинаний, собрание оригинальных философствующих *субъектов*, более того — возможных истинствований и соответствующих им настоящих миров.

*А.П.*: Но как это обосновать? Я поясню свое недоумение. Скажем, если мы стоим на гегелевских позициях, ответ на эти вопросы был бы очевидным. Критика гегельянства должна осуществляться, на мой взгляд, как раз в другой связи и в совершенно ином направлении (но и в этом случае она может сделать сомнительным гегелевское решение вопроса о приходе нового персонажа в историю философии). И, тем не менее, следуя Гегелю, нужно было бы признать в самой логике обратным образом обосновываемого единого логического субъекта, различные моменты которого последовательно воплощаются в истории философии. Отсюда ее движение от абстрактного к конкретному, повторяющее «движение» логики. Это тождество логического субъекта и обеспечивает то общее поле, в котором отдельные философии в истории философии «коммуницируют» друг с другом, а стало быть, и континуальность самой истории философии. Правда, так, что в этой «коммуникации» более абстрактные системы снимаются более конкретными; и телос истории философии состоит в том, чтобы снять саму эту историю, обнажив тем самым логическое содержание духа как субъекта истории философии, выраженное абсолютным образом в последней исторической системе, которая, тем самым, уже выходит за пределы исторической философии. Но, насколько я могу судить, дело не обстоит так и у Библера, и у Ахутина. Здесь есть множество философских начинаний, но нет какого-то единого заранее предположенного субъекта, по отношению к которому они, эти начинания, были бы лишь моментами. Что в таком случае обеспечивает то общее содержательное поле, которое делает спор между этими началами вообще возможным? Что, например, обеспечивает возможность спора — и расхождения — между античностью и Новым временем, в частности, допустим, в трактовке понятия «природа»? Иными словами, где то общее место, в котором и проходит симпозиум философии? Опять же, если не происходит снятия в гегелевском духе, то каков возможный итог спора о началах?

*А.А.*: Вы совершенно правы, Гегель понял все философские «субъекты» как узловые *моменты*, как цельные *феномены*, *эпохи* развития одного субъекта, приходящего в себя, в самосознание. В эпохальном опыте истинствования субъект этот на деле узнает абстрактность, ограниченность своих мнений о себе и мире, возвращается к началу, в корне переосмысливает положение дел, изменяет понятие о себе, о сущем и о том, что значит понимать: развивается, становится конкретнее, пока, наконец, не узнает в собственном мыслящем бытии истину всей своей истории. Только эта истина и позволяет понять глубинную — логическую — со-общенность всех исторических философий: они со-общены в логическом духе (исторически они могут быть как угодно разобщены или даже вообще не состояться).

Библеровская диалогика вполне по-гегелевски имманентно (логически) снимает — возводит в истину (= обосновывает) и делает моментом (= участником) диалогии — гегелевскую монологику. Дело сложное, и я отмечу только два хода на этом пути. Во-первых, гегелевская логика по своей собственной логической сути требует самоснятия. Дух этой логики — неукротимая саморефлексия, самокритика, самопреодоление, отрицание отрицания: негативность. Это истина картезианского сомнения: оно обращено не на субъективность «чувств», а на самого мыслящего субъекта, на форму и способ *cogitatinis ego cogitans*. Тут, в гегелевском духе, уже задуманы и Ницше с его «*Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden muss*», и отчаяние (*Verzweiflung*) Кьеркегора. Да ведь в том же гегелевском духе по сей день критически преодолевают логоцентризм, европоцентризм и прочие «предрассудки» европейской мысли.

Итак, гегелевский дух — по своей собственной логике — должен быть снят (преодолен), его негативность подвергнута негации. Гегель говорит в конце «Логики», «дух свободно отпускает себя» в инобытие *природы*. Но, господин профессор, мы уже природу проходили, давным-давно сняли, что ж, все заново затевать? Ведь снять снятие значит вернуть все «моменты» к их собственному бытию, не снятому и не снимаемому. Отрицание надо обратить, вернуть «пройденному» силу отрицания своего отрицания: способность *возражения*. Дедуктивный поток развития останавливается, каждая «категория» готова стать неснимаемым центром. Эта остановка, развертка логики-хода как «полицентричного пространства» логики-системы тоже намечена самим Гегелем.

Путь, пройденный «духом» за тысячелетия истории, ускоренно проходится каждым, образующимся в этом духе. Нельзя получить простой результат, путь надо пройти, ибо каждый момент, этап необходим. Более того, на каждом надо задержаться, войти в его собственную жизнь, даже забыть там. И вот то, что в «Логике» занимает параграф (например, «бытие»), в «Истории философии» занимает раздел «Парменид», в «Философии истории» становится логическим основанием целой эпохи (культуры): «прекрасная индивидуальность», а в «Эстетике» занимает чуть ли не центральное место («идеал»). Это значит: понятие «бытия» вовсе не пусто, вовсе не снимается сразу в «становлении», чтобы отличиться от ничто, а напротив, вбирает в себя, «снимает» в себе — в *бытии* как *идее понимания* — все прочие категории, которыми мыслит мысль. На месте абстрактного понятия, мгновенно исчезающего в дедуктивном отрицании, возникает (у Гегеля только намечается) особая *идея* полноценной логики понимания. Понять значит понять сущее в полноте и неделимости его собственного бытия, эйдетически, «эстетически» (А. Лосев)... Нет, возражаем мы, войдя в раздел гегелевской «Логики» под названием «сущность» (исторически — в новоевропейскую наукотехническую мысль), понять значит усмотреть за многообразием явлений отличную от них сущность, мыслимую в категориях «причина-действие» («основание-следствие»), значит уяснить различие между теоретической картиной (моделью) и самими вещами («в себе»).... Словом, спор между эйдетическим логосом античности (условной, понятой в ее обще-значимо-

сти) и новоевропейской гносеологией это спор двух *идей* понимания, двух *разумов*, двух субъектов, логически образованных этими идеями, и в этом смысле двух логик. Так «спор-диалог» *идей разума*, или *идей возможных онто-логик* образует идею диа-логической логики, отвечающую современному историческому миру. Основой их скрытой сообщенности остается философская *логика*, только здесь — в спекулятивной философской логике возможных логических начал (идей разума) — возможен этот диалог, взаимопонимание, взаимопризнание онтологически разных эпох и культур. Хотя диалог такой насыщен, как никогда, хотя в нем заключены творческие потенции современной культуры во всех сферах, включая политическую культуру, он менее всего возможен: он ведь предполагает сомнение в началах собственного разума истины бытия, допускает их отрицание. «Человек растет корнями вверх», — любил повторять Библер афоризм Жюль Ренара, людям же нужны фундаменты и почвы.

У Библера ключевое понятие — *культура*, только не надо понимать его, как культурологи. Культура в смысле Библера — это философское понятие, а не культурологическое. Мы говорим о метафизике, вот и «культура» тут понятие метафизическое, в смысле мира *особой* метафизической архитектоники исторического мира. Так и у Гегеля философия — это всегда *философия эпохи*, философия своего времени. Эпоха — это очень важная философская характеристика; я бы сказал, — фундаментальное открытие новой философии. Шеллинг говорит о системе *мировых эпох*, а не просто о какой-то системе «трансцендентального идеализма»... Отголосок этого философского понятия *эпохи* имеется и в библеровском понятии культуры. Различие в том, что эпохальные моменты не проходятся, они способны возрождаться и — в контексте другой эпохи — раскрывать свой метафизический смысл иначе. Что такое философия и философ в современном мире. Здесь, как ни странно, культура — то есть особый, но общезначимый способ бытия человека человеком — выходит на первый план как фундаментальная проблема. Глобальный мир — всегда мультикультурный. И в этом его конфликт. Фундаментализм в каком-то смысле всегда сопровождает прогрессизм (глобализацию). И вопрос ставится так: *как могут быть разные миры-бытия, истины?* Мы столкнулись не с релятивизмом, а с многообразием *возможных онтологик* как условием онтологической задачи. Еще одна книга, с которой я сейчас работаю, — это «Бытие единичное множественное» Ж.-Л. Нанси;<sup>8</sup> в ней прекрасно сказано о такой плюралистичности бытия.

Вот все это и дало предпосылки для логики культуры, которая не сводилась бы к логике в гегелевском смысле. Тут важна была идея М. М. Бахтина: не только высказывание, но и всякое культурное *бытие обращено к кому-то*, оно адресовано. Каждая сфера культуры обретает собственно культурный смысл только на границе с другой, в обращенном вопросе-запросе, но и каждая культура в целом — в большом времени культуры — вопрос-запрос к другой. Эти идеи Бахтина сыграли очень важную роль в развитии библеровской диалогической культуры. Таким образом, культура, цивилиза-

<sup>8</sup> См.: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: И. Логвинов, 2004.

ция, целостность, мир обнаруживают себя не на метафизическом фундаменте, а экзистенциально, всем существом, всей судьбой словно отвечая на вопрос «Как может быть мир, как можно быть человеком?». Цивилизации состоялись и ушли. Осталось их послание (запечатанное в бутылку «SOS», — Библер часто повторял этот образ Мандельштама). В философии (в частности) эти письма распечатываются, и особые логически значимые культуры (мысли) как возможности, как виртуальные миры образуют культуру современной философии, остающейся мышлением о первых началах мысли и бытия, как было определено Философом.

*А.П.:* Анатолий Валерианович, в своих ответах Вы по случаю упомянули Хайдеггера. Я знаю, что Вы довольно много работали с трудами этого автора. Всем хорошо известны Ваши статьи «Время бытия (к 70-летию выхода в свет книги М. Хайдеггера «Бытие и время»)»<sup>9</sup> и «Dasein. Материалы к толкованию». Вместе с тем, по крайней мере, в последнее время от Вас можно услышать также и критические высказывания в адрес Хайдеггера. Поэтому я хотел бы попросить Вас подробнее рассказать о том, какое значение его мысль играет для Вас *сейчас*, и о том, как Вы оцениваете значение этой фигуры для философии минувшего века и, возможно, для последующей философской мысли.

*А.А.:* Дорогой Андрей Борисович! Каждый Ваш вопрос требует монографии, ответить вкратце трудно, но попробую. Для меня Библер и Хайдеггер — едва ли не полярно противоположные (понятно, полярностью и соотносимые) мыслители — главные учителя философского дела. Но если у Библера я учился не только тому, *как философствуют*, но и тому, как в это дело входит, включается история философии, с Хайдеггером дело иначе. Для меня его способ ставить вопрос и вдумываться в него — образцово философские, я иногда перечитываю страницу-другую просто для того, чтобы взять верный тон, настроиться на философский лад. Более всего увлек — и увлекает — он меня экзистенциальным осмыслением философского дела. Человек способен задавать философские (и другие) вопросы, потому что он и *есть* вопрос. Именно этим «есть вопрос» он изначально, всем своим миром встроен в вопрос о «есть». Его онтическое (среди всего существующего) отличие в том, что это существо по существу своему онтологично, то есть озадачено *самим* бытием (что значит «быть»?) как *своим* (как *самой* своей собственностью, говорит В. Библихин). В его человеческом бытии — бытии миром (сообща) в мире (жизненном и историческом) — дело идет о самом бытии, это и есть *die Sache selbst*.

Так же, как у Гегеля и у Библера, философия Хайдеггера наполнена историей философии, она могла бы быть развернута как «деструкция всей предшествующей онтологии» в горизонте времени. Хайдеггер-лектор очень отличается от Хайдеггера автора книг и статей. Он кажется просто внимательным читателем и толкователем

<sup>9</sup> См.: *Ахутин А. В.* «Время бытия (к 70-летию выхода в свет книги М. Хайдеггера «Бытие и время»)» // *Ахутин А. В.* Поворотные времена. СПб: Наука, 2005. С. 539–550; *Ахутин А. В.* Dasein. Материалы к толкованию // Там же. С. 551–600.

классических текстов, например «Софиста» Платона [GA. Bd. 19], IX, 1–5. «Метафизики» Аристотеля [GA. Bd. 33], «Феноменологии духа» [GA. Bd. 32], «Критики чистого разума» [GA. Bd. 25]... Но тут есть важное различие. Хайдеггер ведет это чтение как «феноменологическую интерпретацию». В феноменологии же классический оборот философии как логики (в смысле архитектоники разума — эйдетической, партиципативной, трансцендентальной, диалектической) как раз редуцируется. Мы возвращаемся не к логическому началу с вопросом «как возможно бытие?», а к началу, так сказать, естественному: к «жизненному миру», к некоей универсальной повседневности, к пониманию, всегда уже скрыто присутствующем в языке (sagen значит zeigen, не раз повторяет Хайдеггер). В том, как речь говорит, во внутренней форме слов, в их корнях — в корнях языка залегает априорный смысл бытия, т. е. допущение всему быть так или иначе. «Естественный» язык, язык жизненного мира во всей своей исторической плотности содержит феноменологически понимающее видение и весть бытия, он есть, как известно, «дом бытия». Суть мыслящего дела (die Sache selbst) в том, чтобы уметь всматриваться, вслушиваться, вдумываться в то, что всегда уже сказано «естественным» языком. Но тогда *историчность* — важнейший экзистенциал фундаментальной онтологии — редуцируется к этой коренной «естественности». История же (мысли, а вместе с ней и человеческого мира) возникает и длится в результате метафизического забвения бытия. История философии — это история изживания метафизикой самой себя, и только потому, что есть история этого «заблуждения», можно говорить о «другом начале», о *Geschichte des Seyns*, смысл которой, увы, остается для меня темным.

Словом, приходится входить в существенный спор между двумя пониманиями философского «логоса»: логоса-логики и логоса-языка. Спор между философией, понимаемой как логика онтологических допущений, пред-полаганий, априорных начал онтологической архитектоники, то есть философией как архео-логикой разума, и философией, понимаемой как феноменология, где «логос», сказывание показывает, дает увидеть-услышать, внять-понять то, что в нем всегда уже, раньше всего (априори) сказалось: смысл бытия, т. е. философией как архео-герменевтикой языка. Соответственно, если феноменология обращает мыслящее внимание к усредненной повседневности жизненного мира, диалогика занимается архитектурно-разными, неусредняемыми — ни «повседневностью», ни языком — *культурами*.

*А.П.*: Спасибо. Теперь, когда уже было немного сказано о Гегеле, о Библере и о Хайдеггере, мне хотелось бы подойти к той схеме исторических начинаний в философии, которая, насколько я могу судить, именно для Вас в философии является решающей. Я имею в виду Ваше сопоставление этих персонажей или поставление их в единый ряд: Гегель — Хайдеггер — Библер. За счет чего и на каком основании этот ряд выстраивается? За счет особого отношения к истории философии — так, что само это отношение, которое я бы, по крайней мере, в случае Гегеля и Хайдеггера, назвал бы определенным обращением (определенным — потому что и у того, и у другого они принципиально различны), очерчивает уникальное место каждого

из названных начинаний в самой истории философии? Или, коротко говоря, за счет какой особой композиции истории философии в каждом из этих начинаний? И, главное, какую роль названная схема играет в Вашем мышлении, какое значение она имеет именно для Вас, как Вы ее используете? Почему в своей работе Вы отталкиваетесь именно от нее?

А.А.: Отчасти я уже ответил на этот вопрос. Только Гегель, Хайдеггер и Библер, насколько я знаю, явно и продуманно включают историю философии в собственную философию. Для них нет различия исторической и систематической части, по крайней мере, в замысле. Сам характер этого включения разный: у Гегеля как узлы логического развития, у Хайдеггера — вполне в этом отношении гегельянца — это тоже непрерывная внутренне необходимая история, но не развития, а изживания метафизического уклонения от изначальной мысли, для Библера — это полицентричный, полифоничный диалог-контрапункт, в котором мыслители продолжают говорить в новом сообществе, отвечая на невысказанные ими вопросы. Как если бы философы разных эпох собрались в одном месте (уме), например, так, как это происходит в «Пармениде» Платона. Библер, напомню, и хотел написать философскую историю философии как продолжение этого диалога, включая в него неоплатоников, схоластов, философов XVII века, немецких классиков...

Тут важно обратить внимание на совсем, кажется, другой момент: чем, собственно, отличается чтение философского текста глазами философа, от чтения историка, филолога, культуролога. И Гегеля, и Хайдеггера, и Библера отличает в этом отношении то, что можно назвать точностью философского слуха и внимания. Конечно, этим отличаются не они одни, я бы назвал здесь, например, и Жака Деррида. Их искусство мысли — это искусство внимательной аналитики того, что сказано. Деррида более всего здесь заметен, но то, как он читает, его «деконструктивное» чтение показывает, что он прежде всего читатель, просто внимательный читатель. В качестве читателя Деррида занят варьированием не только мысли, но возможностей прочтения. Это школа критической аналитики «идеологических шифров», «превращенных форм», «языка подсознания» (Маркс, Ницше, Фрейд). Благодаря ему мы открываем для себя также требование *деконструктивистской включенности*, которая напрямую ставит нас перед проблемой перевода как философской проблемой. Собственно, редукция историко-философских штампов и перечитывание классических тестов греческой философии как бы впервые, а также демонстрация существенных смысловых смещений при переводе греческих терминов на латинский язык, — вот что, как свидетельствует Гадамер, захватывало слушателей хайдеггеровских курсов.

Возьмем, греческое слово *είναι* (быть) — не обманываемся ли мы, когда переводим его с языка на язык. Где тот тезаурус общих вещей или значений, который обеспечивал бы нам значимую для философии понятийную адекватность перевода? «Наше» бытие и то, что выговаривает греческое слово, тождественны ли, если мы говорим всерьез философски? Перевод, искусство перевода оказываются не просто искусством найти аналогию в том, о чем говорится, требуется сложная философская



работа: деконструкция одного и конструкция другого. Допустим, перевод возможен в нефилософских текстах, но в философии этого нет — об этом-то и речь.

Именно это и ставит под радикальный вопрос все «традиции», «школы», «направления», «-измы», к которым приучили нас истории философии с их типологиями и классификациями. Они — эти «-измы» — существуют только на доксографической поверхности, где от философии остаются окаменевшие следы доктрин и беспризорных терминов (какие-нибудь «субстанция», «субъект-объект»).

Говорят и, видимо, правильно говорят, что «субъект» умер. Какой «субъект», спрашиваю я, картезианский, кантианский, гуссерлианский? Как же, в каком смысле понимать термин *subjectum* у средневековых схоластов, как переводить его в мир Декарта? Все тот же ли это субъект, что Я у Фихте? Гегель видит здесь, в субъектности субъекта, логическое развитие мыслящего духа, открывшего себя как истину мира, Хайдеггер — тоже развитие, но метафизики субъективности, Библиеру же — и мне — важны, философски значимы различия, неперебиваемость друг в друга этих «субъектов». Неперебиваемость все равно останется, но именно неперебиваемость указала бы на существо дела: перевести значит перепонять.

Философия начинается с того, что я слушаю, что говорю, и деконструирую сказавшееся, потому что, вслушавшись, открываю, что *имел в виду* сказать не то, а то осталось несказанным... Но дело вовсе не только в неперебиваемости, в многослойности и многозначности слов, даже когда они определяются как термины и принадлежат определенной логике формирования понятий, дело в этой самой логике. Не перевод на латынь греческих слов, а изменение логики формирования понятий, — вот что имеет значение для философии в ее историческом измерении. Библиер ближе к Гегелю, чем к Хайдеггеру. Для него, повторю, мысль — не столько язык, сколько *логика*. Он, например, задается парадоксальным вопросом: «Как это из А следует В» — что это за событие — следование, если оно не формально аналитично? Ведь само собой никакое А ни из какого В не следует, нет причин и достаточных оснований? Впрочем, и о причинах с основаниями был бы тот же вопрос. Не надо обращаться к Канту, чтобы понять, что сама возможность судить-рядить о существующем заранее предполагает некую логику, которая на вещах не написана и в которой как-то (?) уже определено, что значит «необходимо», «возможно», «существует», «случайно» и т. д. Сама эта логика — смысл и связь этих категорий — тоже, так сказать, не естественная вещь, не врожденная система, — она в свою очередь нуждается в обосновании. Трансцендентальные субъекты могут быть устроены по-разному. Эти разные логики связаны не развитием и не школой, а той логической «лабораторией», где изобретаются основания и начала таких синтетических логик. Понятия — теоретические и практические — формируются в логике этих связей и вне их лишаются философского смысла («возможность» в таблице Канта без сложной логической трансформации не соотносима ни с аристотелевской *dynamis*, ни с *possibilitas* схоластов, ни даже с той «возможностью», которая у Гегеля стоит в паре с «действительностью»). Они могут быть переведены с языка на язык, переосмыслены, перетолкованы, но так, что при этом теряется их логическое содержание. Тогда и возникают метафизические

фантомы «идей», «субстанций», «материй» и «духов» или, того хуже, идеологические заклатья «идеализмом», «материализмом», «пантеизмом», «субъективизмом»...

У Хайдеггера отсутствует идея таких трансцендентальных синтетических логик, (феноменология — философия не мышления в понятиях, а, так сказать, подсознательной конститутивной работы сознания, поставляющий для суждения уже готовый мир). Историческую судьбу философии он трактует по-разному. Во-первых, как историю метафизики, и здесь он гегельянец: непрерывная — от Парменида до Ницше — линия развития субъекта метафизики в метафизику субъективности. Однако он может взглянуть на метафизику эпохи глазами философского аналитика, как например, в начале «Эпохи картины мира». Еще иначе описываются эпохальные метафизические сдвиги, когда речь идет о смещении понимания при переводе с греческого на латынь.

*А.П.:* Тогда по поводу конструкторов. Вы много работали в области, условно говоря, философии науки. Насколько я знаю, в сферу Ваших исследовательских интересов входили и классическая механика, и неклассическая физика — свидетельства тому и «История принципов физического эксперимента»,<sup>10</sup> и «Понятие природы в античности в Новое время («фюсис» и «натура»)),<sup>11</sup> и «Квантовая история физики»,<sup>12</sup> и, разумеется, Ваши переводы работ Гейзенберга.<sup>13</sup> В связи с этим мне хотелось бы задать вопрос о Вашей трактовке такого феномена, как наука. Как философски ее можно было бы охарактеризовать? Кроме того, важным вопросом мне представляется и вопрос о возможном соотношении философии и науки сегодня. Что они могут дать друг другу? Может и должна ли философия, как в прежние времена, обосновывать науку или ей уже пора смириться с ролью ее служанки? Возможен ли вообще какой-то диалог между наукой и философией? Или сегодня они разделены уже такой бездной, которая исключает всякое соседство?

*А.А.:* Опять надо начать с различия. Греческая «эпистема» и новоевропейская наука — разные занятия, а не этапы одного. Не только идея знания (ответ на вопрос, что значит знать) разные, но и *миры*, к которым знания относятся, разные: один — парменидо-аристотелевский (условно говоря), другой бруно-спинозистский (да простится мне этот монстр!). Новоевропейская наука — это не открытие глаз на мир в «естественном свете разума», а предметное воплощение вполне спекулятивной — не «естественной», а онтологической мысли (с богословской подоплекой). Мир, открывшийся в результате метафизического коперниканского переворота: безмерное, несоразмерное с конечным человеком, не только еще неведомое, но и никаким «образом» не вообразимое, никаким «понятием» не понимаемое и ни в каких особых

10 См.: Эксперимент и природа. СПб: Наука, 2012.

11 Там же.

12 См.: Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб: Наука, 2005. С. 423–446.

13 См.: Гейзенберг В. Избранные философские работы / пер. с нем. А. В. Ахутина, В. В. Библихина. СПб: Наука, 2006.

