

ISSN 2226-5260

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

HORIZON

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

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

Том 1 (2) 2012

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

ТОМ 1 (2) 2012

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

Публикуемые материалы
прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Главный редактор

Н. Артёменко

Редакционная коллегия

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

Учёный секретарь

А. Хахалова

Художник

А. Гриднев

Научный совет

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

© Центр феноменологии и герменевтики
философского факультета СПбГУ, 2012

© Авторы выпуска, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

- Георгий Чернавин.* К вопросу о соотношении различных типов телеологии в феноменологии Гуссерля: телеологический аспект перехода к феноменологической установке.....7
- Анастасия Козырева.* «Аффективное пробуждение прошлого»: анализ пре-когнитивного измерения воспоминания в феноменологии Эдмунда Гуссерля..... 41
- Masumi Nagasaka.* Über den Beweis des transzendentalen Idealismus bei Husserl. Aus den Texten Nr. 5–7 in Husserliana XXXVI..... 64
- Sara Pasetto.* Eine mögliche logische Begründung der Ethik. Phänomenologie der *Prolegomena*..... 84
- Михаил Белоусов.* Герменевтический круг и принцип беспредпосылочности у Гуссерля и Хайдеггера..... 100
- Наталья Бросова.* Ностальгия ума и сердца в метафизике провинции М. Хайдеггера..... 117

II. АРХИВ

- Александр Шнелль.* Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918). Раздел С. Конституирование пре-имманентной временности. Глава III. «Протопроцесс» и двойная наполняюще-опустошающая интенциональность в «Бернаусских рукописях». Часть 1. (Перевод и примечания *Г. Чернавина*)..... 135
- Эдмунд Гуссерль.* Husserliana XXXIII. Бернаусские рукописи о сознании времени (1917/1918) № 11 (Перевод и примечания *Г. Чернавина*)..... 169
- Эдмунд Гуссерль.* Первая философия. Лекция 39, 40 (Перевод *Ю. Орловой*).. 193
- Ласло Тенгели.* Феноменология и категории опыта (Перевод *Д. Кононец*, под ред. *Н. Артеменко*)..... 201
- Эдмунд Гуссерль.* Воспоминания о Франце Brentano (Перевод *Р. Громова*).. 220

III. ДИСКУССИИ

- ИНТЕРВЬЮ С ПРОФЕССОРОМ ЛАСЛО ТЕНГЕЛИ
Университет Вупперталя. 2 июля 2012 г. Часть I. (Интервью подготовили и перевели *А. Козырева, Г. Чернавин*)..... 232

GESPRÄCH MIT PROF. DR. LÁSZLÓ TENGELY Bergische Universität Wuppertal. Den 02. Juli 2012. Teil I (А. Козырева, G. Chernavin).....	248
Обзор международной конференции «Многообразие априори», посвященной 20-летию философского факультета РГГУ (19–20 апреля 2012 г. Москва) (А. Паткуль).....	264
Обзор международной конференции VI Российский Философский Конгресс «Философия в современном мире: диалог мировоззрений». Секция «Философская онтология-1» (27–30 июня 2012 г. Нижний Новгород) (А. Паткуль).....	274
Обзор международной конференции «Новая феноменология во Франции» (7–8 марта 2012 г. Париж, Франция) (А. Ямпольская, Г. Чернавин).....	282
Обзор международной конференции «МЕТАФИЗИКА ЛЕЙБНИЦА И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВИРТУАЛЬНОСТИ» (20–21 июня 2012 г. Каунас, Литва) (И. Зайцев).....	289
IV. РЕЦЕНЗИИ	
<i>Karlsson G.</i> Psychoanalysis in a New Light. Cambridge University Press, 2010 (А. Хахалова).....	297
<i>Bermudez J. L.</i> The Paradox of Self-Consciousness. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1998 (Ф. Станжевский).....	302
<i>Хайдеггер М.</i> Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации). СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2012 (С. Никонова).....	309
V. СОБЫТИЯ	
Анонс нового перевода «Истины и метода» Х.-Г. Гадамера.....	315
Анонс выхода научной монографии «Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля».....	317
Анонс перевода книги Поля Рикера «La métaphore vive».....	319
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	321

*Выражает искреннюю благодарность
Орловой Ольге Алексеевне и Орлову Олегу Ивановичу
за помощь и поддержку в публикации второго номера журнала*

1. ИССЛЕДОВАНИЯ

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ РАЗЛИЧНЫХ ТИПОВ ТЕЛЕОЛОГИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ: ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПЕРЕХОДА К ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ УСТАНОВКЕ*

ON THE ISSUE OF INTERRELATION OF MULTIPLE TYPES OF TELEOLOGY IN HUSSERL'S PHENOMENOLOGY:
THE TELEOLOGICAL ASPECT OF THE PASSAGE TO THE PHENOMENOLOGICAL ATTITUDE

In this paper the different meanings of teleology in E. Husserl's phenomenology are treated, notably the three thematic rubrics of the teleological: the teleology of history, the ethical teleology and the teleology of intentionality (immanent teleology of the experience). The following common features of the diverse teleological investigations are determined: concordance, completeness, infinity (i.e. the infinite tasks). On this ground we conclude on the fundamental role of teleology within the intentional analysis of consciousness and on its key-role in the passage towards the phenomenological attitude.

Keywords: teleology of history, ethical teleology, teleology of intentionality, immanent teleology of experience, concordance, completeness, infinite tasks, phenomenological attitude.

В статье рассматриваются различные значения телеологии в феноменологии Э. Гуссерля, а именно три тематические рубрики телеологического: телеология истории, этическая телеология, телеология интенциональности (имманентная телеология опыта). В рамках поиска общих черт разноплановых телеологических исследований выделяются следующие структурные моменты феноменологической телеологии опыта: согласованность, полнота, бесконечность (бесконечные задачи). На основании этого делаются выводы о роли телеологии при осуществлении интенционального анализа сознания, а также о ее ключевой роли при переходе к феноменологической установке.

Ключевые слова: телеология истории, этическая телеология, телеология интенциональности, имманентная телеология опыта, согласованность, полнота, бесконечные задачи, феноменологическая установка.

*ВВЕДЕНИЕ: ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ*

Телеология выступает в качестве характерной темы поздней феноменологии Гуссерля, однако сам статус телеологического подхода в рамках трансцендентальной феноменологии остается недостаточно

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-03-00-663а.

проясненным. Гуссерль не воспроизводит кантовскую аналитику телеологической способности суждения, и в этом смысле может показаться, что он разрабатывает классическую телеологию, но, скажем, не в отношении природы, как это делали до него, а в отношении сознания.¹ Достаточно ли феноменологической редукции (то есть *возведения* всякой данности к конститутивным феноменам сознания) для того, чтобы сделать телеологический подход трансцендентально-философским, а не метафизически-догматическим? Так, например, в случае известных рассуждений Гуссерля о «телеологии европейского человечества» и о роли философа-феноменолога как «функционера человечества»² не имеем ли мы дело скорее с «популярной философией» (по аналогии с «популярной философией» Фихте, в её отличии от *Наукоучения*) и с уклонением от собственно трансцендентально-философских задач? На каком основании трансцендентальный феноменолог (а не гегельянец) может говорить об истории как о «возвращении разума к себе»?³ Кроме того, не несёт ли в себе сама такая телеологическая постановка вопроса опасности ухода

1 Так, Гуссерль замечает: «Природа конституирует себя как нечто мотивированное, [заданное] посредством логических норм. А нормы принадлежат к сущности сознания вообще. Они обладают неким идеальным значением и значимостью. <...> Телеология природы и культуры, это был бы идеал. Сознание вообще необходимо. Бессмысленно говорить, что сознания могло бы не быть. Но то, что в сознании заложена с необходимостью некая имманентная телеология, которая объективируется как природа и дух, как единство развития некоего стремящегося к идеальной культуре мира, этого мы констатировать не можем» (*Гуссерль Э.* Рукопись В I 4. S. 2). Подчёркнутая Гуссерлем в этом рассуждении необходимость существования сознания отсылает нас к его проекту феноменологической метафизики: к констатации аподиктических первичных фактов (*Urtatsachen*). Мы видим, однако, что в аподиктическом факте существования самого сознания не заложено догматической телеологии природы.

2 «...в нашем философствовании мы выступаем как *функционеры человечества*. Целиком личная ответственность за истинность нашего собственного, основанного на внутреннем личном призвании бытия в качестве философов несет в себе и ответственность за истинное бытие человечества, которое возможно только в стремлении к *телосу* и которое *если вообще* и может быть осуществлено в действительности, то только через философию, т. е. через *нас*, *если* мы всерьез являемся философами» (*Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / пер. Д. В. Складнева. СПб., 2004. § 7. С. 34. См. также § 15).

3 См.: *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / пер. Д. В. Складнева. СПб., 2004. С. 32.

от непосредственно данных феноменов сознания, опасности уклонения в спекулятивную философию? В чем, в таком случае, состоит трансцендентально-философский характер феноменологической телеологии?

Мы исходим из того, что трансцендентально-феноменологическое исследование телеологических тенденций опыта всё-таки не несёт в себе догматической прескриптивной телеологии. Речь здесь идёт о возведении телеологических моментов опыта к «телеологии» конституирования мира. То есть телеологически организованным можно назвать субъект и его акты, а не гипотетическое *в-себе* «объективного мира». Гуссерлевский подход к телеологии также является трансцендентально-философским в той мере, в какой он тематизирует условия возможности смысла. В движении от первичного учреждения к исполнению очевидности *смысл* имеет телеологическую структуру.⁴ Если схематично представить гуссерлевскую телеологию, по крайней мере в том виде, в котором она разрабатывается в трактате «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»,⁵ то мы можем говорить о телеологии первичного учреждения и реактуализации смысла.

Генетическая феноменология как развитие трансцендентально-философского проекта предполагает специфическую «трансцендентально-археологическую» реконструкцию первичных учреждений (*Urstiftungen*) регионов сознания.⁶ Как отмечают некоторые исследователи, коррелятом трансцендентальной «археологии» вполне закономерно выступает трансцендентальная телеология.⁷ «Трансцендентально-археологический» способ рассмотрения предполагает раскрытие пассивного генезиса сознания, возведение актов к их интенциональному истоку (*Ursprung*). Трансцендентально-феноменологическая телеология как отра-

4 Подробнее об этом см.: *Richir M.* La crise du sens et la phénoménologie. J. Millon, 1990. P. 193.

5 *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / пер. Д. В. Складнева. СПб., 2004. (Далее по тексту: *Кризис*) См.: *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke.* Bd. VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / hrsg. von W. Biemel. Haag: M. Nijhoff, 1976.

6 См. напр.: *Günzel C.* Zick-Zack. Edmund Husserls phänomenologische Archäologie // Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten / hrsg. von K. Ebeling, C. Altekamp. Frankfurt am Main: Fischer, 2004; *Lee N.-I.* Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte. Kluwer, 1993.