отношениях с человеком не находящееся существо. Таковы условия задачи, задачи *познания* такого мира. Единственное, в чем человек обретает нить познания, — метод. Не формы и субстанции, а метод, поскольку мир этот бесконечно многообразен, но методически однороден: *бесконечное* многообразие производится *одним* способом, в сущности есть — должно быть — *одно уравнение*, один бесконечно производящий *механизм*. Познание возможно, если порядок и связь наших идей будет воспроизводить порядок и связь вещей (Спиноза), то есть законы производящих, положим, причинно-следственных механизмов. Достоверность (ясность и отчетливость) наших идей достигается там, где мысль доходит до производящих начал, которые сами уже не произведены: точка, движущаяся в пустоте или в поле сил, геометрическая траектория, алгебраическая функция, свернутая в ее производящее начало (дифференциал). Иначе говоря, теория это дифференциальные уравнения движения системы. Так выглядит теоретическая «картина мира»: сущее, представленное как *res extensa*, вещь протяженная. В этом идеале (идее идеализации) скрыта вся метафизика, стоящая за новоевропейской теорией познания, гносеологией. Не внешняя математизация делает физику научной, математическая форма *res extensa* — ее онтологическая суть. Более того, поскольку в ней содержится сама идея знания (а вовсе не только идея *естествознания*), все науки, в том числе и «гуманитарные» (психология, социология, история, языкознание...) — насколько они хотят быть науками — должны строиться как математизируемые *res extensa*, как объекты в пространстве объективных сил и движений: поведения, интересов, движущих сил, структур. Картезианская в идеале, а реально ньютоновская (с допущенными — измеримыми, но по природе непонятными — силами) механика это логическая модель новой науки как таковой.

Итак, теоретической идеей любой новоевропейской науки, проектом объективного (достоверного) знания является объектная *res extensa*. Но мы должны понимать, что такое *res extensa* философски, не плавать в воображении. *Res extensa* — необходимая составляющая научной объективности, а *методичность* мысли ее оборотная сторона. В любом случае, в науке мы должны сначала определиться, что значит правильно мыслить. Мы должны привести предметную сферу какой-то науки в методически познаваемый вид, то есть заранее (априорно) предположить сущностный механизм, производящий явления этой сферы. Не только механическая картина мира, но и его производство — развитие, эволюция, генезис — уже включены в эту идею. Совершенно точно Кант назвал свою раннюю (1755 г.) работу «Всеобщая естественная история и теория неба».

Когда Кант говорит о коперниканском перевороте в метафизике, выясняет трансцендентальный характер научной объективности, проводит разграничение «феноменальной» (идеализованной) теоретической картины мира и «ноуменального» бытия, присутствующего в вещах, «поскольку мы их не знаем», то есть не превращаем в объекты, — он лишь заново воспроизводит и критически продумывает метафизический переворот, совершившийся задолго до XVII века.

Серьезная работа по философскому осмыслению новоевропейской науко-техники (сама эта связь научного познания с техническим преобразованием мира также за-

ложена в метафизических началах эпохи, между «знание — могущество» Ф. Бекона и «волей к могуществу» Ницше прямая связь) была проделана в *неокантианстве*. В этой связи можно обратиться к работе Пауля Наторпа «Логические основания точных наук». <sup>14</sup> У Г. Когена есть очень интересная работа о понятии «бесконечно малого». <sup>15</sup> Труды Э. Кассирера по истории и философии науки также полезны.

В начале XX века, в первые двадцать лет, происходит трансформация. Библер считал этот период эпохально значимым культурным сдвигом, впрочем, толком не состоявшимся. Во всех сферах культуры переживали кризис (В 1918 г. А. Белый издал четыре характерных брошюры под общим названием «На перевале»: «Кризис мысли», «Кризис жизни», «Кризис сознания», «Кризис культуры»). Принципы, парадигмы, априорные основоположения, элементарные понятия повсюду оказались под вопросом. Отмечая это, Хайдеггер писал, что способность войти в кризис оснований — мера зрелости наук, залог их философского прозрения. Пространство, время, причинность, элементарность, действие, — собственно, все картезиански ясные и отчетливые начала и априорные категории оказались тем, чем и были: классическими *идеализациями*, а «реальность» обнаружила «мета-физические» черты Спинозовской *causa sui*, Лейбницевской монады или Аристотелевской материи-возможности... Фундаментальные начала, отвечающие на вопрос «что такое?», повсюду входили в поле профессионального внимания, становились содержанием собственного дела: искусство — содержанием произведений, граница между отчаянием и обращением — содержанием веры, идеи «политического» — содержанием политики и т. д. Эти радикальные, часто катастрофические вопросы оказались не только вопросами теоретической физики или оснований математики (где вдруг стал *теоретически* значим вопрос: что же такое математика?), везде осознали, что суть дела не столько в том, как дело давно уже ведется, сколько в том, как оно начинается, затевается, замысливается. Что это значит, что в бытии человека человеком возникают религии, поэзии, теории, политики...? Как они входят в человеческое «дело о бытии», если говорить словами Хайдеггера? Какова логика (онто-логика) начинаний возможных культурных миров, если говорить на библеровский лад? В теоретической физике эта философизация была особенно наглядна. Ведущие фигуры тут А. Эйнштейн, Н. Бор, Э. Шредингер, В. Гейзенберг. Ясно, понятно и философски грамотно многое изложено в его книгах «Часть и целое», «Шаги за горизонт», «Физика и философия». <sup>16</sup> У Гейзенберга было очень хорошее гимназическое образование, знание греческого языка и потому широкий кругозор и просто культура мысли. Он понимал, например, что *атом* не только *предмет* атомной физики, но и логическая фигура неделимой элементарности, и если бы знал, обратился к «метафизической точке», или «монаде» Лейбница. Но он вспомнил математические атомы платоновского «Тимея»: материя — по определению, точнее, по неопределенности, бесформенности — недели-

<sup>14</sup> *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig, Berlin: Teubner, 1910.

<sup>15</sup> *Cohen H.* Das Princip der Infinitesimal Methode und seine Geschichte. Berlin: Dümmlers Verlagsbuchhandlung (Harrwitz und Gossmann), 1883.

<sup>16</sup> См.: *Гейзенберг В.* Указ. соч.

мой быть не может, неделима не материя, а форма, структура симметрии, атом *логически* не может быть материальной частицей. Физики вообще тогда часто задавались вопросами, знакомыми больше классическим философам, чем современникам (например, соотношения неопределенностей и апории Зенона). Когда профессионалы кантианцы все еще считали причинность априорной формой опыта, которая поэтому не может быть опытом затронута, физики подвергали именно экспериментальной критике эти кантовские априори. Впрочем, только на первый взгляд казалось, что Кант в качестве априори взял исторические, по сути, вещи: евклидово пространство, ньютоновскую физику. Можно сказать, что теоретическая физика, меняя свой априорный базис, на глазах у всех показывала, как возможны априорные синтетические суждения. Вовсе не случайно именно Э. Кассирер одним из первых философов понял внутреннюю логику (необходимость) Эйнштейновой теории относительности.

С тех пор пути физики и философии, науки и философии резко разошлись (второй раз). Физика освободилась от философской озадаченности своим миром, которой так мучился Н. Бор. Для науки базовым оказалось правило: объект — это то, для чего есть правила, как с ним обращаться. Есть математика, есть эксперимент, наблюдения, есть эффект, — этого достаточно. Что такое теоретическая физика нынче, никто, кроме нее самой не знает и не понимает.

И все же начало XX века — философски продуктивное время. Помимо феноменологии (I том «Идей» — 1913 г.), стоит вспомнить философски важнейший спор о различии наук о природе и наук о духе, тоже заглохший с появлением структурализма. Неокантианцы и Дильтей первоначально связывали это различие с различием предметных сфер — природа и культура, природа и история, природа и свобода, но до всякого различия предметов здесь сказывается различие в универсальных способах мыслить, т. е. в логиках. Неокантианцы продумывали отличие логики формирования понятий в науках о культуре и в науках о природе. Но можно задать вопрос: сам-то *чистый* разум — каков? Если физика его «ствол», то какая может быть *логика* в «науках» о «духе», да и что это вообще за существо. Логика идиографического понимания осталась декларацией, Дильтей рассчитывал на описательную психологию. Словом, если требовалось переосмысление, то радикальное: именно способ понимания в сфере культуры, «духа» следовало сделать предметом «критики чистого разума». На это и был направлен проект критики исторического разума у Дильтея. Сама претензия его в этом смысле крайне показательна. *Может ли этот самый понимающий, соучаствующий своим пониманием в понимаемом, обитающий в истории, а не в «природе» разум выступать в качестве чистого разума?!* Основания этого разума следует искать не в мета-физике, а в мета-историке или мета-логике культуры. Для такого — гуманитарного — разума сама объективная наука, воплощенная в теоретической физике, окажется чертой новоевропейской культуры.

Здесь как раз уместно обратиться к феноменологии. В рамках феноменологии мне исключительно важной представляется разница между Гуссерлем и Хайдеггером. Вообще вот что я скажу, когда нам рассказывают о феноменологическом описании, сущностном узрении, надо спрашивать — и студентов учить спрашивать: как это де-

дается, феноменологическое описание? Что это такое — «усмотрение (Anschauung)», тем более «усмотрение сущности»? Как устроить показывающее сказывание, чтобы оно было «строгим»? Хайдеггер, сосредоточив все самопоказывание в самоговорении языка, по-настоящему дал органон феноменологии, но и тут речь идет скорее об искусстве, о семантической чуткости к живой практике языка. Между тем, его любимые греки оттачивали свои термины (τὸ ὄντως ὄν, εἶδος, οὐσία, ὕλη) отнюдь не просто вслушиваясь в повседневный язык, а — следуя определенной логике, определенной идее бытия — формируя *понятия* (определения). Философия, согласимся с Хайдеггером, — не наука. Если собственно мысль — это философия, то «наука не мыслит». И в этом согласимся. Но как мыслит философия? Где, в чем она граничит с наукой, то есть с таким мышлением, в котором содержание знания и форма знания совпадают? *Какова собственная форма философской мысли, ее строгости?*

*А.П.:* Для меня, например, очевидно, что, когда Гуссерль и Хайдеггер (в период создания фундаментальной онтологии) говорят о философии как о *науке*, то они при этом отнюдь не имеют в виду того «идеала» научности, который некогда был считан с математического естествознания, и который теперь навязывается любым наукам, в том числе и философии. Строгая наука — это не точная наука. Строгая наука — это наука, у которой метод, соответствует ее предмету, ее делу. Еще раньше похожий мотив можно встретить у Гегеля, настаивавшего на том, что единственной формой истины может быть *научная* ее система, но при этом подвергавшего резкой критике методическое применение математики в философской науке. Так что, на мой взгляд, сначала нужно различать, о какой науке или науке в каком смысле идет речь. А уже потом решать, наука философия или нет. И как она с наукой граничит.

*А.А.:* О да, конечно! Гуссерль, говоря о философии как науке, не имеет в виду под наукой математику или физику, хотя, не забудем, начинал как математик и логик. «Строгость» его «науки» коренится в проблеме обоснования идеального (в частности математического). Он, действительно, пытается отделить философскую научность от физико-математической. Но важно другое — остается, во-первых, *претензия быть универсальным методом* и, во-вторых, еще более претенциозное намерение заложить *окончательно* очевидное, само-очевидное начало, явить инстанцию самой очевидности очевидного! Все дело сосредоточивается на существовании этой пра-очевидности. Словом, то, что как раз и характеризует науку, как бы далее она ни понималась. Совпадение или соответствие предмета и метода подразумевает определенный принцип тождества мышления и бытия, это ведь просто основание возможности теоретического знания (помните: «порядок и связь вещей те же, что порядок и связь идей?»). Но кто же поставит вопрос об основаниях этих принципов («определенности», «вечности», «достоверности», «очевидности»...) и, соответственно, о бытии, *немыслимом* в логике (в логиках) этого тождества, о бытии «в себе». Для феноменологии это значило бы: бытие по ту сторону очевидности, но это кажется абсурдом. У Хайдеггера в этом месте живет известная «онтологическая дифференция», которая, рискну



сказать, оказывается игрой вечного ускользания бытия от мысли и мысли от бытия. Именно неразличимость теоретического и философского в замысле феноменологии как «строгой науки» мне кажется основной ее трудностью.

*А.П.:* Обстоятельства складываются так, что, похоже, под наукой теперь будет пониматься только математическое естествознание, причем в той мере, в какой оно способно быть инженерно-технически эффективным, а его «идеал» будет вменяться всем без исключения прочим наукам — как гуманитарным, так и философским. Это, правда, тенденция не только сегодняшнего дня, но именно сегодня она все больше кажется необоримой. В нашей, например, ситуации, с одной стороны, сохраняется инерция советского времени, подчиняясь которой, занятия философией и изложения философских мыслей все еще имеют у нас наукообразную форму — по крайней мере, в официальной среде. Но, с другой стороны, набирающая популярность *аналитическая философия*, которая, уж извините за прогноз, в ближайшее время может вытеснить любое другое представление о философии (как раз как ненаучное, имеющее дело с псевдопроблемами и т. п.) и стать каноном философской работы вообще, уже требует нас безусловного согласия с принципом натурализма, формализации философского знания и приведения его к некоторого рода комбинаторике, исключающего всякие сомнения благоговения перед результатами позитивной науки. Конечно, не вся аналитическая философия такова или не все эти моменты выражены в каждом ее образце, но тенденция, очевидно, похожая есть.

*А.А.:* В самом деле? Вы это видите? Я ничего такого не замечаю. Философия, по моему, переживает как раз противоположный соблазн: с одной стороны, прагматизацию, с другой, то, что публицисты именуют «постмодернизмом» (шапка, которой никоим образом нельзя покрыть вместе с Лиотаром таких до крайности разных мыслителей, как Деррида, Делез, Нанси или к примеру, Слотердайк, Жижек, наши Валерий Подорога или Михаил Рыклин). И то, и другое в своем роде, конечно, техницизмы, но от интеллектуального пафоса и философских притязаний математического естествознания, господствовавшего еще в 70-е годы, очень далеки. Мне кажется, основной философский тренд намечается как раз не естественнонаучными дисциплинами, а, наоборот, гуманитарными науками. Прежде всего и более всего занимает внимание феномен, субстанция, стихия *языка*, неустранимое — априорное — присутствие его формообразующих сил и структур повсюду. Отсюда значение новой лингвистики (Ф. де Соссюр), семиотики в духе Р. Барта, интертекстуальной поэтики... Мне очень интересна и новая социология (не содержанием, я социолог никакой, а способом построения своего «объекта»): — социология «полей» (П. Бурдьё), недавняя социология «без обществ» (Николас Луман, Джон Урри). Философски, безусловно, значимы работы М. Фуко, в особенности «практики себя». Тут важно, что и сам жанр этих исследований нельзя определить дисциплинарно. Междисциплинарны, а лучше сказать, новые по складу мысли и, соответственно, мыслимого интереснейшие работы у нас Михаила Ямпольского, а в Германии, например, Ханса Blumenберга (жанр своих

исследований он называл «метафорологией»). Ему принадлежит фраза, которую я всюду цитирую как эпиграф: (приблизительно) «То, что пробуждает философскую озадаченность нашего времени, такова: “мы живем более чем в одном мире”». Конечно, я называю только то, что заинтересовало меня, а я и перечисленные работы знаю очень поверхностно, не говоря уж о том, что мне вовсе неизвестно. Мне важна, так сказать, логическая поэтика, понимающие фигуры мысли, сказывающиеся, работающие в этих разнородных исследованиях. Во-первых, центральное место каузальной связи (причина-действие, исторический генезис, основание-следствие) занимает автореферентная фигура само-причинения (*causa sui*), аутопойезиса, «практики себя», самоскладывания сообщества формой общения, определение существа сущего его виртуальными превращениями в другое (как в ядерной физике). Во-вторых, *участность* понимающего в понимаемом, входящая в *логику* понимания. Но об этом уж в другой раз.

Что касается «научнообразного стиля», это вовсе не стиль науки, а стиль диссертаций, т. е. научной индустрии: массового производства и формы существования «ученых тел». Эта индустрия нуждается в предельной стандартизации, в измеримых критериях, в «индексах», в объективных показаниях «приборов», а не в субъективных мнениях людей. В позитивных науках есть математическая строгость их объективного языка и проверяемый результат (научность — это строго определенная, открыто объявленная условность и фальсифицируемость знания, а вовсе не трафаретные клише «новизн», «актуальностей», аппарата сносок и ссылок). В «философии» же, можно отделаться имитацией научного стиля, эклектической компиляцией, мало отличимой от плагиата (стоит только честно поставить кавычки и снабдить текст «научным аппаратом»).

Не могу согласиться и с Вашей оценкой аналитической философии. Это вовсе не то, что опять-таки огульно зачисляется в «логический позитивизм», а внимательный анализ динамики семантических полей речи. Можно сказать в аналогии с «электродинамикой» — своего рода «семантодинамика» со своими Фарадеями и Максвеллами: анализ того, как существует *значащее* в высказываниях (совпадает и не совпадает, меняется на ходу, устанавливается, относится к чему-то «вне» значений...), как речь участвует в сознании, а сознание к чему-то еще относит свои высказывания. Тут был бы уместен и М. Хайдеггер со своим вслушиванием в язык. Читать, например, Дж. Остина, Дж. Серля, Х. Патнема, философски не менее питательно, чем, скажем, «Топику» Аристотеля. А что уж говорить о Витгенштейне, стоит только книгу В. Бибикина о нем упомянуть: «Смена аспекта». Аналитическая философия очень значима, причем именно в философском отношении. Впрочем, должен признаться, что и тут я не большой знаток, но двух-трех текстов мне хватило, чтобы это понять.

*А.П.*: Да, я, конечно, схематизировал и упростил сущность этого философского направления. Но только для того, чтобы заострить проблему.

*А.А.*: Извините, скажу еще пару слов. Какое значение может иметь слушание языка у Хайдеггера — в эпоху, когда философия как метафизика воплотилась, кажется,

окончательно в мировую науко-технику, когда ряд сущего выравнивает *технология* и отдаёт его в распоряжение человеку? Но Хайдеггер работает не с суждениями современной науки и не с повседневным языком, а с поэзией Гёльдерлина, Рильке, Тракля... Оказывается, не просто *die Sprache spricht*, но это речение речи языка происходит в особой речи, в речи поэтической. Можно ли в этих «толкованиях» найти след и возможность своего рода логической (то есть не скрытой в личном хайдеггеровском искусстве толкования) поэтики? Можно ли тут усмотреть замысел особой архитектуры *чистого разума*? Это ведь и был вопрос «наук о духе». Многое в связи с поставленной Вами проблемой как раз и было сделано в рамках *Kulturphilosophie* начала прошлого века. Непреходящее, на мой взгляд, значение имеют все три тома «Философии символических форм» Эрнста Кассирера.<sup>17</sup> Стоит вспомнить философию культуры нашего «серебряного» символизма, особенно же М. Бахтина, — я его уже упоминал. С другой стороны, есть семиотика — вполне научный метод гуманитарных наук. Она описывает культуру, не сводя ее ни к механизмам, ни к определенным социальным реалиям. И это вполне научно — в семиотике описывают культуру как объект, то есть не то, что случилось со мной, изучающим субъектом. Это именно объективное описание культуры. Но мир, увиденный сквозь культуру, включающую в себя такие «субъективные переживания», как поэзия, религия, «идеи» и пр. необходимо предполагает такое пред-понимание: некоторым образом *это* (изучаемое в истории или в другой (относительно чего?) культуре) *произошло со мной*, это моя собственная человеческая возможность.

Мы уже говорили о мифе. Так вот, Леви-Стросс исследовал объективные структуры мифологического мышления — и их сразу же применили к нашему самопониманию. Тут происходит «смерть субъекта». Ведь это же структуры, они объективны, инвариантны. Переиначивая известную формулу марксизма, можно сказать — и говорилось — «бытие социальных структур определяет не только общественное, но и индивидуальное сознание». Но, ставя вопрос о культуре как философский вопрос, мы снова смещаем внимание на человеческое само-из-обретение. Даже природа в контексте культуры — это вовсе не то, как мы представляем себе независимый от нас и нашей культуры мир природы, как бы естественный мир. Природа в контексте культуры это *особое* раскрытие, приведение в действие некой «фюсис» относительно «техне». (Ср. мое сопоставление *physis* и *natura*). Дж. Вико говорил, что человек может понять только то, что сам сделал. Он понимает не природу саму по себе, а свой способ изобретения неизобретаемого. Человек до сих пор творит мир, точнее, мир, в котором он обитает, всегда уже обусловлен его изобретательством. Будь это хаос и космос античности, мир, сотворенный из ничто, средневековья или безмерная и однородная природа нового времени, — все это — вместе с богами и вечностями — выходит на свет *посредством* человеческого участия. Разум культуры — это разум человеческого мира. В нем философия разворачивает горизонты всеобщности, априорности и того, что остается «в себе» для этих априорных горизонтов, нечто решающее для осмысления самой этой всеобщности. Библер, говорил тут об «особом все-

<sup>17</sup> См. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. М., СПб: Университетская книга, 2002.

*общем*». Человек находит и самого себя изобретенным в этом универсуме. Вопрос: «Как я нахожу самого себя в своем всеобщем мире?» и есть вопрос философский.

*А.П.*: Тогда я вернусь отчасти к теме научности и спрошу о том, в чем Вы видите радикальность философского начала Нового времени. В чем его ни с чем не сопоставимая новизна именно в философском отношении?

*А.А.*: Если предельно упрощать, можно сказать так: новое тут в том, что на место идеи и логики понятия как об-нятия, схватывания целого — эйдетически или причастно («субстанциальные формы»), — ставится логика методического исследования, дедуктивного следствия, непрерывного последования при постоянном отделении теоретически идеализованного понятия от бытия вещи в себе, бытия в полной независимости от схем нашего познания. Говорят, когда Лейбниц познакомился с аналитической геометрией Декарта, он сказал, что тут мир полностью расформирован. Это характерно и для науки, и для философии Нового времени, которая претендует на то, чтобы стать наукой. Она понимает себя как наукоучение, как теорию познания и еще уже — как методологию.

*А.П.*: Мне кажется, тут надо иметь в виду, что трактовка метода может быть настолько разной в различных философских построениях после Декарта, что нужно спрашивать себя, а имеется ли в виду одно и то же, когда выставляется требование методичности. Так, метод Декарта и метод Гегеля (спекулятивно-диалектический) различаются настолько, что в данном случае мы можем стоять едва ли не перед опасностью омонимии. Точно так же, как и тогда, когда мы сегодня без тени сомнения выстраиваем единую линию между *ego cogitans* Декарта и трансцендентальным единством апперцепции Канта, между которыми, возможно, пропасть.

*А.А.*: Да, разница, разумеется, есть, и Вы правы, я неточно определил суть метода как философского основания научного мышления Нового времени. Эта суть вовсе не в теоретической «интуиции-дедукции», а в том, с чего Декарт и *начинает*: сомнение. Методическая суть новоевропейского мышления — сомнение, ставшее конститутивным методом, логическим органом, внутренней формой мысли. Методическое сомнение вовсе не таково, что его надо «выполнить раз в жизни», чтобы получить несомненное начало науки, напротив, — это достоверность науки как *методического сомнения*, критика не только «предрассудков» и «субъективности», но теория как внутренняя само-критика. Это мысль, экспериментирующая с собой, и только так дающая силу *опыту*. (1) Это *гипотетико-дедуктивный* метод, знание с указанием условий его возможного подтверждения, но главное — опровержения (К. Поппер). (2) Это методичное расщепление «мира» и его теоретической «картины», то есть понимание знания как *идеализации* («языка»), требующей отчетливой рефлексии идеальной *условности*, модельности теоретической картины. (3) Методичное превращение теоретического знания («картины») в технический *инструмент* исследования вещей, в прибор. (4) И — философски важнейшее — методическое воспроизведение

онтологического различия *ego cogitans* (*dubitans*) и *ego*, этого *ego*, *cogitata*. *Ego cogitans* вовсе не просто раз навсегда данный познающий субъект, это субъект, методично восстанавливающий, развивающий, свою сомневающуюся субъектность, науко-технику сомнения: вся обретенная теоретическая зоркость становится инструментом критического сомнения. «Доказательство, — говорил Б. Рассел, — лучший способ усомниться в доказываемом». Только так и в критическом трансцендентальном субъекте Канта, и в диалектическом субъекте Гегеля можно увидеть прямое развитие картезианского субъекта. Новоевропейская научная мысль вся пронизана этим субстанциальным, как сказали бы в XVII веке, различием: объективная, теоретическая картина мира, в которой отсутствует субъект, и субъект мышления-сомнения, методично восстанавливающий себя из сращивания с пассивным зрителем этой «картины». Этот раскол любопытно запечатлен в двух сочинениях, одинаково названных «Наукоучением»: «О понятии наукоучения, или так называемой философии» И. Фихте (первый вариант 1794 г.)<sup>18</sup> и «Наукоучение. Опыт обстоятельного, большей частью нового изложения логики с постоянным вниманием к прежним авторам» Б. Больцано (Т. I–IV. 1837).<sup>19</sup> Для Фихте абсолютное начало науки — то есть не просто достоверное знание, но источник само-достоверности, это *ego*, «Я», чистая субъектность: мыслящий *ученый*, создатель «картин» и владелец «инструментов». Для Больцано же научная достоверность воплощена в строении идеального *учебника*, в логической форме которого может быть представлена идеально объективная истина мира. Если эту «классическую» внутреннюю раздвоенность идеальной объектности и идеализирующего субъекта принять во внимание, возможно, мы лучше поймем и смысл гуссерлевского шага, то есть *слияния* этих «субстанций» в феноменологии.

Так что все указанные Вами различия, кажется, все-таки не столь радикальны, именно в этих различиях и сказывается философская сложность и содержательность канонических начал новоевропейского наукоучения: субъект, объект, картина мира, эксперимент... Философы лишь развертывают, выводят на свет умпостижения различные, порою взаимоисключающие, «духи», кроющиеся в метафизических корнях новоевропейской науко-техники.

*А.П.*: Тогда я спрошу об еще одной, на мой взгляд, существенной теме в Вашем философском творчестве. Об античном начале философии. Теме, которую все обычно понимают в смысле начал и истоков античной философии. При всей неоспоримой для Вас новизне Нового времени, что позволяет философии, в том числе и современной, сохранять свое древнее начало? Почему мы философски все еще связаны с греками, а не только с Декартом и Лейбницем, или даже Кантом и Гегелем, или даже Гуссерлем и Хайдеггером, Расселом и Витгенштейном? Чему мы как философствующие можем и должны сегодня научиться у древних? И еще один тонкий момент: мне хотелось бы спросить Вас о Вашем понимании, я бы так сказал, *способа присутствия* мысли древних в нашей сегодняшней мысли. Как мы можем ее

<sup>18</sup> *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Соч.: в 2 т. СПб: МИФРИЛ, 1993. С. 66–337.

<sup>19</sup> См.: *Больцано Б.* Учение о науке (избранное). СПб.: Наука, 2003; *Bolzano B.* Wissenschaftslehre. Bd 1–4. 2. Aufl. Leipzig, 1929–1931.

удерживать в нас и с нами, тем более в качестве начала собственной мысли, после всех коперниканских и прочих поворотов, которые пришлось совершить философии в Новое и Новейшее время?

А.А.: Я уже говорил, что нахожу философию в собственном — а не превращенном — виде только там, где в ней на деле присутствует все ее исторические эпохи и персонажи. Ее тема сосредоточена в том, в чем эти персонажи со-общимы друг другу, что вовсе не значит — обобщаемы: никакой мета-метафизики не существует. Тезис: «история философии и есть философия» принадлежит Гегелю. Для М. Хайдеггера греческая философия, как известно, не только не что-то прошлое, а скорее уж будущее, возможность *другого начала* открывается крутым возвращением к этому, *первому началу*. Вслед за Гегелем и мой учитель В. Библер, тоже по-своему, развертывал философию как историю философии. А это ведь значит: если что-то, именуемое философией, может рассматриваться как нечто прошлое, лишь исторически значимое, это что-то дисквалифицируется в качестве философии. Тогда эти бывшие «учения» надо объяснять историческими обстоятельствами — традициями, социологией, психологией... Иными словами, мы погружаем разные «философии» в одну, нашу (которую мы не мыслим, а наивно принимаем на веру), содержащую универсальные («научные») критерии истинности (культурологические, социологические, психологические... — кому что нравится).

Историки философии и филологи — объективные ученые. Они подходят к философским учениям, как ботаники и зоологи к своим «объектам» или как этнографы к экзотическим культурам. У нас есть достоверная наука, у пифагорейцев тоже было что-то в этом духе, но все прочее — наследие мифа (то есть первобытных суеверий) или фантазии (они «еще не...»). Но насколько философу удастся его философское дело, то есть вдумывание в *первые* начала и причины мысли и бытия, насколько, другими словами, он входит в логику «априорных синтетических суждений», откуда растут разные «достоверности», в том числе и научно-объективные, насколько он входит в искусные начала разумения (в «софию»), он не может рассматривать других фило-софских художников в некоем «естественном» свете разума. Такая «естественность» есть только наивность, философское недо-разумение.

В. Библер усматривал такие исторические формы равномошных «разумов», то есть способов мыслить в определенном ответе на вопрос, что значит знать, понять. Античный — *эйдетический*: понять значит определить сущее — каждое и все — в предельной (определенной) полноте его бытия. Отсюда сам ум как форма форм, единое как начало начал и т. д. Средневековый — *причащающий*: понять значит усмотреть, *чем есть* понимаемое, чему — иному, высшему — оно *причастно*, обязано своим бытием. Отсюда умное (именно умное, а не верующее) понимание строится как отсылание (возвращение) к сверх-умному началу, к ничто мысли и полноте внемысленного опыта. Новоевропейский — *познающий*: понять значит выяснить сущностный механизм или генезис, построить идеальную модель (объект) как теоретическое условие эксперимента, способного изменить эту модель. Отсюда прогрессивный



процесс познания, научно-технический проект превращения «субстанции» в могущество «субъекта». Наконец, современный — только возможный, в философских замыслах, в культуре пробуждающийся (в повседневности же, напротив, загромождаемый разными «фундаментами») — разум диалогический или парадоксальный. Он обостренно философский, потому что строится на общении тех. Он держится не началами-принципами, а началами-начинаниями, возможностями мыслить и быть. Понять значит усмотреть свернутую многовозможность понимаемого. Не исполненная завершенность, не причастование сверхсущему и не могущество-власть — идеи бытия и понимания, соответствующие диалогическому разуму, а много-возможность сущего быть и мыслиться. Но сейчас трудно об этом говорить подробнее.

Что же касается присутствия античного начала в современной мысли, достаточно указать на Хайдеггера, для которого Аристотель чуть ли не наравне с Гуссерлем входит в источники, питающие всю его философию. Говоря поневоле наспех, можно наметить такой признак этого присутствия: везде, где целостность бытия для понимания оказывается более значимой, чем выяснение «механизма» или «генезиса», мы начинаем думать на античный лад. Именно в «науках о культуре» это становится ведущим мотивом, и потому слово «наука» здесь страдает двусмысленностью.

*А.П.:* Здесь мне кажется уместным — и из-за разговора о соотношении философии и науки, и из-за Вашей последней характеристики философии — спросить о педагогическом ее значении, прежде всего, о теперешнем месте философии в университете.

*А.А.:* Я всерьез думаю, что философии сейчас нужно уходить из университетов, из учебных заведений вообще. Философское сообщество, чтобы существовать, не нуждается в такой институализации. Академия, Ликей, придворные Мусеи Александрии или Кордовы, Республика писем XVII века, — все это социальные маргиналии. Сообщество настоящего обучения философии никогда не совпадало с образовательными институтами. Тут нужна свободная публичность или же маргинальность живых малых групп. Да так философское сообщество и существует, если существует. Университеты — с программами, расписаниями, стандартами, системой отчетности и контроля, — с одной стороны, не могут обеспечить *форму* обучения, соответствующую философскому развитию ума — самостоятельного, персонального, а с другой стороны, — отнимают много времени и сил от того, чем философ действительно должен был бы заниматься. Философия не менее своеобразна, чем поэзия или музыка. Можно, конечно, обучать технике, но не композиции.

Тем более, высшее образование отдано у нас сейчас на откуп управленцам, а им-то уж точно нет никакого дела до содержательных проблем науки и тем более философии. Людям, посвятившим себя философии надо учиться зарабатывать деньги какими-то другими способами, самостоятельно, а философией заниматься, как и положено, на досуге (философия, говорил Платон, дитя досуга и свободы). Декарт был солдатом, Спиноза делал очки, прежде чем занять свои кафедры в Университетах, классики XIX века служили домашними репетиторами и гувернерами... В свободное

время будем собираться на домашних семинарах, общаться в виртуальных аудиториях. Есть уже опыты. Я, например, большие надежды связываю с социальными сетями, виртуальными интерактивными академиями. Стоит думать над этим, а не биться головой в административные стены. Мне вообще очень нравится идея создания параллельного «государства». Кажется утопической, но это полезная утопия.

Уверяю Вас, все свое, какое есть, философское образование я получил, гуляя по улицам с В. Визгиным, общаясь с друзьями на кружках, наконец, на домашних семинарах у В. Библиера. Все это дало мне несравнимо больше того, чему я мог бы научиться в 60–70-е на философском факультете МГУ. Философски просвещает «публичное применение своего собственного разума», говорил Кант, иначе говоря, свобода слова, вне этого воздуха мысли, философии не бывать, сколько университеты ни финансируй.

Образованные «на свободе и досуге» сообщества были бы и критериями доброкачества обучения, так и продукции. Я охарактеризовал бы их так: *сообщества репутации*. Репутация, качество без критериев, ее обрести труднее, чем защитить диссертацию, но с нею ничего не смогут сделать ни бюрократические ухищрения, ни властные директивы. Философы сами будут признавать тех, кто достоин называться философом. И репутация должна быть тем, чем философ будет перед лицом коллег дорожить больше всего.

*А.П.*: Наконец, последний вопрос. Анатолий Валерианович, хорошо известно, что Вы являетесь человеком, имеющим четкую гражданскую позицию и, главное, мужество отстаивать ее. Я сейчас не буду спрашивать о конкретном содержании этой позиции. Наше издание все-таки чисто научное, а не политическое. Мне хотелось бы спросить Вас, скорее, о том, насколько гражданская позиция у Вас связана с Вашими философскими взглядами. Можно и более широко, как философия вообще может быть связана, с Вашей точки зрения, с политикой.

*А.А.*: Скажу сразу, что ни в каких партиях я не состою и никаких программ не придерживаюсь. Никаким «мужеством» похвастаться, увы, не могу: даже на милостиво разрешенные митинги хожу, заранее поджав хвост. Мое участие в различных протестных акциях — непрограммно, а «практично» в кантовском смысле этого слова: поступок внутреннего требования. Просто в какой-то момент понимаешь, что *нельзя позволять, чтобы с тобой или с другими так поступали*. Вот и все. Это просто дело уважения к себе и к своим согражданам. Все повторяю карамзинские стихи: «Он стоил лютых бед несчастья своего, терпя, чего без подлости терпеть не можно».<sup>20</sup> И в этом смысле, конечно, кантовская максима, согласно которой нужно уважать достоинство человеческого существа в своем частном лице, оказывается более чем уместной: нельзя позволять унижать свое достоинство не только потому, что оно твое собственное, а потому, что оно — достоинство человека, то есть «образа и по-

---

<sup>20</sup> *Карамзин Н. М.* Тацит // Карамзин Н. М. Полное собрание стихотворений. Л.: Советский писатель, 1966. С. 239.

добия Бога», тебе же, NN, случилось быть человеком, и вот, здесь и сейчас, на тебя «наставлен сумрак ночи тысячей биноклей на оси».

А в остальном? Политика может быть темой философского осмысления, как и любая другая область сущего, но это не значит, что философия имеет какое-то внешнее для себя политическое начало или что она призвана разрабатывать какие бы то ни было политические идеологии. Хотя я убежден в том, что *быть философом*, то есть относиться к своему делу — философии — с философской же серьезностью, тем более опасно, чем более тоталитарным становится режим (или сообщество), в котором ты существуешь. Тоталитаризм отличается от любой деспотии и диктатуры тем, что «лезет в душу», претендует думать за тебя, быть моральным за тебя, даже чувствовать за тебя. Философия же не только вскармливается свободой, но не может оставаться философией вне свободы, не может не освобождать. Я бы так ее и определил: интеллектуально познанная и экзистенциально испытанная необходимость свободы.

*А.П.*: Анатолий Валерианович, позвольте и от лица наших читателей, и от себя лично поблагодарить Вас за столь интересную и содержательную беседу! Спасибо Вам большое!

*А.А.*: Спасибо Вам за внимание к моей особе.

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
«ВОПЛОЩЁННАЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ:  
МЕЖДУ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИМ  
И ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫМ ИССЛЕДОВАНИЕМ»  
(3 — 4 июня 2013, ПРАГА, ЧЕШСКАЯ РЕСПУБЛИКА)

О Б З О Р

REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE «EMBODIED INTERSUBJECTIVITY: BETWEEN PHENOMENOLOGICAL AND EXPERIMENTAL RESEARCH» (3 — 4 JUNE 2013, PRAGUE, CZECH REPUBLIC)  
(PREPARED BY D. KONONETS)

The main aim of the conference was to review the perspectives of naturalizing phenomenology and to explore the interrelation of contemporary phenomenology and experimental sciences in the sphere of social cognitive skills. The development of phenomenology has brought about the expansion of phenomenological method, the renewal of the concept of subjectivity. Concepts of bodily experience, of Lifeworld and of the genesis of subject have helped to see correlations between phenomenological, psychological and psychoanalytical methods.

*Keywords:* naturalization of phenomenology, philosophy of mind, embodied intersubjectivity, social cognitive theory, Transcendentalism, Naturalism.

В Праге 3 — 4 июня 2013 года в академии наук чешской республики прошла конференция «Воплощённая интерсубъективность: между феноменологическим и экспериментальным исследованием».<sup>1</sup> В качестве двух основных целей конференции были заявлены: (1) пересмотр вопроса о *натурализации феноменологии* и (2) исследование взаимодействия современной феноменологии и экспериментальных наук в сфере исследования социальных когнитивных способностей (social cognition research).

Вопрос о натурализации феноменологии как вопрос о применимости феноменологического анализа сознания и его результатов к эмпирическим наукам, с одной стороны, ставится представителями философов сознания и эмпирических когнитивных наук, заинтересованных в использовании феноменологического анализа сознания во внутринаучных целях, с другой стороны внутреннее развитие самой фено-

<sup>1</sup> В оригинале название конференции: «Embodied Intersubjectivity: Between Phenomenological and Experimental Research».

менологии (в частности решение в феноменологии проблемы интерсубъективности) привело к расширению феноменологического метода или «многообразию методов»<sup>2</sup>, к обновлению концепта субъективности, где на первый план выходит телесный опыт, вопрос жизненного мира и генезиса (истории) субъекта, что в свою очередь ведёт к сближению феноменологического, психологического и психоаналитического исследований. В связи с этим конференция была разделена на две тематически связанные между собой секции: «натурализация феноменологии» и «воплощённая интерсубъективность».

Конференция была построена вокруг выступлений Дэна Захави (Университет Копенгаген), Шона Галлахера (Университет Мемфиса/ Херефордшира), Томаса Фукса (Университет Гейдельберга), Джеймса Мэнша (Университет Праги), Томаса Нинона (Университет Мемфиса), тогда как доклады остальных участников конференции были, в основном, тематически и содержательно связаны с данными выступлениями.<sup>3</sup> Для целей общей характеристики конференции наиболее удачно подходит рассмотрение выступления Дэна Захави, поскольку в своём докладе Захави представил не только свою позицию по вопросу о «натурализации феноменологии», но рассмотрел и другие, основные, имеющиеся по данному вопросу позиции.

В своём выступлении «Натурализация феноменологии: desideratum<sup>4</sup> или категориальная ошибка»<sup>5</sup> Захави выделил четыре возможных значения натурализации феноменологии:

I. Сначала Захави рассматривает позицию представителей англо-американской «философии сознания» (philosophy of mind) по вопросу о применимости феноменологического анализа сознания и его результатов к когнитивным наукам. Датский феноменолог утверждает, что часто, в разговоре о возможности натурализации феноменологии, допускается ошибка, заключающаяся в превратном толковании феноменологического метода, а в следствии этого, и самой феноменологии. Захави полагает, что в «философии сознания» под феноменологическим методом часто «понимается любого рода дескрипция сознания, базирующаяся на интроспекции, то есть на внутреннем самонаблюдении».<sup>6</sup> Феноменология, в таком случае, понимается, как вид интроспективно-психологического исследования «от первого лица», в котором описывается индивидуальный субъективный опыт. В связи с чем против феноменологического метода выдвигается обвинение, согласно которому феноменология не может привести к интерсубъективному, «объективному» знанию, единственно значимому для естественных и когнитивных наук.

2 Так, в своём докладе «Возможные отправные точки концепции феноменологической редукции Гуссерля» характеризовала ситуацию сосуществования различных методологических альтернатив в феноменологии словацкая исследовательница Ярослава Выдорова.

3 Полную программу конференции можно найти в сети по адресу: <http://embodied-intersubjectivity.webnode.cz/program/>

4 Недостающее, желаемое (*лат.*).

5 В оригинале название доклада: «Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake».

6 Рассмотрев критику феноменологического метода со стороны таких философов как Фланаган, Блок, Метцингер и Деннет, Захави обнаруживает, что феноменологический анализ понимается ими как интроспекция, как описание индивидуального хода переживаний.

Захави, однако, указывает на тот факт, что феноменология не может быть истолкована как вид интроспективной феноменологии, так как проект феноменологии с самого своего начала был сформулирован Гуссерлем в противостоянии с психологизмом. Феноменология, по мнению Захави, должна быть понята как вид трансцендентальной философии, которая ставит своей задачей рефлексивное исследование условий возможности опыта и самого сознания. Таким образом, выше озвученная критика совместимости феноменологического и научного исследования оказывается неправомерной, поскольку основывается на подмене понятия феноменологии интроспективной психологией.

После данного первого «негативного» примера того, что может подразумеваться под натурализацией феноменологии Захави приводит три других варианта натурализации.

II. Первой из них Захави рассматривает концепцию натурализации феноменологии, разработанную Жаном Петито, Франциском Варела и Жаном-Мишелем Рой.<sup>7</sup> Эта версия «Натурализации феноменологии» тесно связана с проектом нейрофеноменологии Варелы. Феноменологический анализ *используется* здесь для описания особого «экспланандума», а именно, определённого состояния сознания. Варела<sup>8</sup> полагает, что посредством такого феноменологического описания можно получить более отчётливую интерпретацию коррелирующих с этими ментальными состояниями физиологических процессов. Таким образом, под натурализацией феноменологии здесь понимается использование феноменологического анализа в естественных (а именно когнитивных) науках. Такого рода натурализация отводит феноменологии роль «части» естественной науки.

Захави критикует данную версию натурализации феноменологии, так как классическая феноменология «очевидно анти-натуралистична». Гуссерль выступал против понимания феноменологии как естественной науки или части естественных наук. Феноменологический и естественно-научный способ рассмотрения сознания принципиально различны, так как естественные науки рассматривают сознание как объект в мире, в то время как согласно феноменологической теории сознание является не объектом мира, но условием возможности данности нам объектов мира. Сознание не является объектом феноменологического исследования в том смысле, в каком позитивная наука «обладает» своим объектом исследования. Захави замечает, что «Гуссерль, в конечном счёте, совсем не заинтересован в том, *что* представляет собой сознание, и читать его таким образом значит не только превратно истолковать его философский проект, но также и [проекты] других феноменологов». Натурализм, в отличие от феноменологии, не схватывает трансцендентальное измерение сознания, сознание рассматривается им как объект среди объектов, а не как условие возможно-

<sup>7</sup> Здесь Захави обращается к книге «Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science», составленную совместно четырьмя вышеуказанными авторами: Жаном Петито, Франциско Варела, Бернардом Пашо и Жаном-Мишелем Рой.

<sup>8</sup> Ср.: Varela F. J. Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies* 3/4 (1996). P. 330–349.



сти данности мира. Натурализм и феноменология, таким образом, принципиально не могут быть стать единым целым, так как натурализм заключает в себе предпосылки метафизического реализма, отклоняемые феноменологическим исследованием.

Захави полагает, что в данном проекте натурализации феноменологии оказывается утраченной самая «существенная» часть феноменологического метода, а именно, трансцендентальная редукция.

III. Третья версия натурализации феноменологии, выделяемая Захави, полагает возможность кооперации феноменологии и эмпирической науки, но в то же время не считает необходимым сведение одной из них к другой. Оставаясь отдельными областями познания эмпирическая наука и феноменология могут взаимно обогащать друг друга. Так феноменология может позаимствовать у эмпирических исследований их богатые экспериментальные данные. Более того, феноменология не может не обращать внимание на результаты современных эмпирических когнитивных исследований, она должна быть готовой ассимилировать их, то есть «перепроверить» с учётом этих данных собственные исследования. В свою очередь, феноменология может провести анализ основообразующих предпосылок эмпирических наук и, тем самым, помочь наукам в развитии новых экспериментальных парадигм. Таким образом, согласно данной версии «натурализации», между феноменологией и эмпирическими науками должно иметь место взаимное, способствующее развитию, воздействие, для описания которого Захави использует термин Шона Галлахера «взаимное просвещение» (mutual enlightenment).

Если сравнить эту концепцию «натурализации феноменологии» с двумя предыдущими, то можно отметить, что, во-первых, термин феноменология употребляется здесь в собственном смысле; во-вторых, здесь не идёт речи о редукционистском вписании феноменологического исследования в эмпирическую науку. В результате, натурализацию феноменологии, в данном смысле, можно определить, как «взаимное воздействие» феноменологии и естественных наук.

Как такого рода воздействие, натурализацию феноменологии понимает и *Джеймс Менш*. В своём докладе «Вопрос о натурализации феноменологии»<sup>9</sup> канадский философ развивает проект натурализации предполагающий взаимодействие феноменологии и когнитивных наук. Менш утверждает, что феноменология при помощи обнаруживаемых ею логических законов исполнения сознания может помочь естественным наукам в объяснении (соответствующих определённым исполнениям сознания) биологических процессов. Менш комментирует это следующим образом: «Корреспондирующие законы должны служить нам в качестве ключей к биологическому базису нашей перцептивной, интерпретативной активности».

Также выступления *Шона Галлахера* и *Томаса Фука* представляют, в определённом смысле, примеры такого рода натурализации феноменологии, так как в своих докладах авторы подвергли критике с феноменологической позиции наиболее распространённые в когнитивных науках на настоящий момент теории социальных когнитивных способностей (social cognition) и показали, что феноменологический

<sup>9</sup> В оригинале: «The question of Naturalizing Phenomenology».

анализ позволяет раскрыть личную сферу изначального телесно опосредованного взаимодействия с «другим», которая также коррелирует с физиологическими процессами и служит в качестве «базиса» для вторичных и более поздних рефлексивных социальных когнитивных актов, полагаемых когнитивными науками в качестве основания интерсубъективной социальной активности. Так Галлахер в своём докладе «Что феноменология может сказать нам о социальной когнитивной активности?»<sup>10</sup> утверждает, что универсальные физиологические «без-личностные (subpersonal) процессы являются не только *объясняющими (explanans)* по отношению к личностному уровню (personal-level), но, в первую очередь, феноменология феноменов личностного уровня может помочь объяснить, почему имеют место определённые безличностные процессы».