7 См. напр.: *Waldenfels B.* Grenzen der Normalisierung. Suhrkamp, 2008. S. 32–33.

жение «археологии» сознания проводит своеобразную аналогию между истоком и телосом. Первичное учреждение некоего региона сознания, некая исходная очевидность этого интенционального региона сохраняется в качестве регулятивной идеи и, в этом смысле, в качестве телоса. В этом отношении происходит переход осуществленного генезиса в телеологическую плоскость.⁸ Таким образом, интенциональный анализ — это не только соотнесение акта с его истоком, но и соотнесение его с телосом.⁹ Именно такой анализ, как нам кажется, и был проделан Гуссерлем в *Кризисе*, а также в рабочих рукописях, затрагивающих проблемы феноменологической телеологии.¹⁰ Можно сказать, что мы видим здесь телеологию соответствия (седиментированного) смысла и исходной очевидности (первичного учреждения смысла).¹¹ То есть само наделение смыслом определяется как телеологический процесс, причем, как мы попытаемся показать ниже, этот процесс может затрагивать в равной мере учреждение целевой идеи европейской истории, учреждение этической личности и учреждение интенциональных регионов.

Для того, чтобы телеология не была голословной и догматической, за ней должно стоять феноменологическое исследование. Как нам кажется, в случае феноменологии Гуссерля телеология оказывается укорененной в пассивных интенциональных тенденциях. Также мы хотим продемонстрировать, что к общей трансцендентально-феноменологической телеологии должна подводить локальная телеология феноменологической установки, касающаяся отношения трансцендентальной субъективности к её различным модусам. Но прежде чем приступить к обоснованию этих тезисов, необходимо сделать краткий обзор сферы телеологического в рамках трансцендентальной феноменологии.

8 См.: Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида / пер. М. Маяцкого. М.: Ad Marginem, 1996. С. 5.

9 «Также, однако, интенциональный анализ возводит к истоку смысла» (Husserliana. Bd. XXXVII. S. 290). То есть трансцендентально-феноменологический анализ первичного учреждения, седиментации и реактуализации интенционального смысла во многом ориентирован на рассмотрение регулятивной идеи, структурирующей тот или иной регион опыта.

10 См. напр. рукописи: А IV, В II, В IV, С 13, Е III, К III.

11 «Единичное, а вместе с тем и всеобщее проясняется в соответствии с его смыслом в проясненной телеологии наделения смыслом, как и её [телеологии] необходимость для этого смысла» (Husserliana. Bd. XXXII. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester (1927) / hrsg. von M. Weiler. Dordrecht: Kluwer, 2001. S. 180).

*О РАЗЛИЧНЫХ ЗНАЧЕНИЯХ ТЕЛЕОЛОГИИ У ГУССЕРЛЯ:
ТЕМАТИЧЕСКИЕ РУБРИКИ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОГО*

В феноменологии Гуссерля понятие «телеология» отсылает к различным тематическим рубрикам: в опубликованных текстах и в рабочих рукописях мы можем найти рассуждения о *телеологии истории, этической телеологии*, а также целый блок проблем, который мы пока обозначим собирательным именем *имманентная телеология опыта* или *телеология интенциональности*, который включает в себя такие проблемные области как, например, феноменология инстинктов, феноменология разума или феноменология intersубъективности.

Что позволяет Гуссерлю объединять такие различные направления исследования под одним именем — «телеология»? Какова в таком случае общая структура различных телеологий рассматриваемых в феноменологии? Является ли одна из перечисленных тематических рубрик «телеологией по преимуществу», а другие лишь аналогиями по отношению к ней, или же все перечисленные рубрики можно в полной мере и с равным правом отнести к телеологии? На эти и другие вопросы мы также попытаемся в дальнейшем ответить.

Прежде чем мы по порядку охарактеризуем перечисленные значения телеологии, стоит поставить вопрос об этом порядке. Следует ли при описании двигаться от более «широкой» телеологии истории через индивидуальную этическую телеологию к «микро-телеологии» интенциональности или же, наоборот, мы должны прочертить генезис более «высоких» проявлений телеологии, начиная с наиболее элементарных уровней «пассивной» телеологии интенциональности? Оба пути кажутся в равной мере оправданными; и если мы выбираем первый, то это скорее для того, чтобы идти от наиболее известной и более проработанной в исследовательской литературе тенденции к более специфическому и спорному пониманию телеологии. Обратное движение было бы в равной степени адекватно рассматриваемой проблематике.

I. ТЕЛЕОЛОГИЯ ИСТОРИИ

В первую очередь исследователи феноменологии Гуссерля обращают внимание на телеологию истории европейского человечества в том виде, в каком она представлена в его последней работе — «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Речь здесь не идёт об

«объективных целях» истории, так как у Гуссерля мы видим своеобразную «открытую телеологию»: ¹² цель, структурирующая исторический процесс, учреждается самим субъектом, а затем приобретает статус регулятивной идеи.

С точки зрения гуссерлевской феноменологии, структурными моментами истории являются события учреждения смысла. Так, сущностная история европейского человечества определяется событием первичного учреждения (*Urstiftung*) философии как универсальной науки и коррелятивного ей идеала разума. Ровно до тех пор, пока событие первичного учреждения универсальной науки реактуализируется в опыте субъекта мы можем говорить о реализации *телоса* «европейского человечества». ¹³ В такой телеологии истории нет принудительности: ничто не мешает смысловой истории европейского человечества прерваться. Более того, событие учреждения идеала разума вполне могло бы и не произойти и, соответственно, европейское человечество, в том виде, в котором мы его знаем, могло бы не иметь места. Однако, будучи однажды учрежденным, смысловой горизонт — заданный такими координатами как «философия», «универсальная наука», «разум» — начинает определять значение «европейского человечества». Насколько мы в своём опыте исполняем первичные очевидности, учредившие «европейское человечество» как проект, настолько мы принадлежим этому проекту. Именно в этом смысле феноменологическая телеология истории является открытой, а не принудительной. Она также является и трансцендентально-философской, а не догматической телеологией, поскольку телос *разума* (или, что в этом контексте то же самое, *философии, универсальной науки*) рассматривается как условие возможности такой смысловой единицы, как «европейское человечество».

Так как именно идея философии структурирует, с точки зрения Гуссерля, *телеологию европейской истории*, то она, по существу, представляет собой и *телеологию истории философии*, ориентированную на реализацию философии как *бесконечной задачи*. Во-первых, сама философия представляет собой бесконечную задачу в силу потенциальной бесконечности горизонта опыта представляемого к философскому

¹² *Stähler T.* Die Unruhe des Anfangs: Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie. Kluwer, 2003. S. 224.

¹³ Так, «европейское человечество» рассматривается как открытый проект, и определяется не географическими рамками, а идеалом разума.

анализу. Во-вторых, бесконечной является задача постоянной реактуализации первичного учреждения философии в собственном опыте, поскольку человек как эмпирический субъект живёт не в сфере философских очевидностей, а в сфере само собой разумеющегося, в сфере естественной установки. То есть, как мы можем видеть, не только производство, но и удержание, равно как и воспроизведение философской очевидности представляет собой бесконечную задачу.

II. ЭТИЧЕСКАЯ ТЕЛЕОЛОГИЯ

Следующая форма телеологии непосредственно связана с феноменологической телеологией истории, при этом она добавляет к рассуждениям о телеологии новый, этический аспект. В данном случае стоит рассматривать статьи Гуссерля для японского журнала *Кайзо* (яп. *Обновление*)¹⁴ и некоторые рабочие рукописи.¹⁵ В качестве телоса здесь рассматривается самоопределение (само-осмысление) субъекта как первичное учреждение (*Selbstbesinnung als Urstiftung*) этической личности. Гуссерль описывает этическую телеологию как учреждение и реактуализацию этического идеала.¹⁶ Учреждение нормативных идей практического разума представляет собой универсальное самоопределение (*Selbstregelung* —

14 Обновление. Его проблемы и метод (1923); Метод исследования сущности (1925); Обновление как индивидуально-этическая проблема (1924); Обновление и наука (1922/23); Формальные типы культур в развитии человечества (1922/23). См.: *Husserliana*. Bd. XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922–1937) / hrsg. von Th. Nenon, H. R. Sepp. Dordrecht: Kluwer, 1989.

15 См. напр.: *Гуссерль Э.* Рукопись A V 22. S. 28.

16 «Каждый для себя и в себе должен однажды в жизни осуществить универсальное само-осмысление и принять определяющее для всей его жизни решение, благодаря чему он станет этически совершеннолетним человеком, определит свою жизнь как исходно этическую. Посредством этого свободного первичного учреждения или первичного сотворения, благодаря которому разыгрывается методическое само-развитие на фоне абсолютной этической идеи, человек определяет себя (и соотв. становится) новым и подлинным человеком, который отвергает в себе старого человека и сам себе предписывает образ нового человечества. В той мере, в какой этическая жизнь по сути своей является борьбой с “унизительными склонностями”, она может быть описана как некое непрерывное обновление. Человек, попавший в “этическую кабалу”, в особом смысле обновляется посредством радикального осмысления и введения в действие исходных, но ставших бессильными, этических жизненных волений, соотв. посредством нового исполнения, к этому моменту потерявшего свою значимость первичного учреждения» (*Husserliana*. Bd. XXVIII. S. 43).

букв. самоуправление) субъекта. Формулируя этический идеал, Гуссерль вводит такое понятие как «подлинность (Echtheit)».¹⁷ С одной стороны, подлинность понимается как разумность, с другой же стороны, как верность первичному учреждению¹⁸ этического, производимому субъектом в его автономности. Важен тот факт, что реализация индивидуальной подлинности связана у Гуссерля с возможной подлинностью сообщества. Таким образом, некая, условно говоря, «социальная телеология»¹⁹ является своеобразным промежуточным звеном, связующим этическую телеологию и телеологию истории, идею индивидуальной подлинности как автономного этического самоопределения и идею «подлинного или разумного человечества».²⁰ Гуссерль следующим образом формулирует эту аналогию: «Но, как и отдельный человек, так и человечество может руководить только самим собой, и как отдельный человек может стать подлинным только посредством того, что он сознательно образует себе нормативную идею этой подлинности и идею некой нормальной жизни и волевым образом задает её в соответствии с идеей категорического императива, также и человечество может стать разумным, только если оно во всеобщем сознании руководствуется идеей некой его общей индивидуальной жизни, человечества, образованного в соответствии с нормами и сознательно разрабатывающего для самого себя определённое содержание этих норм. Как это должно было стать возможно исторически и стало ли это возможно на деле, чтобы эта идея открыто бесконечного

17 Мы ещё коснёмся спорного характера этого понятия в его этическом контексте. В самом же широком смысле Гуссерль понимает «подлинность» как реализацию разума: «Мы говорим о подлинном познании, подлинной науке, подлинном методе. Логические идеи в полной степени являются идеями “подлинности”. Подлинное это то, к чему, в конечном счете, стремится разум, даже в модусе его упадка — в неразумности. Это то, что оказывается “упущено” в ситуации неясности и запутанности, тогда как мы пытаемся добиться ясности цели и пути, а также относящихся к ним сущностных форм» (Husserliana. Bd. XVII. S. 32).