Галлахер и Фукус критикуют в своих докладах две наиболее распространённые редукционистские теории социальной когнитивной активности, а именно теорию подражания (simulation theory) и теорию теории (theory theory), которые не могут, по их мнению, самостоятельно объяснить опыт другого, так как в исследуемых ими социальных когнитивных актах скрыто предполагается более первичное личное телесное отношение к «другому». Но как раз это первичное отношение остаётся незамеченным этими теориями в силу их объективистских предпосылок (таких как: ориентация на без-личностные физиологические процессы, локализация субъекта во «внутреннем мире», в сознании, мозге и т. д.). Томас Фукус в своём докладе комментирует это следующим образом: «То, что мы понимаем других и сопереживаем им, является не результатом умственной активности или подражания, как это утверждалось бы мейнстримом когнитивных наук. Социальное понимание базируется на пре-рефлексивной межтелесной взаимосвязи, которая создаёт “смесь меня самого и другого” (Мерло-Понти). Конечно, задействованная и воплощённая (embodied) когнитивная активность является не единственным путём социального контакта и понимания <...> В любом случае когнитивные способности более высокого уровня не являются ни необходимыми, ни достаточными, чтобы конституировать эмпатическое понимание. Несмотря на эти более поздние реализации, воплощённая интерсубъективность остаётся основой нашего повседневного социального понимания».

IV. Сам Захави остаётся, однако, не удовлетворён такой концепцией натурализации феноменологии, так как в ней оказывается отодвинутой на задний план трансцендентальная сущность феноменологии, трансцендентализм оказывается «вытеснен или даже оставлен за скобками». Захави отмечает напряжение возникающее здесь между региональными феноменологическими исследованиями, тяготеющими к сближению с опытными науками и трансцендентальной феноменологией, стремящейся быть «строгой» универсальной наукой. Само такое разделение, однако является вполне традиционным для феноменологии, так ещё Гуссерль провёл в «Феноменологической психологии» (Ниа X) различие трансцендентальной феноменологии и феноменологической философии не только по их цели, но и по методу.

<sup>10</sup> В оригинале: «What can phenomenology tell us about social cognition?»

Последний, представляемый Захави, проект натурализации феноменологии предполагает переосмысление границ и результатов как трансцендентализма так и натурализма. Сами современные концепты субъективности, объективности, природы и знания должны быть перепроверены и модифицированы. Таким образом, в данной версии «натурализации феноменологии» должна быть проведена не только инспекция феноменологии с учётом «природного», но и само понятие природы также должно быть подвергнуто проверке. Лишь когда классическая дихотомия трансцендентального и эмпирического будет подвергнута ревизии, может быть установлено, совместимы ли (и насколько) трансцендентальная феноменология и эмпирические естественные науки.

Захави обращает внимание на то, что в своих поздних работах Гуссерль как раз пытается модифицировать противопоставление трансцендентального и эмпирического, конституирования и конституированного. Датский феноменолог отмечает, что для поздних работ Гуссерля характерны попытки «сделать сосуществование трансцендентальной и эмпирической перспективы менее парадоксальным».

Именно в этой последней версии натурализации феноменологии Захави видит путь натурализации феноменологии как таковой: «Натурализация феноменологии может не только повлечь за собой модификацию трансцендентальной философии (а не отказ от неё), но также и переосмысление понятия природы — переосмысление, которое может в конечном итоге привести к трансформации самих естественных наук. Вне зависимости от того, насколько теоретически привлекательно такое предположение».

Обзор подготовила *Дарья Кононец*

## КОНФЕРЕНЦИЯ

### «МИР ЧЕЛОВЕКА: НОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ — 3»

(13 — 15 июня, Саратов, Россия)

#### О Б З О Р

REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE «HUMAN WORLD: NORMATIVE DIMENSION» (13 — 15 JUNE 2013, SARATOV, RUSSIA) (REVIEW BY A. DRONOV, V. KOSYKHIN)

Discussion of the range of problems associated with the concepts of rationality and legitimacy, was due to the necessity of closer collaborative research of philosophers and theorists of law. Plenary and section reports covered such topics as the crisis of legitimacy of various institutions of modern society, genealogy of social norms, justification of moral norms, communicative concept of law; exploitation of the concept of «legitimacy», forms of social memory and self-legitimation of power.

*Keywords:* legitimacy, rationality, morality, law, philosophical and legal hermeneutics.

13 — 15 июня 2013 г. в Саратове прошла конференция «Мир человека: нормативное измерение — 3», организованная кафедрой философии Саратовской государственной юридической академии. Традиция, пусть и недолгая, проведения таких мероприятий поддерживается уверенностью организаторов в необходимости встреч философов и юристов (а также политологов, социологов, лингвистов etc.) ради обсуждения проблем, связанных с современным пониманием природы норм. Для прошедшей в июне конференции круг обсуждаемых участниками проблем более узко задавался соотношением рациональности и легитимности. Во встречах приняли участие философы и юристы из Волгограда, Воронежа, Екатеринбурга, Москвы, Новосибирска, Самары, Санкт-Петербурга, Саранска, Саратова, Пензы и Харькова (Украина). Помимо пленарных заседаний обсуждения шли в рамках трех секций: 1) «Философские проблемы нормативности»; 2) «Рациональность этического и политического»; 3) «Легитимность и рациональность права». Однако права очевидцев позволяют нам описать работу лишь первой секции и пленарного заседания. Более полную картину может дать опубликованный сборник ее материалов.<sup>1</sup>

Работу конференции открыл доклад ее главного инициатора и организатора *Игоря Дмитриевича Невважай* (Саратов, СГЮА) «Правовая философия: от рационально-

<sup>1</sup> Мир человека: нормативное измерение–3. Рациональность и легитимность: Сборник трудов международной научной конференции (Саратов, 13–15 июня 2013 г.) / [редкол.: И. Д. Невважай (отв. ред.) и др.]; ФГБОУВПО «Саратовская государственная юридическая академия». Саратов: ООО Издательство «КУБиК», 2013. — 358 с.

сти de facto к рациональности de jure». В своем выступлении докладчик отталкивался от констатации кризиса легитимности различных институтов современного общества, связывая затруднения рациональной легитимации с ограниченностью «рациональности de facto» как таковой. Неопределенность понятия факта и сама неспособность факта выступать ценностным основанием действия позволяют, по мысли докладчика, обратиться от логики констатации к логике прескрипции, основанной на усмотрении должного. С последней связывается понятие правовой философии, которую И. Д. Невважай строго отличает от традиционной философии права. В отличие от философии права правовая философия не ограничивается специфическим регионом социально-правовых отношений, но претендует на расширение понятия права и связана с истолкованием мира как горизонта рационального человеческого действия, поступка. Именно в этом докладчик видит «антропологический характер правовой философии», способной обновить понимание многих философских проблем.

Продолжил пленарное заседание доклад *Алексея Эдуардовича Савина* (Москва, ИФ РАН) «Генезис нормативного социального порядка как философская проблема», в котором сам кризис легитимности социальных установлений принимался докладчиком в качестве необходимого условия, позволяющего философское осмысление обнаженных этим кризисом истоков социального порядка. В качестве двух основных подходов к генеалогии социальных норм в современной философии докладчик назвал подходы Б. Вальденфельса и А. Хоннета, предложил их развернутое сопоставление, а в завершение предпринял попытку применения их языка к описанию современного российского правосознания и его «кризиса». Оба рассматриваемых подхода сближает внимание к роли Другого в качестве источника становления социальной нормы. Известного рода неопределенность, принимаемая здесь в расчет, отличает эту позицию от «нормалистских» (по Вальденфельсу) концепций, в основе которых лежит представление о возможности рациональной калькуляции социальных изменений. Вальденфельс противопоставляет респонсивность — интенциональности, подразумевая, что социальное действие разворачивается не столько в стихии более или менее свободной реализации субъектом своего интереса, сколько посредством более или менее вынужденного ответа на «притязания Другого (чуждого)». Позицию Хоннета отличает менее выраженный акцент на чуждости и полагание первичного взаимного признания субъектами друг друга, обнаружению которого служат различные формы его нарушения, в основе которых лежит та или иная форма пренебрежения. Обращая внимание на перспективу дальнейшего роста и седиментации пренебрежения как результата наказания преступника (вопреки перспективе исправления и гегелевского «снятия»), А. Э. Савин указывает на возможность нормализации и легитимации формально «преступных» или резистантных действий и сообществ. Речь идет о нормализации, пропорциональной все более нерациональному (соотв. «ненормальному») с позиции рациональности здравого смысла репрессивному «исправлению». Такое допущение позволяет представить современное российское правосознание как амальгаму, состоящую из 1) «остатков доверия формальному праву и его институтам», 2) доформально-правовых структур сознания и 3) «понятий», «сформировавшихся в ходе противостояния формальному праву протестных и преступных сообществ».

Доклад *Рубена Грантовича Апресяна* (Москва, ИФ РАН) «Нравственность и легитимность» разрушил наметившееся в первых докладах единодушие относительно факта кризиса, охватившего легитимность. По мнению Р. Г. Апресяна, кризис отдельных форм традиционных институтов или недоверие отдельным лицам, персонифицирующим те или иные социальные инстанции, не ставят под вопрос легитимность самих традиционных институтов, таких как семья, армия, церковь и государство. С еще меньшими основаниями понятие легитимности (и ее кризиса) может быть распространено на область этических норм, включая так называемые профессиональные этики. Для демонстрации последнего тезиса докладчик предпринял краткий обзор контекстов традиционного (у Дж. Локка и М. Вебера) и более современного (у П. Стилмана и Д. Битема) употребления и определения понятия легитимности. Исходя из понимания легитимности как предмета конкурентных отношений между властью и обществом, необходимо предполагающих обособленность и «фрагментированность» социальных агентов, выносящих оценку деятельности друг друга на основе некоторой общей им «ценностной модели», Р. Г. Апресян усматривает принципиальную невозможность соотнесения морали с так понимаемой легитимностью: «Мораль, в отличие от власти, не отчуждена от людей; каждый человек находится «внутри» морали; каждый человек представляет мораль так же, как ее представляет любой другой». Как следствие, докладчик констатирует нерелевантность понятия легитимности сфере моральных оценок: «Не вижу дискурсивных условий, при которых сами критерии, в соответствии с которыми высказываются моральные суждения и осознаются моральные повеления, из какого бы источника они ни исходили, могли бы оцениваться как легитимные или нет». Принимая во внимание наличие базовых моральных ценностей (невреждения, признания, солидарности и заботы), не становящихся и сегодня предметом моральных суждений, но, напротив, неизменно выступающих их условиями, автор доклада выразил убежденность в безосновательности разговоров о кризисе легитимности.

Продолжением разговора о возможности смены устоявшихся норм и самой нормализации такой смены стал доклад *Софьи Владимировны Тихоновой* (Саратов, СГЮА) «Эволюция нормы в философии трансгуманизма». Вкратце представив само течение трансгуманизма как направление, исходящее из принципиальной открытости человеческой природы и возможности ее сознательной трансформации (отсюда вытекало негативное восприятие его представителями любой консервирующей фактическое положение дел социальной нормы), докладчица отметила изменения в направленности обсуждения понятия нормы, сопровождавшие эволюцию течения с 60-х годов прошлого века до наших дней. Три различных периода этой эволюции характеризовались переходом от представлений ранних имморталистов (Р. Эттингера, Ф. Эсфендиари), не уделявших большого внимания социальным аспектам технического преодоления границ человеческой биологии, через идеи экстропианства, представленные М. Мором, который вводит понятие «самособственности» для обозначения исключительного права индивида на распоряжение собственным телом и существованием в обход сдерживающих норм традиционной морали, к дискуссиям вокруг новых биотехнологий, в частности в связи с проблемами генной инженерии



и клонирования человека. В частности, докладчица уделила некоторое внимание аргументам Н. Бострома, касающимся проблемы достоинства человека, поскольку эта проблема была затронута сторонниками биоконсерватизма в качестве основания при подготовке декларации ООН о запрете клонирования человека.

Пленарное заседание второго дня открылось докладом *Андрея Николаевича Павленко* (Москва, ИФ РАН) «Онтологическая Пропись, рациональность и законность», который представил своеобразный подход к обсуждению проблем плюрализма ценностей, рационального основания норм и их «естественного» характера. Понятием онтологической прописи докладчик обозначил сферу всех непротиворечивых утверждений. Поскольку требование непротиворечивости является минимальным формальным требованием к закону как таковому, постольку всякое фактическое нормотворчество можно представить в качестве «обведения» контуров логически допустимого. Из перспективы существования единой онтологической прописи многообразие разноречивых правовых норм предстает очевидной проблемой. Эту разноречивость А. Н. Павленко связывает с несводимостью различных систем ценностей (гуманизм, космизм, теизм), «высшие ценности» которых (человек, природа, Бог) имели периоды своей исторической гегемонии. Каждая система ценностей может обладать собственной «рациональностью», что позволяет каждой из них соответствовать единству «онтологической прописи». Затрагивая проблему свободного (и одновременно рационального) выбора, докладчик приходит к констатации иллюзорности его свободы и связывает понятие ценности с наличием сферы «предвыбранных» оснований, служащих отправной точкой для дальнейших логических импликаций (последовательности «выбора»).

В докладе *Андрея Васильевича Полякова* (Санкт-Петербург, СПбГУ) «Коммуникативные основы философии права С. Л. Франка» речь шла об основных идеях работы С. Л. Франка «Духовные основы общества», которые были представлены в качестве раннего предвосхищения коммуникативной концепции права. При этом докладчик акцентировал внимание на значимости для С. Л. Франка не только и не столько внешних и выраженных форм связи и общения между людьми, сколько *имплицитной коммуникации*, связывающей общественное целое. Несмотря на более позднее происхождение и современное звучание самой этой терминологии, различие между эксплицитной и имплицитной коммуникацией является внутренним для концепции Франка и, кроме того, ясно маркирует различие между московской (П. И. Новгородцев, И. А. Ильин, А. С. Яценко, Н. Н. Алексеев и сам С. Л. Франк) и петербургской (Н. М. Коркунов, Л. И. Петражицкий, П. А. Сорокин, Г. Д. Гурвич) школами правоведения. Представление об имплицитной коммуникации как об опережающем внешнее общение людей базовом доверии и признании одним лицом другого, вере в значимость для другого предположительно всеми разделяемых ценностей и идеалов, сближает концепцию Франка с некоторыми установками феноменологической философии и философии диалога, с идеей интерсубъективности. Именно это представление о внутренней связи и негласном признании, «мы»-сознании, удерживается Франком за понятием соборности. В этом же первичном признании (или непризнании) видятся ему основания устойчивости общественной системы и легитимности

власти. И этим же представлением объясняется его субстанциалистское понимание самого общества как «подлинной реальности». По мнению А. В. Полякова, сходное понимание правовой реальности как «коммуникативной нерасчлененной целостности» существенным образом восполняет понимание права как простой совокупности внешних индивиду правовых норм.

Доклад «Метаморфозы легитимности», представленный *Юрием Евгеньевичем Пермяковым* (Самара, СаГА), был ориентирован продемонстрировать неблагополучие самого понятия легитимность, превратности его использования в современной политической и правовой теории. Речь, в частности, идет о превращении понятия легитимности из инструмента оценки обществом правомерности тех или иных решений властей и самой состоятельности властной инстанции в инструмент оценки самого общества, его состояния, властью. К апориям легальности и легитимности докладчик относит ставший привычным опыт апелляции к «чрезвычайным обстоятельствам», оправдывающий подмену применения правовой нормы — политическим решением, и более широкий контекст *исключения*, описываемый Дж. Агамбеном как оформление права и правила вывода из-под действия обычного правила. Легитимация нелегальной приостановки того или иного нормативного акта (отдельных статей конституции или законодательства в целом), примеры которой можно находить в текстах В. И. Ленина или К. Шмитта, отсылает к определенной «исторической ситуации», которая актуализирует «обеспечение безопасности» или борьбу с «врагом», и опирается на скрытую подмену учреждающей и учреждаемой легальности (сохранение полномочий первой в границах второй). Собственно, озадаченность расширением этой практики легитимации фактически любого насилия власти (через распространение «парадигмы безопасности» и нормализацию «чрезвычайного положения») и составила главный нерв прозвучавшего доклада.

Дополнением к общефилософскому и юридическому контекстам обсуждения природы норм и проблемы их легитимности стал разговор о подходах к обоснованию моральных норм, инициированный докладом *Александра Владимировича Разина* (Москва, МГУ) «Обоснование морали: о приложимости критерия истины к нормативным фактам», последним в серии пленарных выступлений. Докладчик соотнес стилистику обоснования моральных норм в противостоящих друг другу абсолютистской и утилитаристской концепциях, затронул проблему (не) выводимости прескриптивных высказываний из дескриптивных, обнаруживая симпатию к возможным перспективам такого вывода и, в целом, к рассудочно более обеспеченной утилитаристской модели. В завершение, противопоставив «этику долга» «этике добродетели», А. В. Разин предложил прогноз такого прогрессивного развития общества, при котором этика долга станет избыточной и постепенно отомрет, тогда как подпитывающий этику добродетели личный интерес перестанет входить в противоречие с общим благом.

Во второй половине дня работа конференции продолжалась в форме секционных заседаний. Серию выступлений на секции «Философские проблемы нормативности» открыл доклад *Даниила Александровича Аникина* (Саратов, СГУ) «Легитимность и историческая идентичность в социально-философском измерении». В своем вы-

ступлении докладчик связал разговор о формах социальной памяти с процедурами отождествления и создания идентичностей, соответствующих объектам политического дискурса, призванного служить самолегитимации власти. Особое внимание было уделено проблеме производства и воспроизводства искусственных конструкций в поле коллективных воспоминаний, наличия особой политики, затрагивающей памятники и символы, а также опекающей работу забвения и ностальгии.

Проблема ускользающего истока нормы, определяющей законосообразное для той или иной области, сходным образом, хотя и в различных контекстах рассматривалась в докладах *Дмитрия Алексеевича Гусева* (Санкт-Петербург, СПбГУ) «Нормативное измерение научной рациональности: стратегии легитимации» и *Светланы Владиславовны Гусевой* (Саратов, СГЮА) «Онтологическая сущность презумпции: ценность или рациональность?» И если для первого докладчика важным было указание на внешнее и не контролируемое со стороны самой науки происхождение ее нормативности (в качестве образца демонстрации этого тезиса Д. А. Гусев ссылается на исследования М. Фуко), то для второй докладчицы значимостью обладал тезис о ценностном характере презумпций (в частности, господствующих в правовых системах), что указывает на недопустимость понимания презумпции как следствия рационального выбора. Можно увидеть близость этого положения использованию понятия «предвыбора» в докладе А. Н. Павленко, а прозвучавший на следующий день доклад А. Б. Паткуля считать развернутым в ином контексте продолжением разговора о возможности «внутренней», то есть задаваемой самой наукой ее нормативности.

В докладе «Нормативность права: экзистенциально-онтологическое измерение» *Алексей Вячеславович Стовба* (Харьков, Харьковский национальный университет) представил пример интерпретации правовых отношений в понятиях, восходящих к экзистенциальной аналитике *Dasein* М. Хайдеггера. Исходя из недопустимости ограничивать сферу права областью формально закрепленных норм, докладчик предложил рассматривать позитивное право как онтологически фундированное в области «внепозитивного», доформального права, и именно в сфере последнего описывать феномены, придающие смысл эксплицитным теоретико-правовым понятиям.

Доклад *Алексея Владимировича Дронова* (Саратов, СГЮА) «Что из того, что великие рассказы потеряли свою значимость? Легитимность, представление и непредставимое» был обращен к перепрочтению доклада Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна», часто служащего образцовым описанием «кризиса легитимности» традиционных институтов. В этом перепрочтении основное внимание уделяется понятию представления, подвергаемому критике не только Лиотаром (речь идет о способности истины быть нарративно представленной). Через сближение с хайдеггеровским контекстом доставляемого основания и рансьеровским понятием «неучтенных» (попытки самопрезентации которых задают пространство политики как таковое), докладчик предлагает понимать «легитимацию через паралогию» (Лиотар) в определенном контексте критики представляющего мышления, но отнюдь не в качестве программы антирационализма вообще (часто ассоциируемой с постмодерном в его широком, нелиотаровском понимании).

Завершающим было выступление *Ольги Викторовны Костиной* (Саратов, СГЮА) «К истоку бытия в измерении нормативности», в котором разговор о норме сместился в области онтологии и эстетики или, скорее, в зону их возможного пересечения, туда, где эстетическая норма могла бы получать свое оправдание из горизонта меры, исходной формы или онтологического «начала».

Второй день работы секции «Философские проблемы нормативности» также был отмечен серией интересных выступлений. *Виталий Георгиевич Косыхин* (Саратов, СГУ) сделал доклад «О диалоге философской и юридической герменевтики». Рассматривая дистанцию между философским и юридическим истолкованием, автор доклада поднимает вопрос о некоем общем поле интерпретации для философской и правовой герменевтики, где ситуация взаимного сближения могла бы преодолеть потенциальный «конфликт интерпретаций». Герменевтика как мышление современности исходит из постулата о неспособности классической метафизики служить абсолютным обоснованием знания. Интерпретативная природа истины обнаруживает множественность возможных оснований и в принципах философии, и в понятиях и нормах права. В области права это приводит к все более явному покиданию идеи «субстанциальной» справедливости, полагающей, что закон должен указывать прямой путь к восстановлению справедливости, являясь ничем иным, как ее зеркалом, объективным и достойным доверия. Отсюда главная общая задача философской и юридической герменевтики — «создание нового, иного, чем раньше, чувства законности». «Представление справедливости» и «оправдание силы» — формы, в которых интерпретация находит свое применение, касается ли это герменевтики философов или правоведов. Но за лежащим на поверхности различием видится высшая цель интерпретации — установление мира. Возможно, такое состояние мира между герменевтиками философии и права и является тем естественным, лишенным взаимного недоверия состоянием классического *tranquillitas ordinis*, к которому они пытаются вернуться в своем диалоге о том, «как сделать закон справедливым».

*Евгений Витальевич Малышкин* (Санкт-Петербург, СПбГУ) выступил с докладом «Нормализация отношения к понятию бесконечного: классическая рациональность и множественность типов очевидности». В отличие от онтологического и теологического представления о бесконечности, господствовавшего в средневековой философии вплоть до ее завершения, Новое время открывает математическое понятие бесконечности. Уже у Николая Кузанского постижение бесконечного составляет цель обученного незнания, а математические построения приравниваются к упражнениям в добродетели. Для Декарта бесконечность это и цель познания, и необходимое основание для всякого конечного мыслящего бытия. Знание о бесконечном является нормативным для «всякого, кто решил посвятить себя занятиям науками». Бесконечное есть имманентная реальность протяженного как беспредельное. Понятое геометрическим образом, протяженное служит обоснованием телесной явленности беспредельного не только в физике и философии Нового времени, но также и в политике. Гоббс начинает в «Левифане» обсуждение политического тела, которое, подхваченное просветителями, находит полное выражение у Гегеля и Маркса в безграничной экспансии своей тотальности. Это приводит нас к идее дистрибуции знания, рас-

пределяемого между разными индивидами и группами, дистрибуции, обладающей разными степенями всеобщности. Три вида дистрибуции — уникальный, всеобщий и ограниченный — проявляются в текстах философской традиции, непосредственно ориентируясь на аудиторию, которая могла бы иметь дело с данными философскими дискурсами.

*Андрей Борисович Паткуль* (Санкт-Петербург, СПбГУ) в докладе «Нормативная и теоретическая трактовки логики в “Логических исследованиях I” Э. Гуссерля» поднял вопрос о значении логики как нормативного наукоучения для формирования феноменологической методологии. Подобная «чистая логика», по замыслу Гуссерля, должна выявлять исходные условия научного знания, то, что может соотноситься с порядком научности. Программа исследования «чистой логики» была призвана исследовать возможности установления норм научного познания внутри самой науки, либо возможность их установления со стороны иной, внеположной для науки инстанции. Нормативное наукоучение «чистой логики» должно мыслиться не из существующих представлений о науке, но на априорной основе. Гуссерль отличает нормативную дисциплину от теоретической или практической, указывая на ее связь с ценностным порядком организации знания (установлением норм научного познания смыслов) и отрицая ее применимость как практического руководства. В целом, «чистая логика» как наукоучение призвана решать три задачи: фиксацию чистых категорий значения, установления содержащихся в категориях законов и теорий, формирования теории о возможных формах научных теорий.

Особое место на секции заняли «логические» доклады, т. е. либо прямо исходившие из интересов решения некоторой региональной задачи в логике (как в случае А. Г. Кислова), либо стремившихся задействовать ее формальные средства для решения более широкой проблемы (каким было выступление Д. П. Суrowягина). Доклад *Алексея Геннадьевича Кислова* (Екатеринбург, УрФУ) «Интенциональная семантика действий, норм и санкций» продемонстрировал возможности пропозициональной динамической логики в сфере описания нормирующих высказываний. В частности, были представлены формы записи основных деонтических операторов в динамической логике через высказывания, использующих константу «санкция» и на основе системы оценок, которые представляют собой примеры формализации высказываний, близкой естественному языку. Доклад *Дмитрия Павловича Суrowягина* (Саратов, СГЮА) «Редукция оценочных высказываний и моральный функционализм» представил перспективу элиминации оценочных терминов из оценочных высказываний (без утраты последними своего смысла). Со ссылкой на исследования Ф. Джексона и Ф. Петита докладчик представил функционалистскую теорию морали и возможности установления в ее границах соответствия между оценочными (этическими) и дескриптивными (физическими) терминами. К этим сюжетам и темам многое добавили внеаудиторные на улицах, палубах и в ресторанах вечернего города. И стоит надеяться, что событием они стали не только для него.

Обзор подготовили *А. В. Дронов, В. Г. Косыхин*

НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
«СОВРЕМЕННАЯ ОНТОЛОГИЯ — V: СУЩЕЕ И СУЩНОСТЬ»  
(18 — 20 июня 2012 г., САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

О Б З О Р

REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE «MODERN ONTOLOGY — V: BEING AND ESSENCE» (18 — 20 JUNE 2012, SAINT-PETERSBURG, RUSSIA) (PREPARED BY A. PATKUL)

The fifth conference in the series «Contemporary ontology» was devoted to the problems of relations of existence and essence in such aspects as the relation of existence and essence from the point of view of several fundamental contemporary approaches. These approaches include phenomenological and analytical perspective; classical and non-classical ontology; static and dynamic representation. The declared theme has been extended by discussing the problems of multitude, of absolute and relative, the formally logical and philosophical nature of problems of existence.

*Keywords:* being, essence, existence, classical and nonclassical ontology.

18 — 20 июня 2012 г. состоялась *пятая* конференция из серии конференций «Современная онтология». На этот раз она была посвящена теме «*Сущее и сущность*». Работа форума проходила в *Санкт-Петербурге*, но при этом она отчасти осуществлялась в режиме онлайн видеоконференции, благодаря чему коллеги из г. Саратова также смогли дистанционно принять участие в мероприятии в реальном времени, — выступая с докладами или задавая вопросы докладчикам в Санкт-Петербурге.

Работу форума открыл *Петр Михайлович Колычев* (Санкт-Петербург). В своем приветственном слове он рассказал об истории деятельности Онтологического общества Санкт-Петербурга, прежде всего о проведенных до сих пор Обществом мероприятиях, об основных направлениях исследований его участников, о программе и регламенте открываемой конференции. Он же выступил в качестве председателя пленарного заседания в первый день работы конференции. После его приветствия свой доклад прочитал *Игорь Николаевич Зайцев* (Санкт-Петербург). Сообщение Зайцева было посвящено теме «Место различия сущего и сущности в философской теологии». В своем докладе он представил краткую реконструкцию истории учения о соотношении сущности и существования, начиная с Платона, который первым проблематизировал данное соотношение, исходя из вопроса о том, можно ли мыслить нечто несуществующее. Он коснулся также того плана проблемы, который связан с темой виртуальности, опираясь в том числе и на концепцию Э. Левинаса, прежде



всего, на его понятие *эстетического события*. Следующим с пленарным докладом «Статическая и динамическая модели бытия» выступил *Алексей Игоревич Иваненко* (Санкт-Петербург). Иваненко в своем сообщении акцентировал современное понимание сущего, бытия и соотношения сущности и сущего. Он выделил два наиболее значимых сейчас подхода к исследованию данной тематики: феноменологический и аналитический. Для первого из них сущность — это феномен, для второго — значение. Иваненко также различил классическую и современную онтологии на основании того, что первая из них пользуется статическим представлением о сущности, которая всегда остается предзаданной, а вторая — динамическим, в соответствии с которым сущность трактуется как всегда находящаяся в становлении, всегда зависящая от контекста. После доклада Иваненко, согласно программе конференции, был проведен круглый стол на тему «Сущее и сущность». В качестве руководителя круглого стола выступил *Игорь Иванович Евлампиев* (Санкт-Петербург). С краткими сообщениями на круглом столе выступили *Максим Григорьевич Годарев-Лозовский* (Санкт-Петербург) — сообщение на тему «Бесконечность как ноумен», *Дмитрий Аркадьевич Федчук* (Санкт-Петербург) — сообщение на тему «Различие в сущем и современная онтология», *П. М. Колычев* — сообщение на тему «Релятивность сущего и сущности». Особо оживленные дискуссии среди участников круглого стола вызвали онтологические аспекты обсуждавшихся здесь проблем множества, абсолютного и относительного, соотношения и взаимодействия.

Ведущим пленарного заседания второго дня работы конференции являлся *Валерий Николаевич Сагатовский* (Белгород). Первым на этом заседании выступил *Александр Федорович Кудряшов* (Уфа) с докладом на тему «Философский Пегас и проблема его существования». Докладчик подчеркнул принципиальное различие между формально-логическим и собственно философским планами проблемы существования — в данном случае существования такого индивидуального объекта, как Пегас. С точки зрения Кудряшова, к этой проблеме неизбежно относится также проблема самостоятельного существования противоположностей. Особое внимание он уделил и вопросу о соотношении существования и ничто, который, очевидно, невозможно избежать в связи с проблемой существования Пегаса — фиктивного и все же индивидуального объекта.

Следующие пленарные доклады второго дня конференции были представлены по видео трансляции. В Саратове пленарным заседанием руководила *Светлана Михайловна Малкина* (Саратов). *Юлия Михайловна Дуплинская* (Саратов) в своем выступлении под названием «Метафизика формы» коснулась онтологического аспекта проблемы так называемых неправильных форм живых организмов вообще и человеческого тела, в частности. Со ссылкой на «Тимей» Платона она поставила вопрос о том, как оказывается возможным, что в телесном космосе, состоящем в конечном итоге из правильных тел, появляется такая «неправильная форма», как человеческое тело. Дуплинская в своем докладе обозначила также некоторые варианты современного решения названного затруднения, как-то синергетическое решение, решение в рамках теории фракталов и пр. Следующий доклад был представлен *Михаилом*

*Александровичем Богатовым* (Саратов). Этот доклад был посвящен теме «Онтология как риторика и беспредметность сущего». Экспозицию заявленной им темы Богатов дал на примере Аристотеля и, в первую очередь, его «Поэтики» и «Политики», в которых показывается, что обладание человека языком есть в известном смысле цель природы, то, в чем сама природа нуждается. Человек, в интерпретации Богатова, — это «просвет природы», то, в чем природа хочет высказать себя, поскольку ей свойственен логос. Логос же докладчик, отчасти в оппозиции принятым интерпретирующим переводам этого слова на русский язык, предложил передавать как «случение того, что случается». Речь же, с его точки зрения, необходимо отличать от логоса: логос — не речь или речь, но лишь постольку, поскольку в речи человек может подходить к случайности случайного. В речи же как таковой нет истинности для человека. Далее с докладом на тему «Проблема конца философии: онтология и hanto-логия» выступила *С. М. Малкина*. Она подчеркнула, что для современной философии крайне важным является вопрос о ней самой — является ли она историческим закатом прежней философии или неким движением ее вперед. Но кажущаяся противоположность заката и развития и есть в этом вопросе как раз то, что собственно требует проблематизации. Риторика «конца философии» далеко не нова, ее можно встретить у Гегеля, у Маркса, у Ницше и у Хайдеггера, хотя у каждого из названных авторов она различается. Но что под таким завершением имеется в виду? Так, уже Деррида считает сами разговоры о конце истории и конце философии *анахронизмом*. Здесь может иметься в виду и конец философии субъекта, и конец эпохи метанарративов, речь может идти и об изменении самого характера систематичности в философии. На самом деле следует говорить, скорее, о разрыве времен, благодаря которому мы оказываемся не в онтологической размерности (если под онтологией понимать учение о некоторой устойчивой структуре мира), а в размерности hanto-логической, в порядке временного разрыва, во времени призраков, сумерек. Призрак — тот, кого мы встречаем вторично; этот тот, кто уже был, но мы сами встречаем его в первый раз уже как призрака. Это тот, кто, являясь сейчас, отсылает нас к своему (а может быть, и нашему) прошлому.

Далее в рамках конференции была продолжена работа круглого стола «Сущее и сущность», начатая еще днем ранее. Вел круглый стол *П. М. Колычев*. Во второй день конференции с краткими сообщениями на нем выступил *Сергей Александрович Трухтин* (Санкт-Петербург) — сообщение на тему «Проблема достижения единого в романе Булгакова “Мастер и Маргарита”». Доклад вызвал оживленное обсуждение, концентрировавшееся вокруг темы соотношения человека, природы и бога.

Вели пленарное заседание в третий день работы конференции *П. М. Колычев* и *Андрей Борисович Паткуль* (Санкт-Петербург). Первый доклад на этом заседании вниманию коллег представил *Дмитрий Николаевич Букин* (Волгоград) — этот доклад был посвящен теме «Сущее и сущность как центральные категории философии математики». Букин отметил, что, несмотря на невозможность, с его точки зрения, онтологии как некоторой региональной философской дисциплины, он признает существование в рамках современной философии такой рубрики, как философия

математики, которая исследует основополагающие категории, отражающие специфическое бытие математического объекта. И к этим категориям принадлежат также категории сущего и сущности. Принципиальным онтологическим свойством математического объекта, по мнению докладчика, является его *абстрактность*, что, в свою очередь, мотивирует возникновение предположения о его *выводимости* из объектов другого типа. Онтология математического объекта, таким образом, связана не только с описанием его структуры, но и с описанием отношения этой структуры с другими объектами. Это обстоятельство позволяет допустить использование методологии релятивной онтологии также и в философии математики. Второй пленарный доклад третьего дня конференции на тему «Сущее и сущность: новый подход к старой проблеме» был прочитан *В. Н. Сагатовским*. Докладчик отметил, что рассмотрение проблемы соотношения сущего и сущности невозможно вне контекстов философских понятий существования, явления, вещи в себе и др. Проблема состоит в том, что в ходе тысячелетнего применения этих терминов философы так и не пришли к однозначному их употреблению. В. Н. Сагатовский же предложил сделать еще один шаг к уточнению содержания данных понятий; в его случае, — исходя их принципов разработанной им *неметафизической коррелятивной онтологии*. Эта онтология, — а стало быть, и предлагаемое решение проблемы соотношения понятий сущего и сущности — базируются на трех принципах: 1) принципе всеобщности, 2) принципе конкретности существования и 3) онто-антропологическом принципе. На основании названных принципов Валерий Николаевич предложил разделить два несводимых друг к другу и противоположных друг другу ряда терминов. С одной стороны, это: сущность, вещь в себе, абсолют, а с другой стороны: сущее, явление, существование. Первым рядом подразумевается нечто статичное за пределами мира, то, что скрыто за единичными сущими. Вторым — нечто изменчивое, становящееся, динамическое. Но это и провоцирует прояснение того, что значит «существовать»; ответ же на этот вопрос докладчик предложил следующий: *существовать в качестве чего-либо значит соотноситься с чем-либо*. Но мир сущностей, вещей в себе не попадает под такое определение существования; кроме того, его невозможно верифицировать, — поэтому Сагатовский отказывается от рассмотрения в онтологии первого ряда терминов. Все высказывания о нем недоказуемы. Сущее же, в отличие от сущности, вполне может быть рассмотрено в этой науке, поскольку понятие сущего — это всеобщее понятие, обозначающее все то, что существует, то есть относится к чему-либо. Однако понимание сущности также может быть неметафизическим (которое, по мнению докладчика, можно почерпнуть из диалектического материализма) — когда сущность трактуется как имеющая бесконечное множество порядков. Следующим с пленарным докладом выступил *Анатолий Витальевич Чусов* (Москва), его доклад назывался «Онтология метода классической науки». Дав определение понятиям онтологии (как системы предположений о типах существования и несуществования) и метода (как совокупности регулятивов, используемых в перспективе получения некоторого типического результата науки), этот докладчик охарактеризовал собственную позицию как точку зрения актуальности или актуализации наших мыслительных

конструкций и представлений. Но сами эти конструкции Чусов трактует как часть мира, а самого субъекта — как укорененного в мире. И актуальность конструкций существует всегда в иерархии предложенных типов существования. Категории же, по мнению докладчика, ссылавшегося в этой связи на Аристотеля, не являются понятиями, они суть способы сказывания без всякого связывания. Каждая категория фиксирует пучок интуиций понимания. Чусов также пояснил свое различие онтологии и онтики: первая имеет дело с представлением, вторая с тем, что существует. В соответствии с этим, автор доклада определил метод онтологии как систему регулятивов, с помощью которых формируется устойчивое представление о существовании или несуществовании определенных типов объектов. Применение такого метода он проиллюстрировал на примере Ньютона и его классической механики, ссылаясь вместе с тем и на таких авторов, как Ф. Бэкон, Декарт, Кант и др.

Работу конференции завершил круглый стол, посвященный теме «Перспективы онтологии». Модератором дискуссии на круглом столе был *П. М. Колычев*. О своем видении перспектив онтологии и возможностях ее институализации в России высказались сам *Колычев*, *М. Г. Годарев-Лозовский*, *Юлия Сергеевна Ошемкова* (Санкт-Петербург), *Д. Н. Букин*, *Е. С. Воля* (Москва), *А. В. Чусов*, *А. Ф. Кудряшов*, *В. Н. Сагатовский* и др. Обсуждение на круглом столе было сфокусировано на проблемах различия классической и неклассической онтологий, соотношения онтологии как философской дисциплины и позитивных научных дисциплин, прежде всего, прикладных, на допустимости использования эстетических понятий в онтологии.

Обзор подготовил *Андрей Паткуль*

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
«НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СОЗНАНИЯ»  
(24 — 25 Мая, Санкт-Петербург, Россия)

О Б З О Р

REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE «NATURALISTIC APPROACHES TO CONSCIOUSNESS» (24 — 25 MAY 2013, SAINT-PETERSBURG, RUSSIA) (PREPARED BY N. YASTREB)

The conference provided an excellent opportunity for interdisciplinary interaction between philosophers, linguists, psychologists and neuroscientists, all united by their interest in a naturalistic approach to consciousness. The key speakers were famous philosophers and scientists, including John Searle, Thomas Metzinger and Konstantin Anokhin. The topics of the reports covered a great variety of issues, ranging from the relation of the ontological subjectivity and epistemic objectivity of consciousness; the study of consciousness and self-consciousness through the phenomena associated with various forms of bodily experience; the search for the conceptual bases for the scientific study of consciousness, the problem of qualia, attention, free will and various aspects of philosophy of psychology.

*Keywords:* naturalism, consciousness, qualia, freedom of will, freedom of choice, bodily experience, neural causation, dynamic states of the brain.

Прошедшая в Санкт-Петербурге 24 — 25 мая научная конференция «Натуралистические концепции сознания» стала площадкой междисциплинарного взаимодействия для философов, лингвистов, психологов, представителей нейронаук. Объединение ведущих специалистов данных направлений позволило организовать 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.

Пленарное заседание включало в себя три расширенных доклада ведущих исследователей в области натурализации сознания. Открывало конференцию выступление классика философии сознания, профессора философии Калифорнийского университета в Беркли *Джона Сёрля* (США). Дав критический анализ бихевиоризма, материализма, уподобления сознания компьютерной программе, он показал, что сложность построения натуралистического объяснения сознания связана с тем, что долгое время представители нейронаук не рассматривали сознание в качестве соответствующего предмета исследования. Причиной этого было понимание его как субъективного феномена, не подлежащего объективному научному исследованию.

© Наталья Ястреб, сост., 2013

Вместе с тем, отметил он, сознание представляет собой биологический феномен, подобный ряду других жизненных функций, следовательно, он может быть исследован и научными методами. Суть своего подхода он выразил формулой «сознание онтологически субъективно, но эпистемологически объективно». Онтологическая субъективность означает, что оно состоит из внутренних, качественных, субъективных состояний, ощущений, процессов чувствования и мышления и существует только для конкретного субъекта. Сознание обладает рядом принципиальных свойств: оно реально, субъективно, нередуцируемо, то есть его нельзя свести к отдельным нейронам или нейронным ансамблям; носит качественный (квалитативный) характер. В то же время, субъективность сознания не означает невозможности его объективного исследования, а научно необходимая эпистемологическая объективность не устраняет онтологическую субъективность как особую область опыта. Например, утверждает Сёрль, не существует никаких причин, по которым мы не могли бы построить объективную теорию боли, даже несмотря на то, что боль существует лишь благодаря тому, что ее кто-то может ощущать. Онтологическая субъективность чувства боли не устраняет эпистемологически объективную науку о боли.

В докладе *Томаса Метцингера*, профессора университета им. Иоганна Гуттенберга в Майнце, руководителя группы «Mind» Франкфуртского института перспективных исследований (Германия) рассматривался вопрос изучения феноменов сознания и самосознания через явления, связанные с различными формами телесного опыта. Своей целью он поставил определение простейшей формы феноменального сознания, которую бы можно было рассматривать как минимальное необходимое условие самосознания. В качестве эмпирического базиса Метцингер использует данные о переживании внетелесного опыта (out-of-body experiences) и различных проявлениях телесных иллюзий (full-body illusions). Неотъемлемой частью сознания является модель окружающего мира и самого себя, включающая и образ своего тела. Являясь виртуальной, эта модель, тем не менее, способна создавать реальные телесные переживания. Опираясь на большой клинический материал, профессор убедительно обосновал этот тезис.

Проблеме поиска концептуальных оснований для научного исследования сознания был посвящен доклад нейробиолога, члена-корреспондента РАН и РАМН *Константина Анохина*. Как он отметил, есть две ключевые проблемы науки, прорыв в которых можно ожидать в ближайшие 20 лет, а именно, строение Вселенной и описание биологических основ сознания. Нейронауки переживают сейчас стадию быстрого роста, однако, несмотря на огромный накопленный эмпирический материал, до сих пор нет удовлетворительной теории мозга и нервных основ сознания. К. Анохин сформулировал два фундаментальных принципа организации когнитивных сетей мозга: любой мозг может быть описан в виде глобальной нейронной сети, и кодирование когнитивной информации в ней осуществляется распределенным, реляционным кодом. Трудность решения проблемы выявления механизмов сознания связана с огромной сложностью такой сети и большим количеством степеней свободы в ней, что делает практически невозможным описание ее математическими методами. Следовательно, необходимо найти способ упростить модель без потери



качественных свойств. Такая редукция осуществляется самим мозгом посредством памяти, в которой остается не вся воспринятая информация, а лишь та, которая была отобрана по каким-либо характеристикам. Нейронную сеть, соответствующую одному содержащемуся в памяти «произведению» мозга, можно считать его когнитивный элемент, который Анохин называет когом. В совокупности они образуют систему опыта конкретного организма — его когнитом. Необходимо понимать, что когнито не есть результат простого сложения отдельных когнитивных элементов, он представляет собой постоянно меняющуюся многоуровневую систему. Базовый уровень связан с нейронной организацией, над ним надстроен уровень информационных связей между узлами-когами. Это объясняет ассоциативный характер памяти, поскольку обращение к одному когу может активировать работу множества связанных с ним когнитивных элементов, выражающих разнообразный полученный человеком опыт.

В рамках работы секций состоялось обсуждение классических и современных проблем и подходов в философии сознания. Так, целый ряд докладчиков рассматривал проблему субъективных качественных состояний — квалиа. Как отметил в своем выступлении *Д. Иванов* (Москва), именно проблема квалиа, то есть необходимость объяснить природу качественное сознания, а не традиционная проблема ментальных каузаций может быть использована в критике дуализма. Квалиа, например, чувство боли или ощущение тепла, с одной стороны, представляют собой феноменальные состояния сознания, то есть мы осведомлены о них, когда их переживаем, с другой, — не могут мыслиться отдельно от тела.

Одной из традиционных проблем философии сознания является свобода воли и свобода выбора. В докладе *И. Михайлова* (Москва) было выдвинуто предположение о том, что различие свободного (выбирающего) и несвободного (детерминированного) носит не логический, а скорее математический характер, то есть заключается в степени сложности. При этом сложность определяется, в конечном счете, языком. И, если мир сам по себе не содержит вопросов, отрицаний, потребностей, то возможность выбора появляется у человека благодаря способности к языковой коммуникации и специфическому устройству языка. *С. Левин* (Санкт-Петербург) в своем выступлении показал, что проблема свободы воли, традиционно рассматриваемая в контексте физикализма и детерминизма, связана также с проблемой субъекта, существование которого также ставится под сомнение с этих позиций. Индетерминизм, отметил он, ведет к признанию статуса субъекта, так как затруднительно сохранить понятие свободы воли и при этом элиминировать из метафизики того, кто ей обладает. Отрицание метафизической свободы воли, в свою очередь, вызывает затруднение в определении субъекта как агента действия, так как с этой точки зрения события с ним случаются, а не выбираются им. Предлагается рассматривать субъективную причинность как особый вид каузаций в детерминированном мире и относить к ней интенции в самом широком смысле слова: от желаний и неосознанных импульсивных движений до продуманных рациональных решений.

Тема субъекта также обсуждалась в докладе *С. Никоненко* (Санкт-Петербург). В современной философии сознания принято отрицать картезианскую точку зрения о внутренней арене субъекта. Вопреки традиции лингвистического идеализма, сво-

дящей содержание сознания к языку и внешним действиям, докладчик поддержал точку зрения Д. Сёрля о наличии неотъемлемой рациональности и выдвинул идею символической картины субъекта, в рамках которой станет принципиальным не выяснение разделения на внутреннее и внешнее, приватное и публичное, а поиск иных возможных путей самовыражения человеком своего внутреннего мира, а, значит, и своей личности.

Поставленная на пленарном заседании проблема исследования сознания через феномены телесного опыта нашла свое отражение в ряде секционных выступлений. Так, *А. Мёдова* (Красноярск) в докладе «Феномен фантомных конечностей в свете проблемы “сознание-тело”» отметила, что накопленный клинический материал позволяет выдвинуть гипотезу некоего априорного «образа тела» или «сознания тела», которое фундировано различными психическими, культурными, социальными процессами. При этом ряд фактов, например существование фантомных конечностей, однозначно подтверждает возможность каузального влияния психического на физическое.

Среди натуралистических подходов к пониманию сознания, обсуждавшихся на конференции, необходимо отметить анализ ментальных и невральных каузаций, «динамических состояний мозга» в так называемой перспективе от «Первого Мозга» в нейроонтологии, которому был посвящен доклад *П. Романова* (Мурманск). Вслед за Г. Нортоффом, он ставит вопрос: каково это для нашего мозга — быть им самим, и тем или иным его состоянием? Подобный подход к исследованию ментальных и невральных состояний может привести существенные философско-методологические обновления в ставшие уже традиционными академические дискуссии по проблемам натурализации сознания. Кроме того, обсуждался подход к пониманию сознания как интегрированной информации Д. Тонони, рассмотренный *С. Нагумановой* (Казань). Суть его состоит в том, что физическая система, чтобы быть сознательной, должна быть способной различать большой репертуар состояний (информация) и должна быть единой, то есть делать это как система, неразложимая на причинно независимые части (интеграция). Вопрос о статусе информационного подхода также активно обсуждался на панельной дискуссии, где проф. *Д. И. Дубровский* (Москва) высказал критические возражения в адрес Д. Сёрля, который элиминирует термин «информация» из обсуждений сознания.