18 Сходную структуру можно увидеть в концепции истины как верности событию. См.: Badiou A. L'être et l'événement. Paris: Seuil, 1988.

19 Husserliana. Bd. XXVIII. S. 420.

20 Husserliana. Bd. XXVII. S. 10. См. также: «Всякий пробужденный человек (этически пробужденный) волевым образом полагает в самом себе свое идеальное Я как “бесконечную задачу”. И проявляются только определённые этические общественные формы, в зависимости от того являются ли оба объединённых посредством этих форм субъекта этически не *пробужденными*, либо один *пробужден*, а другой *нет*, либо также оба этически *пробуждены*. И тогда сходно в случае множества индивидуальных субъектов» (Husserliana. Bd. XIV. S. 174).

(in der offen endlosen) европейского человечества, эта действующая практическая целевая идея утвердилась, это как раз вопрос».²¹

В продолжение этой аналогии Гуссерль говорит о соответствии «в бесконечности лежащей» идеи личной подлинности и идеала гуманного развития человечества.²² То есть бесконечная задача этической телеологии сопоставляется с бесконечной задачей телеологии истории (реализации разума в форме философии) через опосредующую «социальную телеологию» развития этического сообщества.

Телеология истории и этическая телеология структурированы сходным образом: через первичное учреждение и его реактуализацию. Специфическая телеология интенциональности в этом отношении несколько отличается от них.

III. ТЕЛЕОЛОГИЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ, ИММАНЕНТНАЯ ТЕЛЕОЛОГИЯ ОПЫТА

Телеология интенциональности, имманентная телеология опыта: «телеология» инстинктов, телеология наполнения интенции, телеология очевидности — это те телеологические тенденции, которые характерны (наиболее известного широкому кругу читателей) для теоретико-познавательного аспекта феноменологии. Разрозненные упоминания в отдельных работах (во втором томе «Логических исследований», в «Идеях I», в «Формальной и трансцендентальной логике» и др.) и фрагментарное развитие в некоторых рабочих рукописях: на данный момент это почти всё, чем мы располагаем при исследовании этой специфической рубрики телеологического.²³

Анализ пассивных тенденций опыта с их имманентными стремлениями получает у Гуссерля статус именно телеологического исследования.²⁴ Гуссерль старается показать, что сквозная телеология разума

21 Ibid. S. 88.

22 «Абсолютному идеалу, «в бесконечности лежащей» идее [персонального] бытия, таким образом, соответствует идеал гуманного (humanen) развития» (Husserliana. Bd. XXVIII. S. 272).

23 Скорее всего, публикация тома *Гуссерлианы*, посвященного *пограничным проблемам феноменологии: теологии, телеологии, метафизике* (Grenzprobleme der Phänomenologie: Theologie, Teleologie, Metaphysik / hrsg. R. Sowa, T. Vongehr), несколько изменит эту ситуацию.

24 См.: Husserliana. Bd. XI. S. 219, 436.

возникает уже на уровне пассивных синтезов. Пожалуй, самый элементарный уровень этой телеологии (благодаря своему базовому характеру зачастую обозначаемый Гуссерлем как уровень «*трансцендентальных инстинктов*»²⁵) — это собственное «стремление» интенции к своему исполнению. Так как наш опыт (начиная с простого восприятия) имеет горизонтный характер и ориентирован на то, чтобы попытаться охватить многообразие возможных «оттенений» феномена, то уже на этом уровне возникает бесконечная задача адекватной очевидности (исчерпывающей полноты данности чего бы то ни было). В таком случае в качестве «регулятивных идей» выступают *Я-полюс* и предметный полюс опыта, а также сам мир как тотальный горизонт опыта.²⁶ Здесь в качестве взаимосвязанных выступают три структурных момента имманентной телеологии опыта: уже упоминавшиеся нами исполнение интенции и полнота опыта, а также стремление к согласованности опыта. Гуссерль следующим образом описывает эти телеологические тенденции: «От каждого опыта мира, где действительно сущий объект может иметь смысл только как единство, которое полагается и должно полагаться во взаимосвязи сознания, и которое было бы дано в совершенной очевидности опыта как оно само, производится отсылка к согласованной бесконечности дальнейшего возможного опыта, и это явно свидетельствует о том, что действительный объект некоего мира, и тем более сам этот мир, есть бесконечная идея, относимая к продолжающимся до бесконечности, согласуемым в их единстве опытам — идея, коррелятивная идее совершенной очевидности опыта, полного синтеза возможных опытов».²⁷

То есть, по сути, здесь речь идёт о телеологическом аспекте презумптивной очевидности,²⁸ той импликации разума в опыте, которая необходимым образом его структурирует, и, при этом, о неизменном разрыве между подразумеваемым и само-данным, потенциальным и актуальным. Как кажется, именно этот разрыв и задает телеологический характер жизни сознания.

25 См.: *Lee N.-I.* Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte. Dordrecht: Kluwer, 1993.

26 Подробнее об этом см.: *Bernet R.* Finitude et téléologie de la perception // *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie.* PUF, 1994; *Ho-yos G. V.* Intentionalität als Verantwortung: Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

27 *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / пер. Д. В. Складнева. СПб., 2001. С. 139–141.

28 См. напр.: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. § 28. *Презумптивная очевидность опыта мира. Мир как идея, коррелятивная совершенной очевидности опыта.*

ОБЩИЕ ЧЕРТЫ РАЗНОПЛАНОВЫХ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ:
СТРУКТУРНЫЕ МОМЕНТЫ ТЕЛЕОЛОГИИ

Зачастую в исследованиях, авторы которых работают с гуссерлевским понятием телеологии, все перечисленные рубрики телеологического объединяются под одним заголовком, а основанием для этого служит достаточно туманно обозначенная в рукописях Гуссерля идея «*универсальной телеологии*».²⁹ Развивая идею импликации разума в опыте, авторы этих исследований пытаются максимально сблизить различные телеологические тенденции. Но и не прибегая к понятию «универсальной телеологии», можно заметить, что жёсткое различие теоретической и практической телеологии, как и всю проведённую классификацию, охватывающую телеологию истории, этическую телеологию и телеологию интенциональности можно поставить под вопрос, например, обратив внимание на последнюю фразу *Кризиса*: «...человеческому вот-бытию, вот-бытию человека в пред-данном пространственно-временном мире как само-объективации трансцендентальной субъективности и ее бытия, ее конститутивной жизни... [открывается,] что разум не следует разделять на “теоретический”, “практический”, “эстетический” и какой бы то ни было еще, что человеческое бытие есть бытие телеологическое, есть долженствование бытия, и эта телеология властвует во всем и в каждом деянии или помысле Я, что благодаря самопониманию эта субъективность может во всем распознать аподиктический телос и что это присущее предельному самопониманию познание может быть только самопониманием согласно априорным принципам, самопониманием в форме философии».³⁰

Единство теоретического, практического (как, в прочем, и эстетического) элементов разума обеспечивает также и структурное единство телеологии. Пожалуй, абсолютное большинство исследователей феноменологии Гуссерля сходятся на том, что феноменологическая телеология — это, прежде всего, *телеология разума*. По сути, сам разум и рассматривается здесь как ориентация на регулятивную идею, а не как, скажем, рассудочность или рациональность. Феноменологически поня-

29 К числу таких статей относятся напр.: *Pahani A. Teleologieproblem bei Husserl // Teleologie: ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart / hrsg. von J.-E. Pleines. Königshausen & Neumann, 1994; English J. Que signifie l'idée d'une téléologie universelle chez le dernier Husserl? // Recherches husserliennes, Vol.9. Bruxelles, 1998.*

30 *Гуссерль Э. Кризис. С. 357–358.*

тый разум, объединяющий теоретический и практический (а также аксиологический и эстетический) моменты, генетически восходит к очевидности. То есть, в случае телеологии интенциональности импликацией разума в опыте, нормирующей этот опыт, является идея адекватной очевидности, в случае этической телеологии — личная подлинность как идеал практического разума, в случае телеологии истории — сообщество разумных существ, как реализация разума в рамках истории. Телеология разума в полной мере представляет собой открытую телеологию, телеологию первичного учреждения нормирующей опыт идеи.

При этом, как мы можем видеть, подразумевая это единство суммарной телеологии разума, нам даже проще становится выделить некоторые силовые линии, общие для трёх выделенных прежде рубрик телеологического. То есть, наряду с тематической классификацией (телеология истории, этическая телеология, телеология интенциональности) мы предлагаем ввести ещё и структурную классификацию. В качестве структурных элементов мы предлагаем выделить телеологические тенденции, стремящиеся к *бесконечности*, *согласованности* и *полноте* (совершенству). Бесконечность приближения и полнота, исчерпывающее исполнение в некотором смысле полярны, а согласованность, о которой мы ещё будем говорить подробнее, складывается в напряжении между ними, как опосредующий эти два полюса момент. К этим трём моментам мы в ближайшем времени обратимся, а пока коснёмся одной более общей проблемы.

В качестве одной из важных проблем этой статьи была сформулирована проблема перехода от имманентной телеологии опыта (телеологии интенциональности), к феноменологической телеологии истории (как истории философии, так и социальной истории) и этикотелеологии. Эта проблема уже была в своё время поставлена в работе Гильермо Хойоса Васкеса «Интенциональность как ответственность: телеология истории и телеология интенциональности у Гуссерля».³¹ Решение, которое предлагает автор этой монографии — аналогия между *само-данностью* (Selbstgebung) и *ответственностью перед собой* (Selbstverantwortung) в широком смысле есть медиум, связывающий два аспекта телеологии — кажется перспективным, но недостаточно проработанным. Мы считаем, что дополнив пару «телеология истории» и «телеология интенциональности» третьим моментом, характеризующим этическую телеологию —

³¹ Hoyos G. V. Intentionalität als Verantwortung: Geschichteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

«подлинностью» (Echtheit) в специфическом гуссерлевском смысле,³² мы дальше продвинемся в определении телеологических аспектов интересубъективности. Попробуем это продемонстрировать.

Сопоставляя три названных уровня телеологии, можно поставить вопрос, является ли имманентная телеология опыта телеологией в собственном смысле этого слова?³³ И даже если речь идёт только об аналогии, то в чём основания этой аналогии? Телеологией в привычном смысле этого слова принято называть скорее телеологию истории, чем телеологию интенциональности. И действительно, изначально *телеология* интенциональности получает свое название скорее по аналогии с телеологией истории.³⁴ Но это не мешает нам на примере этой телеологии интенциональности выделить специфические структурные моменты, характерные в том числе и для привычных форм телеологии. То есть мы признаём, что речь идёт об аналогии, но спрашивая об основаниях этой аналогии, мы выясняем нечто важное относительно характера привычной, «базовой» телеологии.

При этом, как оказывается, исток телеологии интересубъективности стоит искать, скорее, в имманентной телеологии опыта, а отношения между этими двумя тематическими рубриками телеологического — это отношение двух уровней: конститутивного и конституируемого. Гуссерль следующим образом пишет об этом в одной из исследовательских рукописей: «Феноменология может раскрыть универсальную, абсолютную телеологию, к которой относится пробуждение телеологической идеи людей в отнесённости их сознания к царству абсолютной телеологической согласованности (царству целей). Но абсолютная телеология — это не тенденция (Zug) предданного мира как такового, и она в принципе не является чем-то уже сущим. Эта телеология в принципе не предписана в качестве четкой структурной формы, необходимой формы индуктивного будущего для сущего горизонта мира (Weltlichkeit).

32 Было бы интересно сопоставить понятие «подлинность» (Echtheit) в трансцендентальной феноменологии Гуссерля и понятие «подлинность» (Eigentlichkeit) в фундаментальной онтологии Хайдеггера.

33 Это замечание принадлежит Д. Н. Разееву.

34 Аналогия человеческой истории и истории сознания позволяет говорить о телеологии сознания как бы «наравне» с телеологией истории. Здесь, однако, можно найти несоответствие, так как, говоря об истории сознания, мы имеем в виду не личную историю, а универсальный генезис. На это в свою очередь можно возразить, что и в случае телеологии истории нас интересуют её «универсальные» моменты.

То есть можно выделить два уровня:

1) Структура трансцендентальной субъективности, которая находит своё выражение в неизменной форме мира реальностей соотв. неизменной форме некоего мира, пред-даного людям, как мира для всех. Здесь заложена некая гармония эгологических развитий, некая гармония в первичной пассивности, первичных инстинктов, в аффектах и актах, в хабитуальностях, неким образом, которым как раз создаётся потенция пред-данности и её неизменная структура. С этим связана исходная фундаментальная проблематика возвратного вопроса от пред-данного мира к инвариантным структурам трансцендентальной, конституирующей их, конституирующей их в качестве преданных субъективности.

2) Структура развития более высокой гуманности, тенденция к образованию нормативной идеи подлинного собственного Я, идея интересубъективной подлинности, коррелятивная нормативная идея некоего прекрасного мира, в котором вживаются в свободу под [руководством] идеи свободы, разделяя ответственность, совместно формируя её». ³⁵

Проблематизируя аналогию между гармонией на уровне первичной пассивности, нормативной идеей подлинного Я и идеей интересубъективной подлинности, ³⁶ мы ставим вопрос об отношении телеологии интенциональности (микро-телеологии) и нормативной телеологии регулятивного идеала. Отправной точкой выступает сопоставление интенциональной согласованности (в рамках опыта отдельной трансцендентальной субъективности) и интересубъективной согласованности. Рассмотрим подробнее этот блок проблем, который можно обозначить как телеологию согласованности.

35 Husserliana. Materialen Bd VIII. S. 433–434.

36 «Люди, которые хотят объединиться, соответственно уже быть объединёнными, которые стремятся к чему-то в сообществе, поступательно “движутся к некоей цели”, но ещё не ориентируются на некое универсальное человечество в рамках прогресса всё время совершенствующегося очеловечивания в смысле [возрастания] подлинности, идеальной согласованности [распространяющейся] в бесконечность. Но эта идея не пред-дана в качестве формы некоего пред-данного мира вместе с ним. Более высокое развитие людей, а значит развитие человечества, это не некая жёсткая форма некоего уже сущего, пред-данного в качестве всегда уже сущего в застывшей форме мира “зрелых” людей. Она также не является общепринятой формой, присущей людям и миру, которые, значит, тоже не являются застывшими формами» (Ibid. S. 432–433).

а) *Согласованность*

В феноменологии Гуссерля речь идёт о тройственной телеологии согласованности: интенциональной согласованности на уровне актов и привычек, согласованности на уровне этической «подлинности» и согласованности на intersубъективном уровне. Продемонстрируем это на примере фрагмента ещё одной исследовательской рукописи Гуссерля: «В аподиктичности *эго* имеет место фундаментальное различие:

I. 1) моя текущая жизнь и Я-идентичность как Я-поляризация всякой активности то согласованных или согласованных на некий отрезок времени, то застывающих в нарушении [в рамках] рассогласованности актов и привычек;

2) собственное человеческое *Я, Я*, для которого вся его жизнь стала жизненным полем, с волей к согласованности, некое подлинное *Я* как идея в себе согласованной и волящей себя как согласованную личности;

II. А теперь взаимопереплетенность монад, необходимость некой как раз таки двойной конституции Мы, «Мы» в фактическом приведении к сообществу (*Я* в соответствии с п. 1) и вырастающего всечеловеческого и всеобще-монадического горизонта универсальной общественной жизни и воли как общественной воли, некая универсальная личная согласованность, подлинность как бытие всеобщей личности (All-Person); её коррелятом был бы однако некий реально (конкретно) сущий мир».³⁷

Гуссерль предлагает проследить сквозную, хотя и оформленную в виде «уровней», телеологию, проходящую стадии интенциональной согласованности, согласованности с этическим идеалом (в рамках отдельной человеческой жизни) и согласованности intersубъективной истории человечества (структурированную посредством первичных учреждений). В ряде исследовательских рукописей Гуссерль разрабатывает кантовские понятия *царство целей*³⁸ и *сообщество разумных существ* (в терминологии Гуссерля — разумное человечество³⁹), чтобы сформулировать идею руководящей intersубъективностью телеологической

37 Husserliana. Materialien Bd. VIII. S. 19–20.

38 См. напр.: Husserliana Bd. XXIX, S. 282; Husserliana. Materialien Bd. VIII. S. 433.

39 См.: Husserliana. Materialien Bd. VIII, S. 243. В этом контексте особенный интерес для нас представляет исследовательская рукопись Гуссерля 1931 года, озаглавленная издателями как *Пробуждение телеологической идеи подлинного человечества на почве инвариантной формы мира*. См.: Husserliana. Materialien Bd. VIII. № 95. В этой рукописи Гуссерль среди прочего развивает идею установления некой универсальной согласованности как intersубъективной согласованности воли субъектов.

тенденции к согласованности, телеологию гармоничной монадической intersубъективности.⁴⁰ Достаточно ли этого, для того, чтобы показать связь этической телеологии и телеологии intersубъективности? Впрочем, Гуссерль не ограничивается рассмотрением только этого структурного момента телеологии, поскольку он ещё не исчерпывает специфику телеологического.

b) Полнота (совершенство)

Наряду с *телеологией согласованности опыта*, которую мы сейчас рассматривали, можно выделить ещё одну общую для разноплановых телеологических исследований Гуссерля тенденцию, а именно *телеологию полноты опыта*. То есть, кроме регулятивной идеи согласованности, мы можем также найти у Гуссерля и регулятивную идею совершенства (в случае телеологии интенциональности речь будет идти о полноте исполнения интенции, в случае этической телеологии — о степени подлинности, в случае телеологии истории — о полноте реализации сообщества разумных существ). Гуссерль часто использует двусмысленность в немецком

⁴⁰ «Всякий исход, всякое исполнение — это переход, исправление и новый выбор; но в этом непрерывном “приведении к исполнению (Verendlichung)” живёт некая идеальная “телеология”, непрерывное стремление к некому универсальному жизненному модусу подлинности в истинном относительном приведении к исполнению, к критике фактических приведений к исполнению как неистинных, раскрывающихся посредством само-обнаружения рассогласованности. “Несчастья” являются чем-то мучительным, тем, что не должно быть, противны жизненной воле как постоянно направленной на согласованность и истину. Явная рассогласованность будет с необходимостью исправлена, будет перечёркнута, а это значит, “Я есть” не должно терпеть рассогласованности, она должна быть отброшена и исправленное должно быть положено в качестве значимого и включенного в до бесконечности относительно сущее Я; и, в конце концов, этим мотивированы ретроспективный и перспективный взгляды и эксплицитная воля Я, вообще в дальнейшем только хотеть быть в качестве истинного Я, которое во всех своих позициях и пристрастиях хочет оставаться верным себе, сознательно ставить в качестве цели эту верность и соответствующий порядок своей жизни. Но Я есть только в Мы, и “Мы” с необходимостью будет расширено до бесконечности и в общественном, в пространстве образования Мы возникающее обобществление, приводящее к некому всеобщему-личному Мы, которое должно стать подлинным Мы. И лишь неким коррелятом [по отношению к нему] является действительно сущее, действительно всегда и для всякого сущий тождественный мир. Сущий мир в бесконечности является конструктивной антиципацией и предвосхищением идеализированного; он не действителен, он является только бесконечным телосом нашей свободы» (Husserliana. Materialien Bd. VIII. S. 19–20).

языке прилагательного *совершенный* (vollkommen), которое отсылает не только к совершенству (Vollkommenheit), но и к полноте (Vollständigkeit). В этом отношении идеал совершенства и идеал полноты зачастую рассматриваются в текстах Гуссерля как два аспекта одного и того же идеала.

Итак, перед нами три идеала совершенства или полноты: адекватная данность,⁴¹ очевидность (телеология интенциональности), индивидуальная подлинность (этическая телеология), трансцендентальная все-субъективность (телеология истории). Относительно первой регулятивной идеи совершенной («адекватной») очевидности опыта, а также идеала полного синтеза всего возможного опыта⁴² можно сказать, что они запускают динамику опыта, в рамках которой всякое данное, всякое в самом широком смысле «воспринимаемое» отсылает к ещё не «воспринятому». В качестве бесконечной идеи здесь выступает совершенная полнота опыта.⁴³ В свою очередь, в рамках этической телеологии помещён-

41 См., напр., в отношении восприятия: «Здесь речь идёт естественно о конституировании “перцептивной вещи” в близкой-отдалённой-предметности (понятой как интенциональное смысловое единство). Во всяком модусе отдаленности первой перцептивной вещи (как вещи-поверхности) мы обладаем всякий раз в собственном смысле само-данным как стороной; но это не сторона самой вещи, но это некая самость, которая представляет собой “конечную” самость в степенях совершенства. Совершенная близость это сама сторона вещи в более полной, более непосредственной демонстрации самой себя, но с другой стороны в качестве телоса совершенства выступает то совершенное, [которое охватывает] последовательность несовершенств в её интенциональной градации» (Husserliana. Bd. XXXIX. S. 139).