Завершал работу конференции круглый стол «Что чувствуют зомби», на котором выступили Д. Сёрль, Т. Метцингер, К. А. Анохин, Т. В. Черниговская, А. Ю. Алексеев, Д. И. Дубровский, а также участники секций. В ходе обсуждения знаменитого в аналитической философии зомби-аргумента Д. Сёрлем было высказано мнение о том, что главным вкладом этого аргумента в философию сознания стало окончательное развенчание бихевиоризма. К. В. Анохин рассказал о проведенном им эксперименте, который он назвал «Является ли моя мышь зомби?», в ходе которого лабораторная мышь ставилась в проблемные ситуации, и при этом проводилось сканирование активности ее мозга. Выяснилось, что когда животное находится в ситуации необходимости принятия жизненно важного решения в новой для него ситуации,

картина активности его мозга напоминает работу мозга человека, находящегося в сознании. При повторении условий, то есть когда правильный ответ животному уже известен, подобной активности не наблюдалось. Анализируя данные этого опыта, К. В. Анохин назвал сознание «турборежимом» работы мозга, при котором максимально задействованы его возможности. В заключение он отметил, что нейронауки переживают период чрезвычайно быстрого роста, накопления большого количества экспериментального материала, однако для понимания этих данных и построения системных представлений о работе мозга и сознания необходимо создание математических теорий, описывающих сложные сетевые структуры, объединение усилий нейрофизиологов, лингвистов, философов и специалистов в области информационных технологий.

Работа конференции показала возможность междисциплинарного диалога между современными исследователями сознания. Разрыв между естественнонаучными натуралистическими направлениями и философскими подходами оказывается преодолимым, когда современные специалисты преследуют общую цель — объяснение природы и свойств сознания. Такой результат стал возможен благодаря самоотверженной работе программного и организационного комитета конференции, которым удалось организовать взаимодействие ведущих отечественных и мировых специалистов в обсуждении современных проблем и подходов к пониманию сознания.

Обзор подготовила *Наталья Ястреб*

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
СОВРЕМЕННАЯ ОНТОЛОГИЯ — VI:  
ДВА ВЗГЛЯДА — РОССИЯ И ИТАЛИЯ  
MODERN ONTOLOGY — VI:  
TWO POINTS OF VIEW — RUSSIA AND ITALY  
(25 — 29 июня 2013, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, РОССИЯ)

О Б З О Р

REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE «MODERN ONTOLOGY — VI: TWO POINTS OF VIEW: RUSSIA AND ITALY» (25 — 29 JUNE 2013, SAINT-PETERSBURG, RUSSIA) (PREPARED BY K. MAIDACHENKO)

The conference comprised the work in nine distinct but interrelated research fields: theory and categories of ontology, classical and nonclassical ontologies, ontology and gnoseology, formal ontology, the ontology and philosophical anthropology, history of Western ontology, modern philosophy in Italy, history of ontology in Russia, ontology and particular sciences. Reports of the participants were not grouped formally, but rather formed the network of the interrelated discussion fields.

*Keywords:* ontology, ethics, anthropology, language, the problem of existence, analysis of categories and laws, classical and nonclassical ontology.

С 25 по 29 июня в Санкт-Петербурге прошла международная конференция «Современная Онтология — VI: Два взгляда — Россия и Италия», организатором которой выступил Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологии, механики и оптики, а также ряд соорганизаторов, в числе которых Институт философии Российской академии наук, Санкт-Петербургское философское общество, Онтологическое общество, Санкт-Петербургский государственный университет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Университеты Турина, Генуи и Венеции и ряд других университетов обеих стран. Принимающей стороной, обеспечивающей дискуссионные площадки, выступили Философский факультет Санкт-Петербургского университета и Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологии, механики и оптики.

В официальной программе конференции было заявлено больше семидесяти докладов, кроме того, мероприятие предполагало обширное число заочных участников.

© Кира Майдаченко, сост., 2013

В рамках конференции предполагалась работа по девяти направлениям: теория и категории онтологии, классическая и неклассическая онтологии, онтология и гносеология, формальная онтология, онтология и философская антропология, история западноевропейской онтологии, современная философия Италии, история онтологии в России, онтология и частные науки. Доклады участников не были сгруппированы формально, указанные тематические рамки предполагали, скорее, формирование единого дискуссионного поля.

Направление история онтологии в России, было представлено докладами *И. И. Евлампиева, А. И. Бродского, И. Д. Осипова*, которые исследовали онтологические основания этики, власти и права, а также взаимосвязь онтологии и антропологии в русской религиозно-философской традиции. Топография тем этих докладов отражает важнейший комплекс проблем русской философской мысли, в особенности рубежа XIX–XX вв. — описание онтологических оснований человека, общества, государства, власти, культуры. Доклад *А. А. Исаева*, озаглавленный «Онтология русской религиозной философии XX века» определяет специфику русской философской традиции как глубоко онтологическую — замкнутую на проблему зависимости всей реальности от абсолютного начала бытия (Бога). Человеческое существо не автономно, самодостаточно и независимо, а является по существу проявлением и выражением бытия. Проблемой поиска онтологических основ субъективности была занята и исследователь из Казани — *О. Ю. Порошенко*, которая теоретическим основанием выбрала труды казанских философов конца XIX — начала XX вв. Доклад *Л. Б. Черноскутовой* об онтологии революции в философии Вяч. Иванова, обозначает революцию как пропасть между обрушившейся «башней из слоновой кости» прежнего ценностного устройства и европейской крепостью буржуазной стабильности. Вся русская философская мысль в фигуре Вяч. Иванова выражает собой тоску по ушедшей культуре, воспринимая ее, по-прежнему, как прибежище личности, которая есть присутствие Бога в человеческой индивидуальности.

Направление онтологии и частные науки предполагало выявление онтологических оснований в различных регионах научного знания, что позволило бы расширить предметные горизонты этих наук. Так, доклад *А. С. Червинского* «Онтологические основания социо-экологических явлений» разрабатывает феномен качества природной среды обитания. Для такого формирующегося направления исследования как социальная экология, вопрос определения собственных границ принципиально важен, те подходы, которые существуют в практике для определения качества среды обитания, существенно сужают возможности оценочной интерпретации. Субстанциальные изменения, произошедшие с окружающей средой под воздействием антропогенных факторов, должны трактоваться как качественные, выражающие особенности значимости нового в системной организации биосферы, а атрибутивные, в свою очередь, как производные, выражающие количественную представленность фактора. Оценочная сопряженность двух этих онтологических аспектов (качественного и количественного) позволяет добиться достаточно адекватного отражения сложившейся экологической ситуации в концептуальном выражении качества окружаю-

щей среды. Также в рамках этого направления можно указать на доклады *В. В. Манко* «Онтология различения в экономике», *А. Г. Бермус* «Онтологические проблемы политических, управленческих и научно-исследовательских практик в современном российском образовании» и *Ж. В. Николаевой* «Онтологические основания теории культурной идентичности нации». Последний докладчик акцентировал свое внимание на основных направлениях современного осмысления понятия «национальная идентичность», которое получает все более широкое распространение в культурологии, философии культуры, социологии и других социогуманитарных науках для обозначения феномена бытования сообществ, в том числе и объединенных по национальному или этническому признаку; осуществляется экскурс в онтологические предпосылки актуальных рассуждений о коллективном и социальном тождестве, выявляются возможности современной онтологии и феноменологии для формирования нового философского языка, описывающего структуры идентичности.

Направление история западноевропейской онтологии было широко представлено рядом блестящих докладов, среди которых следует особо отметить доклады *М. Е. Соболевой* «Бытие как предикат. Об онтологической концепции Генриха Риккерта», *З. А. Сокулер* «Онтология и метафизика у Э. Левинаса», *О. Э. Душина* «Онтология ангельской природы в учении Фомы Аквинского», *М. В. Козловой* «Онтологический статус поэтического ритма в философии Мартина Хайдеггера и Джорджо Агамбена».

Первый докладчик предметом своего изыскания обнаружил Риккертово понятие бытия на фоне феноменологическо-герменевтической традиции. Бытие как предикат предстает у философа как «форма познания». Одна из фундаментальных проблем этой темы заключается в том, в состоянии ли предикаторское мышление охватить всю действительность и выступить основанием для всего бытия. С точки зрения Риккерта, такое возможно. Вся действительность стоит у него под знаком истины, понимаемой как соответствие высказываний действительности. Альтернативу данному подходу составляют позиции Гуссерля, Хайдеггера, Г. Миша, Й. Кенига. М. Е. Соболева обнаружила уверенность в том, что сравнение свойственных разным школам подходов к онтологии важно не только с точки зрения истории философии, напротив, оно наглядно выявляет те проблемные зоны, вокруг которых и на которых до сих пор концентрируются исследования.

Второй обозначенный докладчик, раскрывает вопрос об онтологии и метафизике в философии Э. Левинаса через соотнесение последнего с онтологией М. Хайдеггера. Левинас занимает прямопротивоположную позицию относительно приоритета онтологии над метафизикой, которая у него имеет своим предметом не сверхчувственные сущности, а аксиологическое измерение. Хайдеггеровская метафора «света бытия» не близка Левинасу, после Освенцима Бог больше не кажет себя, он оставил только след. Этот след есть лицо Другого, на котором читается заповедь «Не убий!».

Направление онтология и гносеология имело своей целью рассмотрение таких проблем как выражение онтологического знания языковыми средствами, влияние языка на выражение онтологической мысли, что собой может представлять онтологический язык, исчерпывается ли язык онтологии языком категорий и понятий. До-



клад *Н. Б. Отрешко* «Онтология и гносеология в современной философии: конфликт или возможность взаимодополнения?» ставит следующий вопрос. Классическая онтология и гносеология находятся в одной картине мира — субстанциональной. Постмодернизм и конструктивизм разрушили субстанциональную картину мира, где сущности вещей и явлений рассматривались как нечто идеально существующее и предзаданное реальности. Возникает вопрос: утрачивает в связи с этим онтология свой предмет исследования или, наоборот, получает новое поле для философского анализа? Возможно, в такой динамичной и десубстанциональной картине мира «снимаются» различия между онтологией и гносеологией, что в результате представит новый синтез в философии XXI века.

Направление формальная онтология предполагало рассмотреть соотношение логики и онтологии, проблемы онтологических обязательств логических языков, критерии, нормы и правила формально-онтологических построений, взаимоотношение формальной онтологии и формального языка. Это направление было представлено рядом сообщений, среди которых были доклады *Д. В. Хизанишвили* «Онтология в системной модели аргументации», *А. Р. Каримов* «Модальный реализм: pro et contra», *Е. И. Спешилова* «Логико-онтологические проблемы референции к несуществующему».

Первый доклад демонстрирует проблему, затронутую в своем докладе «Современная онтология в России: начало XXI века» и *Д. Н. Букиным* — отсутствие языка собственного онтологического исследования, общего для всего исследовательского пространства, замена его анархией полилогического дискурса многих онтологий. Так, *Д. В. Хизанишвили* поясняет бытование термина «онтология» в современных теориях аргументации, появлением специфической области исследований, направленных на создание компьютерных систем поддержки аргументации. Онтологиями так обычно называют способы представления процесса аргументации, изображаемые, как правило, в виде схем или диаграмм аргументации. Подобные репрезентационные системы описывают компоненты аргументации, наряду с отношениями между компонентами и модификаторами компонентов и отношений. Такое понимание онтологии связано с тем, что этот термин пришел в теорию аргументации из компьютерных наук, где онтология — это «эксплицитная спецификация концептуализации».

В докладе *А. Р. Каримова* предлагается экспозиция основных возражений, выдвигаемых против концепции модального реализма Д. Льюиса. Аргументы «против» разбиваются на два направления: возражения против самой концепции и альтернативные концепции, не предполагающие онтологизацию возможных миров. Первое направление включает в себе следующие компоненты: непроясненность критериев «подобия» между различными возможными мирами; понятие модального реализма ведет к парадоксам вроде парадокса теории множеств; эпистемологические аргументы. Второе направление — аргументы, в том числе и такие, которые полагают возможные миры лингвистическими сущностями.

Доклад *Е. И. Спешиловой* обращает внимание на традицию аналитической философии (Б. Рассел и П. Страсон) в контексте решения проблемы референции к несущ-

ществующему, которая в рамках классической субъектно-предикатной логики приводит к аномальным результатам.

Направление теории и категории онтологии предполагало освещение таких вопросов как проблема бытия в качестве центральной темы онтологии, содержательный анализ онтологических категорий и законов, структура онтологического знания, статус онтологической категории и онтологического закона.

В докладе *А. И. Иваненко* «К вопросу о соотношении категорий бытия и реальности» рассматриваются три логических отношения между бытием и реальностью как предельной категорией мышления: бытие шире реального на величину идеального; реальное шире бытия на величину возможности и совпадение бытия и реального. Последнее представляется автору доклада невозможным по причине несовпадения структур бытия и реального.

*П. М. Колычев*, предметом исследования которого стала дифференциальная онтология, определяет последнюю как такую онтологию, которая в качестве исходного принципа бытия берет акт различения. Необходимое условие бытия сущего — различение, которое требует перехода от проблемы бытия к проблеме совместного бытия, так для отдельного сущего существуют только те сущие, которые от него отличаются.

*А. Б. Паткуль* в своем докладе «Предмет онтологии: сущее как всеобщее и сущее как существующее» на примере немецкого идеализма (Шеллинг и Гегель) и феноменологической онтологии (Хайдеггер и Н. Гартман) показывает возможности противостояния двух трактовок предмета первой философии: 1) предмет онтологии сводим к понятию сущего в общем, которое есть высшее родовое понятие и 2) сущее не может быть понято как высший род — хотя характеристика бытия принадлежит всему, что есть, оно принадлежит ему аналогически.

*Н. М. Солодухо* в докладе «Ситуационность бытия: системность и ситуативность» определяет ситуационность бытия как реализацию онтологической потенциальности системного и ситуативного характера. По мнению автора, эти онтологические аспекты ситуационности бытия по отношению к сущему выражают устойчивость и динамичность, стабильность и нестабильность, определенность и неопределенность и др., — словом, это все то, что делает мир бытия и системным и ситуативным одновременно. Особое внимание докладчик обращает на то, что бытие как граница, как переход от небытия-до-бытия к небытию-после-бытия, проявляется в качестве ситуации, которая *post factum* оценивается как событие (со-бытие) бытия. Отношение внутренней ситуации к внешним ситуациям позволяет выявить событие как таковое и соотнести его с другими событиями, а протяжение пространственной цепи ситуаций во времени создает и системно закрепляет событийное поле бытия.

Направление классическая и неклассическая онтологии планировало охватить следующие проблемы: классическое представление об онтологии как системы категорий о целостном знании о мире; является ли системно-категориальная форма единственной и достаточной для выражения целостного знания о мире; возможна ли неклассическая онтологии; каково соотношение неклассических форм онтологии с классическим подходом.

В докладе *В. Ю. Кузнецова* «Единство мира как онтологическая проблема» проблематизируется такое самоочевидное понятие как «Мир», который держится на диалектическом противоречии единого и много. Автор показывает, как эта оппозиция выступает основанием различения классической и неклассической философии.

*И. В. Демин* обращает внимание на то, что в основании разграничения фундаментальной и региональной онтологии лежит различие нерегионального (дорегionalного) и регионального (квази-регионального) типов экзистенциального опыта. Нерегиональное фундаментально в том смысле, что оно не локализуется в том или ином отдельном регионе, но представляет собой структуру и исходную характеристику бытия как такового. В качестве нерегионального (дорегionalного) обнаруживают себя такие бытийные феномены, как «речь», «понимание», «история» и др. Региональная онтология представляет собой разъяснение и конкретизацию онтологии фундаментальной. Она имеет дело не с бытием-в-мире как таковым, но с каким-либо сущностным модусом бытия-в-мире и с разомкнутым в этом модусе бытийным регионом сущего.

В докладе «Онтологические аспекты времени» *Д. А. Клепов* формулирует основной вопрос постклассической философии, который по его мнению теперь звучит так: каково предельное условие понимания бытия? Ответ, который он обосновывает в докладе, — «время, время понятое как изначальная временность». Выявить фундаментальные структуры понимания бытия, понимания, которое предшествует любой встрече с сущим и лежит в основании любого отношения к сущему, означает выйти за пределы сущего, дабы суметь помыслить бытие как первое.

Сообщение *В. Г. Косыхина* «Онтология постсобытийности» было посвящено ситуации растворения онтологического субъекта в связанных с реакцией на события многообразных стратегиях субъективности, которая по-разному осуществляется Бадью и Мардером. Особое внимание в докладе уделяется проблеме отношения онтологии и математики, а также анализу понятий субъекта и постсобытийности в контексте традиционных для онтологии категорий единого и многого. Делается вывод, что в современной онтологической теории происходит переход от анализа обособленной сущности феномена к анализу совокупности единого-многого.

Доклад *Л. Г. Пугачевой* на тему «Понимание бытия человека как философская практика». Чтобы состояться, мир как пространство интеракций между ответственными субъектами требует объяснения так же, как язык — перевода. По сути — это одна и та же проблема в онтологической и герменевтической развертке. Философская практика осуществляет выход за рамки текста, не покидая его. П. Рикер подготавливает новое понимание события мышления (и поступка) субъекта: в пространстве между различными описаниями, оно порождается археологией и телеологией, но не является ни тем, ни другим, ни интеграцией того и другого.

Обзор подготовила *Кира Майдаченко*

## IV. РЕЦЕНЗИИ

---

«HEIDEGGER AND LANGUAGE» (edited by J. Powell).  
STUDIES IN CONTINENTAL THOUGHT (edited by J. Sallis)  
Indiana University Press, 2013

HEIDEGGER AND LANGUAGE (EDITED BY J. POWELL) / STUDIES IN CONTINENTAL THOUGHT J. SALLIS (ED.).  
INDIANA UNIVERSITY PRESS, 2013 (PREPARED BY M. KOZLOVA)

The essays in the collection consider the ontological status of language in relation to the problems of metaphysics, logic, poetics and politics in the philosophy of Martin Heidegger before and after the «Turn». In particular, some authors examine the interrelation of language and speech; other authors explore language and its dependence on the ontological status of works of art; still others explore language understood as the poetry of Existence.

*Keywords:* the source of language, Heidegger, Blanchot, Hölderlin, Novalis, sound, rhythm, ontological status of words.

В 2013 году в серии «Исследования в области континентальной мысли» (под редакцией Джона Саллиса) в свет вышел сборник «Хайдеггер и язык», объединивший под одной обложкой статьи таких философов, как *Джон Саллис*, *Кристофер Финск*, *Роберт Бернасconi*, *Дэвид Крелл* и др. Тематика сборника широка и охватывает вопросы онтологического статуса языка в связи с проблемами метафизики, логики, поэтики и политики в философии Мартина Хайдеггера до и после «поворота».

Не будет преувеличением сказать, что вопрос об онтологическом статусе языка занимает особенное место в философии Мартина Хайдеггера и в философии XX века в целом. основополагающим для Хайдеггера становится понимание языка как «бытия и становления самого человека», основанное на интерпретации Аристотеля. Можно отметить, что весь дальнейший путь мысли философа будет кружить вокруг этого тезиса, сформулированного еще в марбургских лекциях 1923–1924 гг. Язык, как один из фундаментальных экзистенциалов *Dasein*, станет одной из центральных тем «Бытия и времени». В сборнике «Хайдеггер и язык» вопросу о статусе языка в рамках фундаментальной онтологии «Бытия и времени» посвящена статья *Даниеля Дальштрома* «Хайдеггер и онтологический анализ языка». В частности, в статье

© Мария Козлова, 2013

затрагиваются такие вопросы, как соотношение языка и речи (онтологические уровни использования языка), онтологический статус высказывания и апофантического «как», а также концепция смысла (Sinn) у раннего Хайдеггера. Рецепции Аристотеля в философии Хайдеггера этого периода посвящена работа *Уилла Макнилла* (книга *Θ Μεταφίσις, δύναις καὶ λόγος*).

В дальнейшем вопрос о языке ставится в зависимость от онтологического статуса произведения искусства. Именно в этот период Хайдеггер открывает для себя поэзию Гёльдерлина и посвящает ей ряд лекций 1934–1935 гг. Размышляя о влиянии Фридриха Гёльдерлина на Мартина Хайдеггера, *Роберт Бернасconi* приходит к выводу о том, что интерпретация поэзии Гёльдерлина представляет собой не только новый взгляд на поэтическую функцию языка, но и открывает политическое измерение внутри поэтического, таким образом, комментируя поэзию и прокладывая новые пути для собственной мысли, философ вступает в диалог со своими современниками.

Начиная с 1934 года путь мышления Хайдеггера, так или иначе, касается вопроса о языке, понимаемом как поэзия Бытия. Именно к этому периоду относятся такие основополагающие работы философа, как «Исток художественного творения» (1936), «Вклады в философию (из События)» (1938–1940), «История Бытия» (1938–1940), «Событие» (1942). Анализу этого периода в философии Хайдеггера посвящены статьи *Даниелы Вальега-Неу* и *Кишиитофа Жарека*. Эссе *Денниса Шмидта* о Хайдеггере и Гомере основывается на чтении лекционного курса 1941–1943 гг. «Парменид», а статья *Вальтера Бродана* посвящена трансформации «зова совести» в эхо (Anklang) бытия (Sein) у позднего Хайдеггера. Вопрос о зове совести связывается с вопросом об истоке (ἀρχή) языка, понимаемом как событие абсолютного отрицания слова, которое, парадоксальным образом, оборачивается поэтической способностью языка к именованию сущего.

К 50-м годам относятся важнейшие работы Хайдеггера, посвященные онтологическому статусу поэтического слова. Это такие эссе, как «Язык» (1950), «Поэзией живет на свете человек...» (1951), размышление о поэзии Траля — «Язык стихотворения» (1953), «Диалог о языке» (1953–1954), «Слово» (1958), «Путь к языку» (1959), а также размышления о философии досократиков. На наш взгляд, именно в этих, зачастую темных для интерпретатора, работах содержится ключ к пониманию философии языка «позднего» Хайдеггера. В сборнике «Хайдеггер и язык» предпринимается несколько интересных попыток, направленных не только на пояснение некоторых ключевых моментов этой философии, но и на открытие новых возможностей в диалоге мыслителя и поэта. Так *Дэвид Крелл* рассматривает комментарий Хайдеггера к фрагменту Гераклита в контексте постхайдеггерианской философии (Лакан и Деррида), а статьи *Кристофера Финска* и *Питера Хенли* посвящены попыткам Хайдеггера говорить о языке, исходя из самого языка.

Особенный интерес, на наш взгляд, представляет статья *Кристофера Финска*, посвященная Хайдеггеру и Бланшо. По мнению исследователя, Морис Бланшо был одним из немногих сумевших вслед за Хайдеггером вступить на путь мышления о языке изнутри самого языка. Автор статьи сравнивает опыт размышлений о языке

в диалоге Хайдеггера «Из разговора на проселочной дороге о мышлении» с опытом Бланшо, автора «Бесконечного разговора» и «Шага по ту сторону», и приходит к выводу о том, что в текстах последнего предпринимается попытка такого письма, в котором мышление перестает быть представлением, оказываясь безличным (*le neutre*) сказанием самого языка. Такой подход нам кажется плодотворным не только для разговора о философии языка, но и для интерпретации художественных текстов. Тексты таких авторов, как Гёльдерлин, Малларме, Бланшо могут быть рассмотрены как произведения самого языка, таким образом, путь мышления (метод) Мартина Хайдеггера открывает новую перспективу для разговора об онтологическом статусе литературного произведения.