42 «От каждого опыта мира, где действительно сущий объект может иметь смысл только как единство, которое полагается и должно полагаться во взаимосвязи сознания, и которое было бы дано в совершенной очевидности опыта как оно само, производится отсылка к согласованной бесконечности дальнейшего возможного опыта, и это явно свидетельствует о том, что действительный объект некоего мира, и тем более сам этот мир, есть бесконечная идея, относимая к продолжающимся до бесконечности, согласуемым в их единстве опытам — идея, коррелятивная идее совершенной очевидности опыта, полного синтеза возможных опытов». Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 140–141. (Husserliana. Bd. I. S. 97.)

43 «На нынешней вводной стадии философского размышления мы имеем безбрежную бесконечность донаучных *видов опыта*, очевидностей — более или менее совершенных. Не-совершенство при этом означает, как правило, неполноту, односторонность, относительную неясность, нечеткость в самоданности вещей или положений дел, т. е. отягощенность опыта компонентами неосуществленных предваряющих и сопутствующих интенций. Совершенствование осуществляется затем как синтетическое продвижение синтеза согласованных опытов, в ходе которого эти сопутствующие интенции должны прийти к реализующему их действительному опыту. Соответствующая идея совершенства была бы идеей *адекватной очевидности*, причем остается открытым во-

ной в бесконечность регулятивной идеей является идея совершенного исполнения личной подлинности. Становление личной подлинности для Гуссерля — это одновременно и становление идеала разума.⁴⁴ Таким образом, Гуссерль видит здесь искомый переход к телеологии пробуждения трансцендентальной все-субъективности. В некотором смысле наименование «функционеры человечества» восходит именно к этой функции: «Она [феноменология] узнает себя как функция универсального самосмысления (трансцендентального) человечества, которая служит средством раскрытия свободно становящегося стремления в направлении к универсальной идее абсолютного совершенства (Vollkommenheit) или, что тоже самое, в направлении к — лежащей в бесконечности — идее некоего человечества, которое фактически и полностью существовало бы и жило бы в истине и подлинности».⁴⁵

Связь активной и пассивной телеологии предполагает проведение аналогии между этической *подлинностью* (Echtheit, в интерпретации Хойоса — ответственностью перед собой (Selbstverantwortung)) и *самоданностью* (Selbstgegebenheit, Originalität). Стремление реализовать как можно более полно этический идеал в равной мере, как и стремление к исполнению интенции, могут восходить к одной тенденции, телосом которой является в бесконечности лежащая идея абсолютной полноты данности. Как пишет об этом Гуссерль: «Целое должно быть естественно расширено в контексте тотальной проблематики универсальной телеологии, тотальности телеологически согласованных способностей, универсального сквозного стремления к совершенству (Vollkommenheit) соотв. к “исполнению (Vollendung)” трансцендентальной интерперсональности».⁴⁶

прос, не является ли она принципиально бесконечной перспективой» (Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. С. 28. См.: Husserliana. Bd. I. С. 55).

44 «Таким образом, абсолютному идеалу совершенного персонального бытия в абсолютном становлении разума соответствует гуманный идеал становления в форме некоего гуманного развития. Абсолютный идеал с точки зрения всей способности разума — это абсолютно рациональный и в этом отношении абсолютно совершенный субъект». Husserliana. Bd. XXVII. S. 36.

45 Husserliana. Bd. IX. S. 299.

46 Husserliana. Dokumente Bd. II/1, VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendenten Methodenlehre. Texte aus dem Nachlaß Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlaß Edmund Husserls (1933/1934). Dordrecht: Kluwer, 1988. S. 203.

В равной степени эта идея максимально полного развития intersубъективного разума представляет собой сходный открытый в силу своей бесконечной отдалённости идеал, но только в данном случае в горизонте истории.

с) Бесконечность (бесконечные задачи)

Мы уже указывали на то, что в трансцендентальной феноменологии речь идёт о некоей открытой телеологии, о спроецированной в бесконечность цели, выполняющей регулятивную функцию. То обстоятельство, что к некоторой цели можно только бесконечно приближаться, но невозможно достичь её в полном смысле, задаётся уже самим горизонтным характером (*Horizonthaftigkeit*) опыта, тем, что феномены даны нам в виде оттенков. Структурными моментами опыта в таком случае являются регулятивные идеи, недостижимые в буквальном смысле, но нормирующие опыт. Феноменологическую телеологию в этом смысле интересует первичное учреждение таких регулятивных идей как своеобразный акт учреждения бесконечности.

Этот аспект телеологии может быть описан и как *телеология бесконечных задач*: на примере самой философии как бесконечной задачи,⁴⁷ на примере совершенно подлинного этического Я как регулятивной идеи, требующей бесконечного приближения,⁴⁸ и на примере адекватной очевидности как регулятивной идеи в потенциально бесконечном горизонте оттенков. Бесконечная задача самой феноменологии как философской дисциплины состоит как раз в соотношении теологических структур конституции мира и пассивных телеологических тенденций в рамках интенциональности субъекта.

То есть речь в феноменологии идёт об открытой телеологии в открытом горизонте опыта: «...мир в открытости окружающего мира (*Umwelt*) — в мысленно положенной бесконечности. Смысл этой бесконечности — “мир, существующий в идеальности бесконечного”. Каков смысл этого существования, сущего бесконечного мира? Открытость как не полностью помысленная, представленная, но имплицитно уже сформированная горизонтность».⁴⁹

47 Husserliana. Bd. VI. S. 73.

48 Husserliana. Bd. XIV. S. 174.

49 *Husserl E. Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht (Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur) // Philosophical essays in memory of Edmund Husserl / ed. M. Farber. Cambridge. 1940. S. 307.*

Эти открытость и бесконечность происходят из горизонтного характера самого опыта, а значит общим для всех описанных уровней телеологии является ориентация на исполнение бесконечных задач и своеобразный открытый характер телеологии.

Обратимся к примеру такой отодвинутой в бесконечность регулятивной идеи, а именно к примеру этической подлинности. С точки зрения Гуссерля форма жизни подлинного человечества, идеал разума «несёт на себе печать бесконечности».⁵⁰ Можно сказать, что учреждение идей разума, идеал разума истинного Я, жизнь разума (*Vernunftleben*) как таковая делают возможным переход от конечного к бесконечному. Так, Гуссерль рассматривает и учреждение этического Я как *учреждение бесконечности*.⁵¹ В этом смысле связь телеологии истории, этической телеологии и интенциональной телеологии становится несколько яснее. Все три рассмотренные рубрики телеологического можно истолковать как своего рода «учреждение бесконечности». Здесь мы вплотную подошли к тому, чтобы охарактеризовать телеологический характер самого интенционального анализа.

ТЕЛЕОЛОГИЯ И ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

«Возведение всего бытия к трансцендентальной субъективности и её конститутивным интенциональным исполнениям не оставляет никакого иного способа рассмотрения как телеологический».⁵²

Перед нами встаёт принципиально важный вопрос: почему трансцендентально-феноменологический интенциональный анализ в целом приобретает телеологический характер? Мы предлагаем здесь проанализировать фрагмент из *Парижских докладов* Гуссерля, где он как раз касается специфики интенционального анализа, специфики связанной с горизонтным характером интенциональности как таковой: «Интенциональный анализ это нечто совершенно иное, чем анализ в обычном смысле. <...> Интенциональный анализ представляет собой раскрытие актуальностей и потенциальностей, в которых конституируются предметы как

50 Husserliana. Bd. XXVII. S. 34.

51 Husserliana. Bd. XXXV. *Приложение VIII: Я-поляризация, предметная поляризация и первичное учреждение этического Я.*

52 Husserliana. Bd. IX. S. 301.

смысловое единства, и всякий смысловой анализ осуществляется в переходе от реальных (reell) переживаний к намеченным в них интенциональным горизонтам. Это позднее уразумение предписывает феноменологическому анализу и дескрипции совершенно новую методику, методику, которая действует везде, где должны исследоваться предмет и смысл, вопросы о бытии, о возможности, об истоках, о правомерности. Любой интенциональный анализ возвышается над моментально и реально данным переживанием имманентной сферы, причем так, что он, раскрывая потенциалности, которые сейчас указаны реально и как горизонты, представляет множества новых переживаний, в которых становится ясным то, что подразумевалось только имплицитно и, таким образом, уже было интенциональным».⁵³

В следующей за этим рассуждением фразе Гуссерль возвращается к базовому примеру — примеру восприятия. Но это не значит, что тенденция, на которую он здесь указывает, характерна только для восприятия. Значение трансцендентально-феноменологической телеологии как раз и состоит в том, чтобы распространить учение о горизонтном характере опыта на все сферы интенциональной жизни сознания. Итак, ещё раз обратимся к привычному примеру горизонтного характера восприятия: «Если я смотрю на гексаэдр, то я сразу же говорю: Я вижу его действительно и в собственном смысле только с одной стороны. И все же очевидно, что то, что я сейчас воспринимаю, есть нечто большее, что восприятие включает в себе некое полагание (Meinung), хотя и несозерцательное, благодаря которому увиденная сторона имеет свой смысл как только сторона. Но как раскрывается это полагание большего (Mehrmeinung), как, собственно говоря, становится впервые очевидно,

⁵³ Гуссерль Э. Парижские доклады / пер. А. В. Денежкина // Логос, 1991. № 2. С. 16 (здесь и далее перевод незначительно изменён. — Г. Ч.). См.: Husserliana. Bd. I. С. 19. Гуссерль развивает это рассуждение о специфике и новизне феноменологического метода в его связи с горизонтным характером самой интенциональности в «Картезианских размышлениях»: «...горизонтная структура всякой интенциональности предписывает феноменологическому анализу и дескрипции методику совершенно нового типа — методику, которая вступает в дело везде, где сознание и предмет, акт [подразумевания. — прим. Г. Ч.] (Meinung) и смысл, реальная и идеальная действительность, возможность, необходимость, видимость, истина, а также опыт, суждение, очевидность выступают как темы трансцендентальной (а параллельно — и чисто-психологической) проблематики и должны быть разработаны как подлинные проблемы субъективных “истоков”» (Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 68. См.: Husserliana. Bd. I. S. 51).

что я подразумеваю нечто большее? Именно благодаря переходу к синтетической последовательности возможных восприятий, такой, которую я бы имел, если бы я, как я это могу, осмотрел бы вещь со всех сторон».⁵⁴

Как мы видим, Гуссерль указывает на то, что синтез моментов восприятия возможен благодаря «полаганию большего», благодаря работе предвосхищения и потенциальностей приходящих (или не приходящих) к своему исполнению. Самое интересное здесь — это то, что наряду с этим синтетическим единством вещи, единством, построенным по форме «как если бы я осмотрел вещь со всех сторон», Гуссерля интересует ещё и вещь как регулятивная идея, которую можно формализовать также в сослагательном наклонении: «как если бы я уже смотрел на вещь со всех сторон».⁵⁵ С одной стороны, различие между «осмотрел» и «уже смотрел» принципиально: если в первом случае речь о последовательном (в потоке имманентного времени) синтезе вещи из множества её оттенков, то во втором случае мы говорим о гипотетическом одномоментном восприятии тотальности вещи (адекватной очевидности). Но, с другой стороны, действие «я осматриваю» несёт в себе состояние «уже смотрю» в качестве телоса.