И наконец, статья *Питера Хенли*, концертирующего скрипача и философа, который в настоящее время работает над диссертацией о Хайдеггере и Новалисе, посвящена малоисследованной в философии теме музыки поэтического слова, то есть вопросам онтологического статуса звука, ритма и музыки стихотворной речи. Хенли связывает понятие поэтического ритма с центральным для философии Хайдеггера понятием пути (*Weg*), поясняя, что ритм Хайдеггер рассматривает как *Bewegung* (проложение пути). Ритм — это форма, конфигурация, отпечаток того, что находится в движении, т. е. ритм — это прерывание движения, «последовательное нарушение последовательности». Музыкальность стихотворения, рассмотренная с точки зрения онтологии, а не стиховедения, зависит не столько от звукового строя языка, сколько от изначального различия между словом и вещью. Ритм стихотворения покоится на поэтической «неудаче», невозможности найти имя для вещи, но именно этот провал дискурсивного делает стихотворение стихотворением по сути — песней, в терминологии Хайдеггера. Музыка, таким образом, не есть альтернатива языку, но, как утверждает сам Хенли, «язык и есть музыка».

Сборник «Хайдеггер и язык» интересен не только разнообразием рассмотренных в нем вопросов, но и тем, что под пристальным вниманием исследователей оказывается весь путь философии языка Мартина Хайдеггера, начиная от «Бытия и времени» и заканчивая наиболее сложными для понимания размышлениями-медитациями позднего Хайдеггера. Вопросы, затронутые в этом сборнике, и пути их решения могут оказаться интересными для широкого круга исследователей, занимающихся как философией языка, так и философией искусства.

*Мария Козлова*



РЕЦЕНЗИЯ НА ДОКТОРСКУЮ ДИССЕРТАЦИЮ А. В. ЯМПОЛЬСКОЙ  
«ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД И ЕГО ГРАНИЦЫ:  
ОТ НЕМЕЦКОЙ К ФРАНЦУЗСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ»  
М.: На правах рукописи, 2013

A REVIEW OF THE HABILITATION THESIS BY A. V. YAMPOLSKAYA «PHENOMENOLOGICAL METHOD AND ITS LIMITS: FROM GERMAN TO FRENCH PHENOMENOLOGY» (PREPARED BY A. PATKUL)

According to Yampolskaya, the main methodological difficulty of phenomenology is the uncertainty of the correlation between the method and the object. This uncertainty reveals ambiguity in the interpretation of the concept of phenomenon. These basic difficulties encountered by the German phenomenology of Husserl and Heidegger have brought to life French phenomenology. Yampolskaya suggests that the key feature of French phenomenology is that it expresses less interest in the problem of reduction and more interest in different components of phenomenological method. Unlike German phenomenologists, who consider phenomenology to be the description of the evident, French thinkers see phenomenology as a description of concealed.

*Keywords:* phenomenological method, French and German phenomenology, E. Husserl, M. Heidegger, E. Levinas, M. Henry, J.-L. Marion, M. Richir.

Диссертация А. В. Ямпольской написана на актуальную для отечественной историко-философской науки тему. Нет никакого сомнения в том, что данная работа будет способствовать осмыслению сегодняшнего состояния феноменологической философии, ее целей и задач, ее возможностей и границ. Кроме того, полученные Ямпольской результаты могут служить для критической оценки применения феноменологического метода в философии с позиций других, нефеноменологических, философских школ и направлений. Пожалуй, одна из наиболее эффективных формулировок, в которой выражены *намерения* автора диссертации, звучит следующим образом: «Границы феноменологии должны быть очерчены для того, чтобы можно было, с одной стороны, сохранить строгость и мощь философского анализа, которые составляют одно из главнейших достижений феноменологического движения, и с другой стороны, не дать феноменологии превратиться в набор догм и правил, не совместимых с живой философской мыслью» (С. 5).

Актуальность темы достаточным образом обоснована во введении к диссертации, степень теоретической разработки ее и источниковая база раскрыты здесь во всей полноте. Во введении же раскрыты теоретическая и практическая значимость работы, указаны виды апробации ее результатов, обозначена структура диссертации.

© Андрей Паткуль, 2013

Структурно текст ее состоит из введения, четырех глав, заключения и библиографии. В совокупности библиографический список содержит двести двадцать шесть наименований на русском и иностранных языках. В самом тексте диссертации Ямпольская демонстрирует блестящее знание указанной ею в библиографическом списке литературы: как источников, так и комментаторской литературы, включая ту, которая увидела свет в самое последнее время. Любопытно, что такое знание материала имеется у автора исследования не только относительно феноменологической философии, но других направлений традиционной и современной мысли. Удачными следует признать и опыты применения феноменологического метода к материалу художественной литературы (Борис Пастернак, Мария Степанова), осуществленные Ямпольской в некоторых местах работы, — хотя эти опыты и имеют, скорее, иллюстративный, нежели аргументативный характер. Хотелось бы пожелать, чтобы этот интересный образец обращения феноменологии к еще не освоенному философией массиву современной словесности был бы продолжен и развит — как самой Анной Владимировной, так и другими отечественными философами, принадлежащими к феноменологической школе. Возможно, именно на этом пути удастся добиться тонких и, вместе с тем, значительных феноменологических дескрипций.

В целом ход рассмотрения проблемы феноменологического метода в диссертации можно было бы отразить следующим образом: Ямпольская отталкивается от базовых затруднений, связанных с применением феноменологического метода, которые дали о себе знать уже в рамках немецкой феноменологии, породив тем самым расхождение в трактовке метода еще на этом этапе существования феноменологического направления философии. Затем она переходит к трактовке основных положений французской — хронологически более поздней — феноменологии, которые исторически возникли из методологических затруднений, обнаружившихся еще в немецкой философии, а именно в качестве возможных вариантов разрешения этих затруднений. Тем самым автор работы пытается восстановить логику возникновения ведущих французских феноменологических учений из трудностей, появившихся еще у основателей феноменологической доктрины.

Оценивая реализацию такого замысла, можно сказать, что историческая дескрипция возникновения основных положений французской феноменологии из феноменологии немецкой удалась Анне Владимировне всецело, а логическая реконструкция — по большей части, в некоторых местах таковая выглядит все же немного схематичной.

Главной трудностью феноменологии в методологическом плане Ямпольская — и в этом с ней не возможно не согласиться — признает *неопределенность в соотношении метода и предмета* в рамках этого течения философской мысли. Вопрос об их соотношении допускает различные решения: метод может порождать предмет феноменологии, может уже его иметь и лишь соотносываться с ним и т. д. Нужно признать, что Анне Владимировне удалось получить очень важные и интересные результаты при анализе таких возможностей. Думается, что все эти варианты, в конечном счете, можно было бы вывести из проблемы *конструктивности или неконструктивности*

ности феноменологического метода, — по сути, об этом и идет речь и у Ямпольской, хотя в несколько другой терминологии, что несколько смещает акценты при рассмотрении проблемы. Действительно, эта проблема в методологическом, да и не только, плане остается ключевой, возможно даже, жизненно важной для феноменологической философии и по сей день. Возможно ли установить *точный смысл конституирования*, независимо от авторитетных высказываний классиков феноменологии о его существовании? *Навязывает* ли конституирующая инстанция, как бы конкретно мы ее не понимали, формируя знаменитое «etwas als etwas», смысл предмету; причем сам этот смысл — производится ли он этой инстанцией ad hoc или извлекается из каких-то неведомых своих «запасников», либо же предмет просто *опознается* конституирующей инстанцией в качестве нечто — и здесь также можно было бы спросить, каков статус того, в качестве чего нечто опознается, принадлежит ли он самому этому нечто или некоему «царству вечных истин», или же «существует» еще каким-то иным образом? От ответа на эти вопросы напрямую зависит не только сегодняшнее самопонимание феноменологии, но и те конкретные результаты, которые феноменологическое исследование может получить, выбрав для себя тот или иной путь в зависимости от ответа на эти вопросы. Пожалуй, именно такую вариативность на базе обширного историко-философского материала и предьявляет Ямпольская в своей работе.

Нельзя также не согласиться и с тем выводом Анны Владимировны, что указанная двусмысленность обнаруживает и неоднозначность в трактовке самого понятия феномена, — это видно уже на примере расхождения в такой трактовке у Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Обнаружение данной двусмысленности само собой приводит к проблеме границ феноменальности и возможности применения феноменологического метода за пределами явленного — в зависимости от того, как оно будет пониматься, и какие границы ему будут приписаны.

Интересные мысли высказаны А. В. Ямпольской также и в связи с проблемой отношения теоретического и практического момента феноменологического метода в рамках немецкой феноменологии — когда, с одной стороны, феноменология рассматривается как собственный метод теоретической науки, но вместе с тем она предстает определенной интеллектуальной и даже экзистенциальной практикой, *вне которой теоретическое применение феноменологического метода оказывается бессмысленным*. Так, что, по словам Анны Владимировны, «метод философский, феноменологический метод, заключается в первую очередь в *новом способе жить*» (С. 39). Возникновение проблемы приоритета теоретического применения и практического осуществления метода в феноменологии связано, с точки зрения автора работы, с неразличением «технического и “конверсивного” моментов феноменологического метода». Анна Владимировна, в частности, пишет: «Нам представляется, что такое прочтение гуссерлевской философии является следствием неразличения технического и “конверсивного” моментов феноменологического метода: нет никакого сомнения в том, что включение и выключение феноменологической установки, составляющее неизбежную часть жизни преподавателя феноменологической

философии, является действием воли; однако можно ли свести к акту воли принятие общефилософской установки, которая, по свидетельству Ойгена Финка, в жизни Гуссерля осуществлялась как “постановка себя под вопрос и беспокойная неуверенность в пути его души к истинному бытию”» (С. 42–43). Вообще, сама Ямпольская склоняется к тому, что «задача феноменологии является, как нам представляется, двоякой, теоретической и практической одновременно» (С. 242). В этом она видит и задачу «нового поколения феноменологов»: «Задача, которая стоит перед новым поколением феноменологов — соединить разрозненные части феноменологического наследия и вернуть в феноменологический метод то равновесие между технической и аскетической составляющими метода, которое было завещано Гуссерлем» (Там же). Такую постановку вопроса также нельзя не признать крайне важной в отношении не только феноменологического движения, но философии как таковой, общая конституция которой лишь более подробно проявленная посредством феноменологического метода — ведь, как известно, и «софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности, а от софистики — выбором образа жизни».<sup>1</sup> В том-то и состоит извечная апория философской мысли, что в самое первое, которое ни от чего уже не зависит и ничем определено быть не может, но что само всем остальным правит, что всегда таково, каково оно есть, и иным оно быть не может, — что в него каким-то непостижимым образом включается сам философ — не как простая наблюдающая инстанция, возмущения, вносимые которой потом можно было бы учесть (или вычесть) из полученных результатов, но как инстанция, формирующая саму суть дела, причем формирующая ее в полной приватности *του βίου*. Разрешена ли эта апория? Пожалуй, что нет, если не брать в расчет спекулятивно-диалектическое тождество теоретической и практической идеи в грандиозном финале гегелевской науки логики. Но человеческое ли это тождество? Доступно ли оно и в правду конечным существам? Феноменология в этом смысле остается честнее, что ли, удерживая саму апорийность жизни смертного философствующего и вечности начал сущего как сущего. Она пытается найти решение в выдерживании самой этой апорийности. Но и здесь следует поставить вопрос: является ли выдерживание апории ее разрешением.

В целом, можно отметить, что глава, посвященная немецкой феноменологии, является одной из самых интересных, интеллектуально интригующих и вместе с тем аналитически проработанных в диссертации. Опорными фигурами для автора являются здесь Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и О. Финк. Правда, можно с сожалением констатировать, что и в выбранном материале некоторые важные источники, которые могли бы способствовать ходу исследования, остались неучтенными. Так, например, автором работы совершенно оставлены без внимания лекции Хайдеггера, изданные под названием «Введение в феноменологическое исследование» (*Einführung in die*

<sup>1</sup> Met. IV, 2 1004 b 23–24. Цит. по: *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 123.*

phänomenologische Forschung, GA 17),<sup>2</sup> где Хайдеггер производит реконструкцию и критику позиции Гуссерля — в том числе и в методологическом аспекте.

Если первая глава диссертации Ямпольской посвящена немецкой феноменологии, то три последующих — французской. В качестве одной из ключевых черт таковой на первом этапе ее становления Анна Владимировна выделяет смещение исследовательского интереса с проблемы редукции на другие компоненты феноменологического метода: «...на первом этапе развития французской феноменологии вопросом первостепенной важности оказалась не редукция, а другие моменты феноменологического метода» (С. 106). К этим компонентам, в первую очередь, относятся *де-скрипция интенциональных переживаний и эйдетические вариации* (С. 108). В соответствии с этим «центральной проблемой феноменологии с точки зрения старшего поколения французских феноменологов оказалась проблема *интенциональности*, которая истолковывалась как соответствие интенции созерцанию, а также переработка многообразия интенций в единый горизонт смысла» (там же).

В качестве характерной черты уже ранней французской феноменологии Ямпольская отмечает также «смещение» принадлежащими этой национальной традиции мыслителями феноменологии Гуссерля и Хайдеггера, причем с эмфазисом именно на феноменологии Хайдеггера. Впрочем, «смещение» это, как убедительно показывает автор диссертации, не ограничивалось неразличением методологических позиций Гуссерля и Хайдеггера; оно было дополнено также вызванным набирающим силу французским неогегельянством прочтением Гегеля как феноменологического — в современном смысле этого слова — автора. Результаты сближения этих трех мыслителей — Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера — французскими феноменологами, пожалуй, наиболее заметны, благодаря работе «Бытие и ничто» Ж.-П. Сартра.

А. В. Ямпольская отмечает также, что в дальнейшем французская феноменология перешла и от анализа интенциональных структур к анализу *феноменов, которые уже вряд ли можно было назвать феноменами с точки зрения классической гуссерлевской феноменологии*. Так, она пишет: «От анализа интенциональных структур вообще французская феноменология перешла к анализу особых, “глубоких” (если воспользоваться выражением Р. Бернета и Ж.-Л. Мариона) феноменов, чья реальность превосходит реальность сознания: действительно, лик Левинаса, след, плоть, жизнь сложно назвать “феноменами” в гуссерлевском смысле этого слова» (там же). В таком переходе Ямпольская видит вполне логичный итог характерной для французской феноменологии критики так называемого *интуитивизма Гуссерля*. Ведь с ее точки зрения, «французская феноменология, при всем разнообразии имеющихся подходов, демонстрирует завидное единство в том, что касается критического осмысления гуссерлевского наследия» (С. 328).

Ведь именно критическое расхождение с немецкой феноменологией приводит французских мыслителей к тому, чтобы видеть в феноменологии не дескрипцию не-

2 Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd 17: Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994.

посредственного, а *дескрипцию опосредованного, сокрытого* для непосредственной данности: она, с их точки зрения, «представляет собой дескрипцию, которая не только не является эйдетической, но и вообще не претендует на непосредственное описание; эта дескрипция опосредованная» (С. 127).

Здесь сложно удержаться от того, чтобы привести достаточно пространственный пассаж из текста диссертации, который, впрочем, лучше всего иллюстрирует и саму модификацию феноменологического метода во французской философии, и внутренние мотивы такой модификации в интерпретации Ямпольской: «Критика гуссерлевского интуитивизма, представленная в работах Деррида и Левинаса, вовсе не ставит под вопрос дающее созерцание в качестве единственного правомочного источника познания; она направлена скорее на то, чтобы *расширить регион феноменологической работы за пределы созерцаемого, за пределы объективного познания*. Этот регион, включающий в себя такие “несозерцаемые”, невидимые, неявляющиеся, “глубокие” феномены — взгляд другого, лик Другого, плоть, след, различание, время, картина, икона — является одновременно регионом субъективности, через которую мы вступаем с этими феноменами в контакт. Соответственно, французская феноменология в значительной степени развивалась как феноменология субъективности или, точнее, феноменология “от первого лица”. В то же время речь не идет о том, чтобы исследовать какие бы то ни было “субъективные” феномены. Напротив, субъективность — которая уже более не ассоциируется с самодостаточным трансцендентальным *его*, конституирующим мир, но описывается как субъективность пассивная, уязвимая, аффицированная извне и изнутри — выступает не столько как самостоятельный предмет исследования, сколько как своеобразный инструмент, с помощью которого возможен доступ к более “глубоким” феноменам, к более глубоким слоям реальности. В центре феноменологических дескрипций оказываются уже не “поверхностные” феномены теории познания, а феномены “глубокие”, которые *не даны мне непосредственно* и над которыми конституирующее сознание не имеет больше власти» (С. 156–157). В этой цитате отражена важнейшая особенность французской феноменологии по сравнению с немецкой, которую весьма эффектным образом удалось концептуализировать автору диссертации в ходе кропотливой историко-философской работы: *переход от конституирующей трансцендентальной субъективности к аффицированности*. С этим выводом, безусловно, нельзя не согласиться. Остается только спросить: не становится ли такого рода переход одновременно и уходом от самой сути феноменологического метода — возможности сугубо научной (в особом, правда, смысле понятой научности) работы с идеями, «которые все же абсолютно даны в широком объеме в непосредственном созерцании»,<sup>3</sup> уходом в ту спекулятивность (в дурном смысле этого слова), отмежевание от которой было едва ли не главным пафосом феноменологии при ее возникновении. Вопросы эти, ко-

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные произведения. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 240.



нечно же, остаются риторическими, поскольку на деле заранее предполагают ответ: *нет, это не так* — об этом свидетельствует и продуманная критика Деррида в адрес Гуссерля, это демонстрирует и Ямпольская в своих реконструкциях воззрений французских феноменологов. Но риск остается: риск того, что не обеспеченное непосредственным созерцанием феноменологическое описание окажется выдаванием своих сознательных или бессознательных предпочтений (скажем так, эффектов аффицированности — частным опытом, традицией и т. п.) за сами вещи. Очень хочется надеяться, что именно из сопоставления столь различных образцов французской феноменологии в дальнейшем удастся кристаллизовать методологическое средство, предотвращающее уход дескрипции в подобного рода дурную спекулятивность.

Свои выводы относительно особенностей французской феноменологии А. В. Ямпольская конкретизирует, разбирая учения наиболее видных французских феноменологов современности и ближайшего прошлого: Э. Левинаса, М. Анри, Ж.-Л. Мариона, М. Ришира, Ж. Деррида. Этот разбор следует признать в высшей степени информативным: Анна Владимировна знакомит русскоязычного читателя с основными пунктами учений мыслителей, которые отчасти недостаточно, отчасти еще почти неизвестны в отечественном философском пространстве. Наиболее интересными периодами работы *в этом контексте* являются параграфы, посвященные проблеме самоаффицирования жизнью у М. Анри и проблеме гетероаффицирования у Э. Левинаса. Достойны внимания читателя и те параграфы, которые посвящены проблеме соотношения феноменологического метода и мышления бога, а также возможности феноменологической метафизики. Сама Анна Владимировна приходит к следующему выводу по данной проблеме: «...мы считаем, что феноменология не должна пытаться стать преодоленной метафизикой, она позволяет до определенной степени вернуть в философию Бога» (С. 325). Это, безусловно, одна из самых сложных проблем для феноменологии — проблема возможности возвращения «в философию Бога» — после выключения его трансценденции в § 58 «Идей I», после развенчания онтотеологии в «Онто-тео-логическом строении метафизики», наконец, после деконструктивистской работы Деррида. Видны ли перспективы такого «возвращения»? Вряд ли. Хотя, конечно, очень хотелось бы верить, что некий бог все еще мог бы нас спасти. Но, вероятно, направление французской феноменологии, всерьез говорящее, к чести ее, о божественном и его возвращении в философию, действительно, достигает того пункта, из которого эти перспективы вообще могут быть увидены. Стоит, наверное, только выразить надежду, что возвращение это не окажется экстраполированием своего частного опыта переживания божественного на божество как таковое. Хотя как иначе это могло бы произойти в феноменологии?

В целом, необходимо констатировать, что Анне Владимировне Ямпольской удалось создать оригинальную, авторскую схему становления французской феноменологии на ее разных этапах в качестве ответной реакции на методологические антиномии немецкой феноменологической мысли. Без преувеличения можно сказать, что схему эту необходимо будет учитывать в дальнейшем — пусть и в критическом

расхождении — любому русскоязычному исследователю истории французской феноменологии. Кроме того, текст диссертации Анны Владимировны может служить отличным источником информации по данной теме.

Подытожить же — пусть и привативным образом — собственное видение перспектив развития пользующейся феноменологическим методом философии, в контексте заданном как немецкими основателями, так и французскими преобразователями феноменологии Анной Владимировной можно с помощью следующего ее высказывания: «...феноменология не может и не должна становиться сверх-наукой, способной включить в себя литературную теорию, психопатологию, эстетику, метафизику и теологию» (С. 332).

Так или иначе, не вызывает сомнения то, что диссертация А. В. Ямпольской является значительным достижением в области историко-философской науки. Хочется пожелать ее автору успехов — и в защите диссертации, ибо Анна Владимировна, безусловно, достойна той ученой степени, на получение которой претендует, и в дальнейшей исследовательской и педагогической деятельности.

*Андрей Паткуль*

## V. СОБЫТИЯ

---

АНОНС V ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
«СВОБОДА И СУДЬБА. ПУТИ МЫСЛИ С ХАЙДЕГГЕРОМ  
И ПОСЛЕ ХАЙДЕГГЕРА»  
(22 — 25 мая 2014, Месскирх, Германия)

V. MESSKIRCHER HEIDEGGER-KONFERENZ  
«FREIHEIT UND GESCHICK. DENKWEGE MIT UND NACH HEIDEGGER»  
Vom 22. Bis 25. Mai 2014

С 22 по 25 мая 2014 г. в г. Месскирх (Германия) состоится пятая в ставшем уже традиционным ряду конференций, посвященных философии Мартина Хайдеггера и ее последующей рецепции. На этот раз тема форума сформулирована следующим образом: «Свобода и судьба. Пути мысли с Хайдеггером и после Хайдеггера». Мероприятие проводится при содействии теологического факультета Высшей Философско-теологической школы г. Фаллендар. Организаторами конференции выступают Альфред Денкер и Хольгер Цаборовски.

Для каждого выступления запланировано 60 минут, включая время, отведенное на дискуссию. Доклады могут быть прочитаны на *английской, немецком и французском языках*. Желаящие выступить на данной конференции могут до 31 декабря 2013 г. заполнить соответствующий формуляр, доступный в сети интернет по адресу: <http://form.jotforme.eu/form/31061651729351> и указать в нем свое предложение по теме доклада. Тема должна соответствовать общей тематике конференции.

Сообщение о включении данного доклада в программу конференции будет выслано заявителю до 31 января 2014 г. Более подробную информацию об участии в конференции в качестве докладчика можно получить у Альфреда Денкера (e-mail: [Alfred.Denker@martin-heidegger.eu](mailto:Alfred.Denker@martin-heidegger.eu)) и Хольгера Цаборовски (e-mail: [Holger.Zaborowski@martin-heidegger.eu](mailto:Holger.Zaborowski@martin-heidegger.eu)). Желаящие принять участие в мероприятии исключительно в качестве слушателей могут обратиться к госпоже Бауш (e-mail: [bausch@messkirch.de](mailto:bausch@messkirch.de)). См. также сайт: <http://martin-heidegger.eu/>

АНОНС МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
«РЕАЛЬНО ЛИ ЭТО? ФЕНОМЕНОЛОГИИ ВООБРАЖАЕМОГО»

«IS THIS REAL? PHENOMENOLOGIES OF THE IMAGINARY FIELD»  
(19 — 22 ноября 2013, Карлов Университет, Прага)

Исходным для данной конференции является вопрос о роли воображения и воображаемого в современных феноменологических проектах. Радикальным образом ставится проблема уместности различения реального и воображаемого: как определить поле так называемых воображаемых феноменов? В какой мере, приняв всерьёз эти феномены, мы окажемся вынуждены переосмыслить определение реального? Оппозиция реальное-воображаемое — не является ли она препятствием на пути понимания мира и существования, можем ли мы переработать её или даже преодолеть?