Такое двойное понимание вещи как регулятивной идеи — как бесконечного процесса синтеза и как одномоментного состояния бесконечной полноты — многое объясняет нам относительно статуса других регулятивных идей в феноменологии. В некотором смысле и *этическая подлинность*, и *сообщество разумных существ*, и *реализация разума в истории*, и даже *философия* — это такая «вещь, на которую я как бы уже смотрю со всех сторон». Но при этом все они конституируются в движении от последовательного синтеза к абсолютной полноте. Я стремлюсь к этической подлинности, подразумевая идеал этической подлинности, я своими действиями учреждаю сообщество разумных существ, но в предвосхищении мне уже дан идеал такого сообщества, я в своих занятиях философией пытаюсь внести вклад в бесконечную задачу философии и, в этом смысле, уже подразумеваю эту бесконечную задачу. Как пишет Гуссерль в том же фрагменте: «Истолковать универсальную структуру

54 Гуссерль Э. Парижские доклады / пер. А. В. Денежкина // Логос, 1991. № 2. С. 16. См.: Husserliana. Bd. I. S. 19.

55 Я бы хотел поблагодарить здесь Гаэтана Гюло, который со свойственным ему чувством юмора предложил мне представить себе идеального феноменолога, который *уже посмотрел* хотя бы на одну вещь со всех сторон.

трансцендентальной жизни сознания в ее смыслоотнесенности и смыслообразовании — гигантская задача, стоящая перед дескрипцией».⁵⁶ Формулировка «гигантская задача (ungeheure Aufgabe)»,⁵⁷ которая очень часто применяется Гуссерлем в отношении феноменологии, позволяет различать феноменологию и философию в её полноте, которая как раз представляет собой «бесконечную задачу». Бесконечная регулятивная идея самой философии⁵⁸ — это мир, на который «я уже смотрю со всех сторон». Феноменология же позволяет только сделать видимой структуру той бесконечности, которая принадлежит интенциональному опыту мира, поэтому как феноменологи мы «последовательно удерживаем синтетический предметный тип *мир* как *cogitatum* и как руководящую нить для развертывания структуры бесконечности интенциональности опыта мира... — горизонтной интенциональности».⁵⁹ То есть внимание обращается на регулятивные идеи, заложенные в самом опыте.

Телеология регулятивных идей, в той мере, в какой она руководит интенциональным анализом, объясняет, в том числе, такое обстоятельство как примат согласованности в феноменологии Гуссерля: «Идеальное (ideell) фиксирование интенционального типа предметов означает (и в этом легко убедиться) наличие определенной организации или порядка в интенциональных исследованиях. Другими словами: транс-

56 Там же.

57 В переводах В. И. Молчанова и Д. В. Складнева — «грандиозная задача».

58 «...вырисовывается грандиозная задача (ungeheure Aufgabe), которая является задачей всей трансцендентальной феноменологии, а именно: в единстве систематического и всеохватывающего порядка, следуя подвижной путеводной нити системы всех предметов возможного сознания, которая должна быть разработана ступень за ступенью, а в ней — системе их формальных и материальных категорий, провести все феноменологические исследования как соответствующие конститутивные исследования, построенные, таким образом, строго систематически одно на основе другого, связанные друг с другом. И все же лучше сказать, что речь здесь идет о бесконечной регулятивной идее: система возможных предметов как возможных предметов сознания, которая может быть заранее предположена с очевидностью, сама есть идея (а не какая-то выдумка, не какое-то “как будто”) и практически дает в руки принцип, позволяющий связать любую относительно замкнутую теорию конституирования со всякой другой путем беспрестанного раскрытия не только горизонтов, внутренне свойственных предметам сознания, но и горизонтов, отсылающих вовне, к сущностным формам взаимосвязей» (Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 74).

59 Гуссерль Э. Парижские доклады / пер. А. В. Денежкина // Логос, 1991. № 2. С. 17.

цендентальная субъективность есть не хаос интенциональных переживаний, но единство синтеза, многоступенчатого синтеза, в котором конституируются все новые и новые типы объектов и отдельные объекты. И каждый объект намечает для трансцендентальной субъективности некую структуру упорядоченности (Regelstruktur). Вместе с вопросом о трансцендентальной системе интенциональности, благодаря которой для *ego* постоянно налична (da) природа, мир — вначале в опыте как прямо видимые, осязаемые и т. д., а потом и благодаря всякой иным образом направленной на мир интенциональности — с этим вопросом мы, собственно говоря, уже находимся в пределах феноменологии разума». ⁶⁰

Мы видим, насколько основные структурные моменты интенционального анализа укоренены в феноменологии разума, то есть указывают на импликации разума в опыте — на его регулятивные идеи. В рассмотренном фрагменте «Парижских докладов» Гуссерля задействованы все три телеологические регулятивные идеи опыта: согласованность, полнота и бесконечность как специфические узловые моменты, на которые обращает внимание интенциональный анализ.

Мы уже указывали на то, что специфика трансцендентально-феноменологического интенционального анализа состоит в том, что он распространяет имманентную телеологию, происходящую из горизонтного характера того же перцептивного опыта, на интенциональную жизнь сознания в целом. Парадоксальным образом телеология интенциональности, которая вплоть до этого момента рассматривалась как не самостоятельная, построенная только по аналогии к телеологии истории рубрика телеологического, начинает задавать структуру других сфер телеологического.

И если раньше нам было не совсем ясно, зачем Гуссерлю для объяснения специфики интенционального анализа нужно в очередной раз возвращаться к банальному примеру визуальной перспективы, то теперь нам становится очевидно, что в сферу интересов интенционального анализа попадает структура «*полагания большего* (Mehrmeinung)» и затем и структура *полагания* в целом. ⁶¹ И если интенциональный анализ вообще интересуется переходом от рассмотрения отдельного оттенения к го-

⁶⁰ Там же.

⁶¹ «Феноменология постоянно разъясняет это полагание (das Meinen), соответствующую интенциональность, благодаря тому, что она производит такие смыслоисполняющие синтезы» (Там же).

ризонту возможных оттенков, а затем и к бесконечной регулятивной идее адекватной данности рассматриваемой темы, то сходным образом и естественная установка — как сфера дорефлексивного полагания бытия мира — начинает рассматриваться как некое частное оттенение, объективация, ограниченный модус трансцендентальной субъективности. Трансцендентальная феноменология применяет специфику интенционального анализа (как анализа горизонтного характера опыта) к самой *структуре полагания*, присущей *естественной установке*. То есть, наш тезис состоит в том, что сама процедура смены установки имеет телеологический характер: сохраняя *согласованность* опыта, она направлена к *полноте бесконечного* горизонта оттенков, которая недоступна в естественной установке, а становится видна только в феноменологической установке. При этом феноменологическая редукция позволяет распространить имманентную телеологию опыта, телеологию интенциональности на всю сферу возможного опыта и, в этом смысле, построить *этическую телеологию* и *телеологию истории* по образцу элементарной *телеологии интенциональности*. Таким образом, как мы считаем, телеологический аспект смены установки позволяет связать разрозненные тематические рубрики феноменологической телеологии, как, впрочем, и различные структурные моменты телеологического.

Перед тем как обратиться к телеологическому аспекту феноменологической установки, мы хотели бы на примере важного фрагмента исследовательской рукописи Гуссерля проиллюстрировать единство трёх перечисленных структурных моментов телеологии разума, единство, также опосредованное феноменологической редукцией. Как мы можем видеть из рабочих рукописей Гуссерля, идея бесконечного совершенства (полноты исполнения) является руководящей как в случае индивидуального практического разума, так и в случае интересубъективного разума.⁶²

62 «Идея бесконечного совершенства (Vollkommenheit), идея полного (vollkommen) индивидуально-субъективного бытия в рамках некоего бесконечного полного интересубъективного все-сообщества (unendlich vollkommenen intersubjektiven Allgemeinschaft). Её немыслимость как завершённой формы, как действительной формы некоего мыслимого (наглядно представимого) трансцендентального вот-бытия. Идея некоего — в бесконечном прогрессировании “наиболее совершенных”, преодолевающих необходимые “противоречия” — вот-бытия, и возвышающего себя посредством этого до согласованности с самим собой, до истинного бытия, некое обновляющее себя в направлении к истине, обновляющее себя вот-бытие (“Обновление”, новый человек 1) в пробужденной воле к истине, 2) воле, желать жить в соответствии с идеей прогресса, желать быть как новый человек

Отправной точкой здесь выступает момент самоопределения (который характеризуется как «пробуждение»), необходимый для существования в рамках этической подлинности. Гуссерль продолжает это рассуждение, переводя его в контекст пробуждения intersубъективной подлинности, интерпретируя его как своеобразный акт учреждения бесконечности. То, что позволяет на протяжении истории сохранять регулятивную идею полноты разума, — это своеобразная «воля к бесконечности». ⁶³ Гуссерль понимает «пробуждение» (вне буддийских коннотаций) как момент самоотчёта трансцендентальной субъективности, и в этом смысле как отправную точку феноменологической редукции. Он рассматривает «пробуждение» как раскрытие бесконечности, заложенной в конечности, бесконечности, заданной самим горизонтным характером опыта. А раскрытие согласованной трансцендентальной все-субъективности предполагает одновременно волю к разворачиванию этой бесконечности. Описанные нами структурные моменты телеологического укоренены в имманентной телеологии опыта. ⁶⁴ Поэтому попытка Гуссерля связать эти

в бесконечном, всегда вновь повторяющемся обновлении)» (Husserliana. Bd. XV. S. 379).

63 «Смысл истории, смысл историчности отдельного Я в рамках intersубъективности, который ещё не пробужден и только в отдельном пробужден, и смысл историчности трансцендентальной intersубъективности вообще. Смысл истины, который в ней “живет”, содержится в её скрытой трансцендентальной универсальной воле (“метафизической” воле к бытию) и в ней в рамках <поступательного движения> пробужденной воли по степеням бодрствования, в отдельном и в экстенсивно-интенсивном расширении — в форме “истинной” традиционности, как традиционности истины, заложенной только в воле. Воля в истинном Я и в истинно общем, некое подлинное человечество есть воля в “собственном” смысле, решимость, направленная на абсолютную цель как в его логицизированной форме окончательно познанную. Цель в её познанной вечности, бесконечности. Решимость, воля, воля к бесконечности, к вечности. Здесь, в её чистой функциональности в бесконечности отменяется или снимается раз и навсегда всякая конечная воля» (Husserliana. Bd. XV. S. 379–380)

64 «Таким образом, повторяя рассуждение, скажем, что уже в конечности заложена бесконечность, сама конечность посредством её тёмной горизонтности [обладает] некой формой бесконечности, и бесконечности сущей только форме временности, временной последовательности конечного, но заключенного в *presentans*. Пробуждение трансцендентальной все-субъективности, пробуждение имманентной телеологии как универсальной формы её индивидуального бытия, как формы всех форм, которой она обладает» (Там же). См. далее: «Но само пробуждение является особой формой в универсальности, а что относится к ней как к таковой? Могли ли бы все трансцендентальные отдельные субъекты разом пробудиться, в какой форме с необходимостью проходит пробуждение? Для

три структурных момента выглядит как своеобразное возведение описываемого к имманентной телеологии. Здесь, как и в случае тематических рубрик телеологии, феноменологическая редукция как «пробуждение» трансцендентальной субъективности выступает связующим звеном, репрезентируя телеологию интенциональности.

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПЕРЕХОДА К ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ УСТАНОВКЕ

Попробуем подробнее рассмотреть эту роль феноменологической редукции в опосредовании различных рубрик и структурных моментов телеологического. Так, если сама интенциональность может пониматься как стремление к дальнейшему определению ещё не определённого горизонта опыта,⁶⁵ а имманентная телеология опыта направлена к полноте опыта, то и переход к феноменологической установке обеспечивает расширение опыта, то есть переход от его частного модуса к полноте возможных модализирований опыта вполне вписывается в элементарную телеологию интенциональности. Таким образом, основания для феноменологической редукции заложены в этой имманентной телеологии опыта.

С трансцендентальной точки зрения, естественная установка выступает в качестве частного модуса трансцендентального Я, которое, в свою очередь, приняв такую установку, объективирует себя и таким образом приобретает опыт человеческого субъекта и опыт мира.⁶⁶ Телеологический аспект феноменологической редукции характеризует специфику перехода от этого частного модуса к полноте трансцендентальной субъективности. Этот аспект является телеологическим, поскольку его целе-

начала в отдельном субъекте. Но они являются отдельными в некоем так или иначе оформляющем субъект окружении, и что можно сказать с необходимостью об окружении того или иного пробуждающегося отдельного субъекта?»

65 *Rang B.* Kausalität und Motivation: Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls. M. Nijhoff, 1973. S. 169.

66 См.: Husserliana. Bd. XXXIV. № 8. — Естественная установка как модус трансцендентальной: монада в естественной установке — монада в модусе трансцендентальной установки (начало августа 1930) (§ 1) Эпохе; (§ 2) Генеральный тезис (и) эпохе; (§ 3) Естественное здесь-бытие (Dasein) и феноменологическое здесь-бытие с трансцендентальной точки зрения. Трансцендентальное человечество. Приложение IX: Естественная установка как модус трансцендентального Я, которое, приняв такую установку, объективирует себя, приобретает опыт как Я-человек и приобретает опыт мира. (1930); См. также: *Luft C.* Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie // Phänomenologische Forschungen, 2005.

вой идеей является радикализация разума в феноменологической установке. Здесь также можно говорить о внутренней телеологии феноменологии — о переходе от частного модуса опыта к его возможной полноте. Гуссерль следующим образом характеризует этот процесс: «[Занятие] трансцендентальной установки — это действие, которое требуется для того, чтобы мне стала доступна сфера трансцендентального. Только тогда, когда я осуществляю это действие, я замечаю, что я и так уже был трансцендентальным Я в модусе естественной установки, и каждый другой по отношению ко мне человек является трансцендентальным субъектом, который не знает о себе в качестве такового, но сущностным образом всегда сам может узнать это и обнаружить себя в качестве трансцендентального [субъекта] в сущностно соразмерной по отношению к нему возможной трансцендентальной установке».⁶⁷

В естественной установке трансцендентальное Я ограничено одним частным модусом, при этом трансцендентальная субъективность заложена в этом частном модусе примерно таким же образом, каким телеология в свёрнутом виде заложена в фактичности:⁶⁸ она не преддана в объективном смысле, но раскрывается в рамках интенционального анализа как универсальный структурный элемент опыта. При этом проясняется статус естественной установки с трансцендентальной точки зрения, а также яснее становится механизм смены установки (*Umstellung*) с естественной на трансцендентально-феноменологическую: «Естественная установка — это все же некий трансцендентальный модус, в котором находится трансцендентальный мир, сущий в качестве ауто-апперцепции естественно настроенной монады в апперцептивном универсальном горизонте естественного мира. Новая, раскрывающая активность трансцендентально перенастроенного (*umgestellten*) посредством эпохе Я — это как раз опять же активность трансцендентального Я в некоем новом модусе, и на измененном основании».⁶⁹

⁶⁷ Husserliana. Bd. XXXIV. S. 122.

⁶⁸ См. напр.: «уже сам факт существования мира [включает] телеологию» (Husserliana. Bd. VIII. S. 258); См. также: «Таким образом, в факте заложено то, что заранее имеет место некая телеология. Некая полная телеология, она, однако, предполагает факт. Я аподиктичен и аподиктично верю в мир. Для меня в факте мирности трансцендентально раскрываема телеология» (Husserliana. Bd. XV. S. 385).

⁶⁹ Гуссерль Э. Замечание на полях VI *Картезианского размышления* Ойгена Финка. VI CM (I). S. 90.

Здесь нас интересует телеологический аспект первичного учреждения феноменологической установки, а значит, и самой феноменологии,⁷⁰ а также укрепление хабитуса феноменологической редукции.⁷¹ В феноменологической установке акцент переносится с некой базовой, предданной, но при этом частной установки, на саму способность занимать некую установку, на *трансцендентальную расположенность* (*transzendentale Zuständlichkeit*).⁷²

Задача феноменологии, конечно, не увидеть субъективность во *всех* её возможных модусах сразу, а понять, что значит занимать *любой из бесконечного числа* возможных модусов. Телеология интенциональности приближает нас к ответу на этот вопрос, и мы можем, подразумевая её, сказать, что занимать естественную установку значит абсолютизировать *лишь одно из оттенков трансцендентальной субъективности* и коррелятивное ей *одно оттенение мира* как универсального горизонта. Для нас в этом контексте не менее важна формулировка уже цитированной последней фразы из *Кризиса*, которая характеризует отношения между

70 Ibid. S. 97.

71 «На начальных стадиях феноменологии и с позиций того, кто находится в ее исходных пунктах, кто как раз впервые учреждает феноменологическую редукцию как универсальную ориентацию (Habitus) конститутивного исследования, трансцендентальное *Ego*, попадающее в поле внимания, хотя и постигается аподиктически, но совершенно в неопределенном горизонте, который потому остается лишь всеобщим, что мир и все, что я о нем знаю, должен стать просто *феноменом*» (Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 133. См.: Husserliana. Bd. I. S. 176).

72 Рассуждения об этом можно найти в рукописях Гуссерля о феноменологической редукции: «В естественной установке мы обладаем предданностью, первичное учреждение которой в качестве значимой, в качестве сущего мы испытали и отныне продолжаем считать значимым — пока это так (*bis auf weiteres*). В трансцендентальной установке все исходно учреждённые значимости заключаются в скобки, и отныне осуществляется новое первичное учреждение, которое предполагает исключительную значимость чистой субъективности сознания. Таким образом, это подразумевает, что только она полагается как значимая, является темой и кроме неё не допускается никакой темы» (Husserliana. Bd. XXXIV. S. 33); «Факт трансцендентальной установки и исторические мотивы, в которых она формируется, показывают, что трансцендентальному человечеству в форме естественности также принадлежит возможность мотивации к изменению этой установки, соответственно возможность переходить от естественной к трансцендентальной установке и посредством неё распознать трансцендентальную, а вместе с тем и естественную установку как некий модус трансцендентальной расположенности (*einen Modus transzendentaler Zuständlichkeit*)» (Husserliana. Bd. XXXIV. S. 154–155).

трансцендентальной и естественной установками как процесс «само-объективации трансцендентальной субъективности в человеческом вот-бытии». ⁷³ Феноменологическая редукция требует своеобразной «де-зобъективации» — перехода к конститутивным актам, перехода от догматически принимаемой «реальности» к возможным модусам данности такого «реального». Она требует понять, что, как утверждает Гуссерль, «коррелят нашего фактического опыта, именуемый “действительным миром”, — это особый случай многообразных возможных миров и немиров, а со своей стороны, все эти возможные миры и немiry — не что иное, как корреляты сущностно возможных вариантов идеи “постигающее в опыте сознание” с присущими ему всякий раз более или менее упорядоченными взаимосвязями опыта». ⁷⁴

При этом речь идёт о множественности возможных объективаций трансцендентальной субъективности в рамках субъективности эмпирической, о возможности перехода к одному из конечных модусов трансцендентального субъекта, в терминологии Гуссерля о его (вне религиозных коннотаций) обмирщении (*Verweltlichung*): ⁷⁵ «Трансцендентальное *Я* находится в различных модусах, модусе рождения, модусе человеческого ребенка, модусе взрослого нормального и не нормального [субъекта], в модусе деревенского жителя и т. д., в зависимости от самой социальной культуры (образования общества) как нечто единичное, модифицированное модально, обладающее различными слоями». ⁷⁶

⁷³ Гуссерль Э. Кризис. С. 357–358.

⁷⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009. § 47. С. 144. Далее: *Идеи I*.

⁷⁵ «В непосредственной [естественной] установке я ничего не знаю об этой множественности [модусов]. Впервые только посредством рефлексии я и приобретаю множественность» (*Husserliana*. Bd. IX. S. 152).

⁷⁶ *Husserliana*. Materialen Bd. VIII. S. 435. См. также: «Трансцендентальное *Я* как полюс и субстрат всего множества способностей является так сказать трансцендентальной личностью, которая посредством феноменологической редукции приходит к учреждению, которая, входя в универсальность конкретного трансцендентального, посвящает себя всеохватывающей жизни, которая вводит в игру все потенциальные возможности (*Vermöglichkeiten*) жизни и которая может образовать только все те возможные модусы, в которых испытывается самоподдержание (*Selbsterhaltung*) [субъективности]. При этом обнаруживается, что естественное личное бытие и жизнь являются только некой трансцендентальной особой формой той жизни, которая при всех остальных возможных изменениях всё-таки остаётся неизменной, центрированной посредством того же, во всех этих возможных изменениях

Заметим, что, с точки зрения Гуссерля, сам трансцендентальный идеализм представляет собой синтез естественной и трансцендентальной установок.⁷⁷ То есть повседневное протекание естественного опыта никуда не исчезает, а напротив, дополняется трансцендентально-феноменологическим аспектом рассмотрения этого опыта, который указывает и на другие возможные объективации трансцендентальной субъективности, заложенные в её внутренней телеологии.