Докладчики: John Sallis (Keynote speaker), Roland Breuer, Marco Cavallaro, Georgy Chernavin, Anne Coignard, Annabelle Dufourcq, Anne Gleonec, Alievtina Hervy, Urszula Idziak, Christopher Lapierre, Dorothee Legrand, Yasuhiko Murakami, Karel Novotny, Jiri Pechar, Florence Pignarre, Delia Popa, Emmanuel de Saint-Aubert, Alexander Schnell, Wojciech Starzyński, Rudy Steinmetz, Jean-Jacques Wunenburger.

Контактный адрес: Vila Lanna. V sadech 1. 160 00 Прага 6.

E-mail: [Annabelle.Dufourcq@fhs.cuni.cz](mailto:Annabelle.Dufourcq@fhs.cuni.cz)

## АНОНС МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

### THE INTERNATIONAL INTERDISCIPLINARY CONFERENCE PHILOSOPHY, MATHEMATICS, LINGUISTICS: ASPECTS OF INTERACTION (PhML — 2014)

April 21 — 25, 2014, St. Petersburg, Russia\*

#### *CONFERENCE DESCRIPTION*

The conference PhML — 2014 will be held on April 21 — 25, 2014 at the Euler International Mathematical Institute (EIMI), which is a research unit of the St. Petersburg Department of Steklov Institute of Mathematics (PDMI) of the Russian Academy of Sciences (RAS). The conference PhML — 2014 is endorsed by the American National Committee of the Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science (DLMPS) of the International Union of the History and Philosophy of Science (IUHPS), the Japan Association for the Philosophy of Science, the Swedish National Committee for Logic, Methodology and Philosophy of Science.

The conference PhML — 2014 is a sequel in the series of conferences intended to provide a forum for philosophers, mathematicians, linguists, logicians, and computer scientists who share an interest in cross-disciplinary research. The success of previous conferences in the series PhML clearly reveals the need for the scientific community in a broad dialogue between representatives of sciences and humanities due to the increasing mathematization of scientific knowledge. The offensive of mathematization is manifested in constant expansion of application areas of mathematics which are penetrating today not only into natural sciences and technologies, but also into the humanities. Such an intervention of mathematics shows that «the unreasonable effectiveness of mathematics» in natural sciences noted by Wigner, is manifested also in the humanities, such as philosophy and linguistics. The conference PhML — 2014 will be programmed with a special emphasis on complexity studies in different perspectives.

The conference will have plenary sessions to present the latest researches. In addition to plenary sessions, the conference will feature a panel discussion entitled «Understanding complexity in cross-disciplinary research». Apart from plenary sessions, there will also be parallel sessions of thematic sections to present contributed papers.

Presentations will be given in English, although the working languages of the conference are English and Russian.

\* <http://www.pdmi.ras.ru/EIMI/2014/PhML/index.html>

*PROGRAM COMMITTEE*

Toshiyasu Arai, Chiba University  
Edward Hirsch, PDMI RAS  
Wilfrid Hodges, Queen Mary University of London  
Makoto Kanazawa, National Institute of Informatics, Japan  
Alexander Leitsch, Vienna University of Technology  
Angus Macintyre, Queen Mary University of London  
Klaus Mainzer, University of Munich  
Per Martin-Löf, Stockholm University  
Ivan Mikirtumov, St. Petersburg State University  
Grigori Mints, University of Stanford — chair  
Grigory Olkhovikov, Ural Federal University  
Vladimir Orevkov, PDMI RAS  
Rohit Parikh, The City University of New York  
Barbara Partee, University of Massachusetts, Amherst  
Oleg Prosorov, PDMI RAS  
Michael Rathjen, University of Leeds  
Andrei Rodin, Institute of Philosophy RAS, St. Petersburg State University  
Vladimir Rybakov, University of Liverpool  
Vladislav Shaposhnikov, Moscow State University

*ORGANIZING COMMITTEE*

Vladimir Orevkov, PDMI RAS  
Oleg Prosorov, PDMI RAS — chair  
Andrei Rodin, Institute of Philosophy RAS, St. Petersburg State University  
Maxim Vsemirnov, PDMI RAS

*PLENARY SESSIONS*

At present, the following plenary speakers are confirmed:

Dmitry Grigoryev, CNRS, Université Lille 1  
Klaus Mainzer, University of Munich  
Yuri Manin, Max-Planck-Institut für Mathematik, Bonn  
Grigori Mints, University of Stanford  
Alekssei Parshin, Steklov Institute of Mathematics RAS, Moscow  
Oleg Prosorov, PDMI RAS  
Andrei Rodin, Institute of Philosophy RAS, St. Petersburg State University  
Gabriel Sandu, University of Helsinki  
Anatol Slissenko, LACL, Université Paris-Est Créteil  
Nikolai Vavilov, St. Petersburg State University  
Anatoly Vershik, PDMI RAS

Each presentation of a plenary paper is allotted 55 min, which includes 10 min for questions and discussion.



## *PANEL DISCUSSION*

The conference will feature a panel discussion entitled «Understanding complexity in cross-disciplinary research» allotted up to 90 min. In a plenary session, various aspects of complexity in mathematics, natural sciences and humanities will be discussed. The format of panel discussion includes an exchange of views between the discussants and the audience. Discussion will be led by Klaus Mainzer (University of Munich).

## *THEMATIC SESSIONS*

Apart from plenary sessions, there will also be parallel thematic sessions to present contributed papers. For presentation at thematic sessions, the conference announces the Call for Papers on original and unpublished research relating to the interplay between philosophy, mathematics and linguistics. Each presentation of a contributed paper is allotted 25 min, including 5 min for questions. Presentations of contributed papers are organized into three sections:

- Mathematical and logical methods in philosophy and in sciences of language;
- Philosophical Insights into Logic and Mathematics;
- Complexity in mathematics, philosophy, linguistics.

## *CALL FOR PAPERS*

For presentation at thematic sessions, the conference PhML — 2014 invites the submission of contributed papers on original and unpublished research relating to the interplay between philosophy, mathematics and linguistics. Each presentation of a contributed paper is allotted 25 min, including 5 min for questions. Papers from any tradition and from a wide variety of perspectives are welcome, including but in no way limited to the following topics:

- New trends in the foundations of mathematics;
- Complexity in mathematics, logic, linguistics;
- Ontology of mathematics and the nature of mathematical truth;
- The problem of abstract entities in mathematics, philosophy and linguistics;
- Philosophical aspects of informatics, novel computational models and paradigms;
- Philosophy of mathematics and philosophy of logic;
- Mathematical investigation of natural language structures.

Since we intend to promote interdisciplinary joint work, we especially welcome studies that cross disciplinary boundaries and consider different aspects of philosophy, mathematics, and linguistics in interaction.

## *PAPER SUBMISSION*

Papers should be prepared in LaTeX or MS Word using style files of PhML — 2014 format (PhML-2014.sty or PhML-2014.dot, respectively) and be submitted electronically as pdf and source files via e-mail: PhML-2014@pdmi.ras.ru. For more details, see: [http://www.pdmi.ras.ru/EIMI/2014/PhML/index\\_files/submission.html](http://www.pdmi.ras.ru/EIMI/2014/PhML/index_files/submission.html)

### *IMPORTANT DATES*

- Submission deadline for contributed papers: March 1st, 2014
- Notification of acceptance: March 15th, 2014
- Final date for camera-ready copy: March 31st, 2014
- Conference starts: April 21st, 2014

### *PROCEEDINGS*

The Proceedings of PhML — 2014, including both invited and contributed papers, will be published before the meeting as a volume in the EIMI's local series and distributed to the participants. It is planned that selected papers will be published at an international publishing house as a special post-conference issue. At present, a volume of Proceedings of the previous conference PhML — 2012 is being prepared for the College Publications' series «Studies in Logic».

### *PARTICIPATION*

For further practical information, see: <http://www.pdmi.ras.ru/EIMI/2014/PhML/index.html>

The announce is prepared by *Oleg Prosorov*

К 100-ЛЕТИЮ НАЧАЛА ПУБЛИКАЦИИ  
«ЕЖЕГОДНИКА ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ  
И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ»

В 2013 г. широко отмечается столетний юбилей с момента выхода первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Э. Гуссерля. Но при этом не столь часто вспоминается, что вместе с публикацией этой работы было положено начало такого ключевого для всего феноменологического движения издания, как «Ежегодник по феноменологии и феноменологической философии», в первом томе которого она и увидела свет. Стало быть, 2013 г. — это и год столетнего юбилея прославленного «Ежегодника»; издания, которое и по сей день остается образцом научного печатного органа, причем не только для феноменологического, но и для философского сообщества в целом. Значение, которое он имел для формирования коммуникативного пространства в рамках феноменологического движения, вряд ли может быть переоценено. А многогранность и разносторонность тем и проблем, трактуемых в опубликованных здесь материалах, при общем единстве феноменологического интереса их авторов и по сей день остаются непревзойденными.

«Ежегодник по феноменологии и феноменологической философии» выходил в свет с 1913 г. по 1930 г. в издательстве «Макса Нимайера» в Галле на Заале, издателем его выступал *Эдмунд Гуссерль* в сотрудничестве с Оскаром Беккером (Фрайбург), Морицем Гайгером (Мюнхен), Мартином Хайдеггером (Фрайбург), Александром Пфендером (Мюнхен), Адольфом Райнахом (Геттинген) и Максом Шелером (Берлин). (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. In Gemeinschaft mit Oskar Beckar (Freiburg), Moritz Geiger (München), Martin Heidegger (Freiburg), Alexander Pfänder (München), Adolf Reinach (Göttingen), Max Scheler (Berlin), herausgegeben von E. Husserl. Halle a. S.: Max Niemeyer Verlag, 1913–1930). В общей сложности, учитывая дополнительный том, содержащий материалы сборника, посвященного 70-ти летнему юбилею Э. Гуссерля, вышло двенадцать томов «Ежегодника».

Чтобы почтить достойным образом столь серьезную дату в истории феноменологии, редакция журнала «Horizon. Феноменологические исследования» позволит себе напомнить читателям о тех материалах, которые были опубликованы в феноменологическом «Ежегоднике». И хотя многие из них уже давно стали классикой философской мысли XX столетия и прекрасно известны теперь уже вне всякой связи с «Ежегодником», а другие, напротив, совершенно незаслуженно были забыты, всех их ждет новое прочтение в современном философском контексте — вспомнить о них, стало быть, уместно именно сейчас.

Итак, ниже в левой колонке будут помещены оригинальные названия опубликованных в «Ежегоднике» работ и имена их авторов, а в правом — переводы соответствующих названий на русский язык и транслитерации имен авторов.

**I. Band, 1913, xii + 847.**

Teil I

Vorwort

Inhalt

*Edmund Husserl*, Ideen I.

*Alexander Pfender*, Zur Psychologie der Gesinnungen I.

Teil II

Inhalt

*Max Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants I.

*Moritz Geiger*, Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses.

*Adolf Reinach*, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes.

**II. Band, 1916, viii + 478.**

Vorwort

Inhalt

*Paul Ferdinand Linke*, Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung.

*Max Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung einer ethischen Personalismus II.

**III. Band, 1916, vi + 542.**

Inhalt

*Alexander Pfänder*, Zur Psychologie der Gesinnungen II.

*Dietrich von Hildebrand*, Die Idee der sittlichen Handlung.

*Hermann Ritzel*, Über analytische Urteile: Eine Studie zur Phänomenologie des Begriffs.

**I том, 1913, xii + 847 с.**

Часть I

Предисловие

Содержание

*Эдмунд Гуссерль*. Идеи к феноменологии и феноменологической философии. Книга первая.<sup>1</sup>

*Александр Пфендер*. К психологии настроений. Часть I.

Часть II

Содержание

*Макс Шелер*. Формализм в этике и материальная этика ценностей: с особым вниманием к этике Иммануила Канта. Часть I.

*Мориц Гайгер*. К феноменологии эстетического наслаждения.

*Адольф Райнах*. Априорные основания гражданского права.<sup>2</sup>

**II том, 1916, viii + 478 с.**

Предисловие

Содержание

*Пауль Фердинанд Линке*. Феноменология и эксперимент в вопросе о трактовке движения.

*Макс Шелер*. Формализм в этике и материальная этика ценностей: новый опыт обоснования этического персонализма. Часть II.<sup>3</sup>

**III том, 1916, vi + 542 с.**

Содержание

*Александр Пфендер*. К психологии настроений. Часть II.

*Дитрих фон Гильдебранд*. Идея нравственного действия.

*Герман Ритцель*. Об аналитическом суждении. Исследование по феноменологии понятия.

1 Русский перевод: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: ДИК, 1999; М.: Академический проект, 2009.

2 *Райнах А.* Априорные основания гражданского права / пер. с нем. В. А. Куренного // Райнах А. Собрание сочинений. М.: ДИК, 2001. С. 153–326.

3 Русский перевод: *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей. Вводные замечания. Раздел 2: Формализм и априоризм / пер. с нем. А. В. Денежкина // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 259–337.

*Hedwig Conrad-Martius*, Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt: Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien.

**IV. Band, 1921, x + 499.**

Vorwort

Inhalt

*Moritz Geiger*, Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität.

*Alexander Pfänder*, Logik.

*Jean Hering*, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee.

*Roman Ingarden*, Über die Gefahr einer *Petitio principii* in der Erkenntnistheorie.

**V. Band, 1922, xvi + 628.**

Inhalt

*Edith Stein*, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften.

*Roman Ingarden*, Intuition und Intellekt bei H. Bergson.

*Dietrich von Hildebrand*, Sittlichkeit und ethische Werturteile.

*Alexandre Koyré*, Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxien.

**VI. Band, 1923, x + 571.**

*Gerda Walther*, Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften.

*Hedwig Conrad-Martius*, Realontologie.

*Fritz London*, Über die Bedingungen der Möglichkeit einer deduktiven Theorie.

*Oskar Becker*, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen.

*Hans Lipps*, Die Paradoxien der Mengenlehre.

*Хедвига Конрад-Мартиус*. К онтологии и теории явления реального внешнего мира в связи с критикой позитивистских теорий.<sup>4</sup>

**IV том, 1921, x + 499 с.**

Предисловие

Содержание

*Мориц Гайгер*. Фрагмент о понятии бессознательного и психической реальности.

*Александр Пфендер*. Логика.<sup>5</sup>

*Жан Херинг*. Замечания о сущности, существе и идее.<sup>6</sup>

*Роман Ингарден*. Об опасности *petitio principii* в теории познания.

**V том, 1922, xvi + 628 с.**

Содержание

*Эдит Штайн*. К философскому обоснованию психологии и наук о духе.

*Роман Ингарден*. Интуиция и интеллект у А. Бергсона.

*Дитрих фон Гильдебранд*. Нравственность и этическое суждение о ценности.

*Александр Койре*. Замечания к парадоксам Зенона.<sup>7</sup>

**VI том, 1923, x + 571 с.**

*Герда Вальтер*. К онтологии социальной общности.

*Хедвига Конрад-Мартиус*. Реальная онтология.

*Фриц Лондон*. Об условиях возможности дедуктивной теории.

*Оскар Беккер*. К феноменологическому обоснованию геометрии и ее применений в физике.

*Ганс Липпс*. Парадоксы теории множеств.

3 Русский перевод: *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей. Вводные замечания. Раздел 2: Формализм и априоризм / пер. с нем. А. В. Денежкина // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 259–337.

4 *Конрад-Мартиус Я.* К вопросу об онтологии и теории явления реального внешнего мира // Антология реалистической феноменологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 244–281.

5 *Пфендер А.* Логика // Антология реалистической феноменологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 223–243.

6 *Геринг Ж.* Заметки о сущности, существе и идее // Антология реалистической феноменологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 282–293.

7 *Койре А.* Замечания к парадоксам Зенона // Антология реалистической феноменологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 631–656.

**VII. Band, 1925, x + 770.**

*Edith Stein*, Eine Untersuchung über den Staat.  
*Roman Ingarden*, Essentiale Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem.

*Dietrich Mahnke*, Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik.

*Arnold Metzger*, Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstandes, I. Teil.

**VIII. Band, 1927, xii + 810.**

*Martin Heidegger*, Sein und Zeit I.

*Oskar Becker*, Mathematische Existenz.

**IX. Band, 1928, x + 498.**

*Fritz Kaufmann*, Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg.

*Ludwig Landgrebe*, Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften.

*Edmund Husserl*, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (hsg. M. Heidegger).

**X. Band, 1929, xvii + 569.**

*Edmund Husserl*, Formale und Transzendente Logik.

*Christopher V. Salmon*, The Central Problem of David Hume's Philosophy.

**Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet.**

**Ergänzungshand zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1929, 370.**

*Hermann Ammann*, Zum deutschen Impersonale.

*Oskar Becker*, Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers.

*Martin Heidegger*, Vom Wesen des Grundes.

**VII. Band, 1925, x + 770 c.**

*Эдит Штайн*. Исследование о государстве.  
*Роман Ингарден*. Сущностные вопросы. К проблеме сущности.

*Дитрих Манке*. Лейбницеvский синтез универсальной математики и метафизики индивидуального.

*Арнольд Метцгер*. Предмет познания. Исследования по феноменологии предмета. I часть.

**VIII том, 1927, xii + 810 c.**

*Мартин Хайдеггер*. Бытие и время.<sup>8</sup>

*Оскар Беккер*. Математическое существование.

**IX том, 1928, x + 498 c.**

*Фриц Кауфман*. Философия графа Пауля Йорка фон Вартенбурга.

*Людвиг Ландгребе*. Теория наук о духе Вильгельма Дильтея.

*Эдмунд Гуссерль*. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени (изд. М. Хайдеггером).<sup>9</sup>

**X том, 1929, xvii + 569 c.**

*Эдмунд Гуссерль*. Формальная и трансцендентальная логика.

*Кристофер У. Сэлмон*. Центральная проблема философии Дэвида Юма.

**Сборник, посвященный 70-ти летнему юбилею Эдмунда Гуссерля.**

**Дополнительный том к «Ежегоднику по феноменологии и феноменологической философии», 1929, 370 c.**

*Герман Амман*. О немецком имперсональном.

*Оскар Беккер*. О хрупкости прекрасного и склонности художника к авантюрам.

*Мартин Хайдеггер*. О сущности основания.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997; СПб.: Наука, 2002; М.: Академический проект, 2010.

<sup>9</sup> *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. с нем. и предисл. В. И. Молчанова. М.: Издательство «Гнозис», РИГ «ЛОГОС», 1994.

<sup>10</sup> *Хайдеггер М.* О существе основания / пер. с нем. В. В. Бибихина // Философия в поисках онтологии. Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. Самара: Издательство СаГА, 1998. С. 78–130.



- |  |   |
|--|---|
| <p><i>Ludwig Ferdinand Claus</i>, Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks.<br/> <i>Gerhart Husserl</i>, Recht und Welt.<br/> <i>Roman Ingarden</i>, Bemerkungen zum Problem «Idealismus-Realismus».<br/> <i>Fritz Kaufmann</i>, Die Bedeutung der künstlerischen Stimmung.<br/> <i>Alexandre Koyr </i>, Die Gotteslehre Jacob B mes.<br/> <i>Hans Lipps</i>, Das Urteil.<br/> <i>Fr. Neumann</i>, Die Sinneinheit des Satzes und das indogermanische Verbum.<br/> <i>Edith Stein</i>, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino.<br/> <i>Hedwig Conrad-Martius</i>, Farben. Ein Kapitel aus der Realontologie.</p> <p><b>XI. Band, 1930, x + 570.</b></p> <p><i>Herbert Spiegelberg</i>, über das Wesen der Idee.<br/> <i>Eugen Fink</i>, Vergegenwärtigung und Bild.<br/> <i>Hermann Märchen</i>, Die Einbildungskraft bei Kant.<br/> <i>Oskar Becker</i>, Zur Logik der Modalitäten.<br/> <i>Edmund Husserl</i>, Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie».</p> | <p><i>Людвиг Фердинанд Клаус</i>. Понимание словесного произведения искусства.<br/> <i>Герхард Гуссерль</i>. Право и мир.<br/> <i>Роман Ингарден</i>. Замечания к проблеме «идеализм — реализм».<br/> <i>Фриц Кауфман</i>. Значение художественного настроения.<br/> <i>Александр Койре</i>. Учение Якоба Беме о боге.<br/> <i>Ганс Липпс</i>. Суждение.<br/> <i>Ф. Нойман</i>. Смысловое единство предложения и индогерманский глагол.<br/> <i>Эдит Штайн</i>. Феноменология Гуссерля и философия св. Фомы Аквинского.<br/> <i>Хедвига Конрад-Мартиус</i>. Цвета. Глава из реальной онтологии.</p> <p><b>XI том, 1930, x + 570 с.</b></p> <p><i>Герберт Шпигельберг</i>. О сущности идеи.<br/> <i>Ойген Финк</i>. Актуализация и образ.<br/> <i>Герман Мерхен</i>. Способность воображения у Канта.<br/> <i>Оскар Беккер</i>. К логике модальностей.<br/> <i>Эдмунд Гуссерль</i>. Послесловие к моим идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии».</p> |
|--|---|

При составлении списка публикаций «Ежегодника по феноменологии и феноменологической философии» были использованы материалы следующих сайтов:

The Husserl Page: [http://www.husserlpage.com/hus\\_jahr.html](http://www.husserlpage.com/hus_jahr.html)

Le site de d partement de philosophie de Université de Li ge: <http://www.pheno.ulg.ac.be/rev/Jahrbuch.htm>

The Reading Room of The North American Society for Early Phenomenology blog: <http://nasepblog.wordpress.com/reading-room/>

Редакционная коллегия 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. Редакционная 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 *Артёменко 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 корректировку 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:*

1. *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.*

2. *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.
3. *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.
4. *Орлова Ю. О.* Отношение Я и времени в поздней феноменологии Э. Гуссерля // *Логос*. 2010. № 5 (78). С. 107.
5. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 43.
6. *Sakakibara.* Op. cit. P. 267. — Только в том случае, если цитируется один источник автора.
7. *Ibid.* P. 15.
8. *Хайдеггер.* Указ. соч. С. 123. — Только в том случае, если цитируется один источник автора.
9. Там же. С. 78.
10. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.
11. *Hua XVIII.* S. 239–240.
12. *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), H.-H. Gander (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), J. Slinin (Russland), L. Tengelyi (Deutschland).

Der Arbeitsgruppe des *Redaktionskollegiums* der Zeitschrift gehören an: G. Chernavin, 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:*

1. *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.
2. *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.
3. *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.
4. *Sakakibara.* Op. cit. P. 267. — Nur in dem Fall der Zitierung derselben Quelle desselben Autors.
5. *Wiehl R.* Gadammers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte, 10/45 (2003), S. 10–20.
6. *Ibid.* S. 15.
7. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.
8. *Hua XVIII.* S. 239—240.
9. *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), 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), J. Slinin (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, 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:*

1. *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.
2. *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.

3. *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.
4. *Sakakibara.* Op. cit. P. 267.
5. *Ibid.* P. 15.
6. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.
7. *Hua XVIII.* S. 239–240.
8. *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), H.-H. Gander (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), J. Slinin (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, F. Stanzhevskiy, K. Maydachenko.

*Sécrétaire 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:

1. *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.



2. *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.
3. *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.
4. *Sakakibara.* Op. cit. P. 267.
5. *Ibid.* P. 15.
6. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.
7. *Hua XVIII.* S. 239–240.
8. *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

*H O R I Z O N*

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

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

**ТОМ 2 (2) 2013**

*Главный редактор*

Н. Артёменко

*Вёрстка*

Н. Балицкая

*Художник*

Э. Патракеев

*Редактор сайта*

В. Меньшиков

Издание подготовлено философским факультетом СПбГУ.

Подписано в печать 12.12.2013 г.

Формат  $70 \times 100^{1/16}$

Усл. печ. л. 15,38. Тираж 100 экз.

Заказ № 8.

Отпечатано на философском факультете СПбГУ.  
199034, С.-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.