Если обратить внимание на роль феноменологической редукции в реализации телеологии, то можно сказать, что она позволяет раскрыть идеал адекватной данности на уровне интенциональной телеологии, а также призвана способствовать реализации личной подлинности на уровне этической телеологии и учреждению сообщества разумных существ на уровне телеологии истории. Сами названные идеалы этической подлинности и разумного сообщества определяются Гуссерлем таким образом, что они требуют первичного учреждения и реактуализации хабитуса феноменологической редукции. В свою очередь, переход от частного модуса трансцендентальной субъективности к множеству возможных модусов, от одной конкретной объективации к множеству возможных объективаций — а именно так понимает Гуссерль результат трансцендентально-феноменологической смены установки — соответствует элементарной телеологии интенциональности и, при этом, стимулирует поступательное движение на более высоких уровнях телеологии. То есть место медиума, опосредующего различные типы телеологии, занимает, с нашей точки зрения, телеологический аспект феноменологической редукции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ИНТЕРПРЕТАТИВНАЯ СХЕМА И ОТКРЫТЫЕ ВОПРОСЫ

Приведём ещё раз нашу интерпретативную схему — то есть перечислим те тематические рубрики феноменологической телеологии и их структурные моменты, которые мы уже выделили, а именно:

1) телеологию истории, ориентированную на *интерсубъективную согласованность, исполнение идеала разума и возобновляемое учреждение бесконечной задачи философии*;

тождественного полюса Я. Только этот полюс Я ограничивается различными сферами самоподдержания, посредством чего посвящает себя различным “личным” характерам, которые все, однако, находятся во внутреннем взаимодействии, характер которого ещё нужно исследовать» (Husserliana. Bd. XXXIV. S. 200–201).

77 Husserliana. Bd. XXXIV. S. 15.

2) этическую телеологию регулятивного идеала, предполагающую *согласованность* моментов *личной воли*, *осуществление* личной «*подлинности*» и *учреждение* этической личности как *учреждение бесконечности*;

3) телеологию интенциональности или имманентную телеологию опыта, включающую в себя моменты *пассивной согласованности*,⁷⁸ *исполнения интенции* и *учреждения бесконечности*, вызванного *горизонтным* характером опыта.

Мы указываем на телеологический аспект феноменологической редукции (который задается характером самого интенционального анализа как анализа горизонтной структуры опыта) как на связующее звено по отношению к различным тематическим рубрикам телеологического. В некотором смысле осуществление феноменологической редукции позволяет распространить имманентную телеологию опыта, направленную к *согласованному наполнению бесконечного горизонта*, на более высокие уровни телеологического. В этом отношении занятие феноменологической установки необходимо для реализации этической телеологии и телеологии истории: для исполнения этической «подлинности» (автономного самоопределения)⁷⁹ и учреждения сообщества разумных существ, то есть для реализации разума в истории. Речь идёт о своеобразной реформе разума, идущей «снизу», от телеологических тенденций интенциональности к учреждению регулятивных идей практического и интересубъективного разума.

78 См. напр.: Husserliana. Materialen Bd. VIII. № 92.

79 Так, например, неожиданным образом возникает и этический аспект феноменологической редукции, как существенный для феноменологической телеологии в опосредовании трёх её рубрик. Как утверждает Гуссерль: «наивное безрефлексивное бездумное проживание ведёт к грехам» (Husserliana. Bd. XXVIII. S. 44). Феноменологическая редукция рассматривается в таком случае как пробуждение, в том числе и от такого проживания, лишённого рефлексии (CM VI (1). S. 15, 118), то есть то, против чего направлена редукция — это наивная абсолютизация мира в естественной установке (Husserliana. Bd. XXXIV. S. 54), которая в каком-то смысле представляет собой момент «неискренности» трансцендентального субъекта перед самим собой, трансцендентального субъекта, способного помимо фактической эмпирической личности к множеству возможных объективаций. Не является ли такой подход к феноменологической редукции догматическим и идеологически нагруженным, не приводит ли искусственное связывание трёх рубрик телеологического к потере нейтральности феноменологического метода?

В заключение мы хотели бы поставить ряд вопросов, которые остаются открытыми, указать на те моменты, которые не вписываются до конца в нашу схему и, в этом смысле, оставляют за ней статус спорной гипотезы.

Перечислим эти вопросы по порядку:

– В первую очередь, не до конца проясненной остаётся связь этической телеологии личной подлинности и телеологии интересубъективности. Почему телеология практического разума (этическая телеология) должна естественным и необходимым образом переходить в телеологию интересубъективного разума?

– Не совсем ясным остаётся ответ на вопрос о том, в каком смысле феноменологическая телеология в целом является телеологией разума, если в случае каждой из трёх рассмотренных нами рубрик в качестве руководящего берётся только один аспект разума, существенно отличный от двух других его аспектов. Прав ли Гуссерль в своей попытке связать стремление к адекватной данности вещи, этическую подлинность и ход исторического процесса сквозной телеологией разума?

– Далее, в случае трёх структурных моментов телеологии (стремления к согласованности, к полноте и к учреждению бесконечности) не идёт ли речь о своеобразных моментах нехватки (нехватки согласованности, неполноты, недостижимости бесконечного горизонта), придающих динамику (а вместе с тем и нестабильность) интенциональным структурам сознания, а не о регулятивных идеях, как мы вслед за Гуссерлем считали?

– И, наконец, позволяет ли телеологический аспект феноменологической редукции жестко связать три рубрики и три структурных момента телеологического?⁸⁰

Как мы видим, эти проблемы требуют дальнейшей разработки, а результаты этой статьи — предложенная интерпретативная схема (три рубрики телеологического, три структурных момента телеологии, телеологический аспект феноменологической редукции как объединяющая их ось) критической проверки.

⁸⁰ Список эти проблем и открытых вопросов можно было бы продолжать. Так, например, примат согласованности, как и примат разума, не являются ли они насильственными по отношению к феноменологическому (в том числе телеологическому) исследованию?

А В Т О Р

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

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

E-mail: chernavin@yahoo.com

АНАСТАСИЯ КОЗЫРЕВА

«АФФЕКТИВНОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ ПРОШЛОГО»:
АНАЛИЗ ПРЕ-КОГНИТИВНОГО ИЗМЕРЕНИЯ
ВОСПОМИНАНИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ*

«AFFECTIVE AWAKENING OF THE PAST»: AN ANALYSIS OF PRE-COGNITIVE DIMENSION OF RECOLLECTION IN THE PHENOMENOLOGY OF EDMUND HUSSERL

The aim of this article is to examine the affective dimension of recollection on the basis of Husserl's «Analyses concerning passive synthesis». In our view, the distinction between active and passive constitution, provided in the genetic phenomenology of E. Husserl, opens up a possibility to consider the problems of memory and subjective identity not as merely cognitive, but also as essentially affective phenomena. In this context, affectivity describes the realm of pre-predicative and pre-cognitive experience that precedes and makes possible the explicit and thematic correlation between subject and world. Our claim is that the affective level of subjective life is not limited to the sphere of the living present, but includes the dimension of past life as well, without which it would not be possible to speak of a subjectivity as having the experience. In order to investigate the affective component of recollection, the article explores the distinction between the act of recollection and the «affective awakening of the past», the conditions of such reproductive awakening, and the phenomenological analysis of affective dimension of recollection as a means to understand the phenomenon of implicit memory.

Keywords: memory, recollection, affectivity, identity, subjectivity, phenomenology.

Задача данной работы состоит в анализе аффективного измерения воспоминания на основании «Анализом пассивного синтеза» Э. Гуссерля. По мнению автора статьи, проводимое Гуссерлем различие между активным и пассивным конституированием открывает возможность для рассмотрения проблемы памяти и субъективной идентичности не как исключительно когнитивных, но также и аффективных феноменов. В данном контексте «аффективность» относится к так называемому «до-предикативному» и пре-когнитивному опыту, который генетически предшествует и делает возможной тематическую корреляцию между субъектом и миром. Тезис автора состоит в том, что уровень аффективности субъективной жизни ни в коей мере не ограничивается сферой живого настоящего, но включает в себя также измерение прошлой жизни, без которой не может быть и речи о целостной субъективности, обладающей опытом. С целью исследовать аффективную составляющую воспоминания в статье рассматривается различие между актом воспоминания и «аффективным пробуждением прошлого», условиями подобного репродуктивного пробуждения, а также возможное значение феноменологического анализа аффективного измерения воспоминания для понимания феномена имплицитной памяти

Ключевые слова: память, воспоминание, аффективность, идентичность, субъективность, феноменология.

Феноменологическая теория воспоминания, в том виде, в котором она представлена в текстах Гуссерля, может быть понята только в развитии, в котором мы предлагаем различать три основных этапа.

* Статья подготовлена в рамках реализации проекта РГНФ № 10-03-00800а.

Первый этап относится к разработке феноменологической теории познания в лекциях зимнего семестра 1904–1905 гг. в Гёттингене «Основные проблемы феноменологии и теории познания».¹ На этом этапе Гуссерль находит решающую формулировку для воспоминания как акта *интуитивной ре-презентации* (*anschauliche Vergegenwärtigung*), который таким образом оказывается принадлежащим к той же группе интенциональных актов, что и фантазия, образное сознание и вчувствование (*Einfühlung*). Это определение подразумевает их отличие от актов интуитивной презентации (*Gegenwärtigung*), особенность которых заключается в приведении к данности объектов в их живом присутствии. Главным представителем этой группы актов является, безусловно, восприятие. Иными словами, речь идет о различии между интуитивной данностью объекта, который присутствует здесь и сейчас, и интуитивной данностью отсутствующего объекта.

Это основополагающее различие на деле является не столько принципом классификации интенциональных актов, сколько их разделением, исходя из определенного единства. Это единство основывается в понятии «настоящего», «присутствия» (*Gegenwart*), которое есть не просто особенность актов восприятия, но также и основная характеристика интенционального сознания как такового. В этом смысле понятие *Vergegenwärtigung* соответствует такому определению актов сознания, которое подразумевает, что они не дают непосредственно свои объекты как присутствующие сейчас, как «настоящие», но ре-презентируют, ре-актуализируют их, осуществляют в *настоящем* сознания данность отсутствующих объектов. Подобное различие, таким образом, не является равным для обеих групп интенциональных актов, но основывается на безусловном приоритете «настоящего» в жизни сознания. Воспоминание, равно как и акты фантазии, образного сознания и вчувствования, включает в себе своего рода «удвоение сознания», если воспользоваться выражением Рудольфа Бернета. С одной стороны, они суть переживания, которые реализуются в настоящем сознании некоего субъекта, но с другой стороны, они заключают в себе интенцию, которая приводит к данности отсутствующий феномен.

¹ Третья часть «*Phantasie und Bildbewusstsein*» опубликована в XXIII томе Гуссерлианы: *Husserl E. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus Nachlass (1898–1925). Husserliana. Bd. XXIII. Den Haag: M. Nijhoff, 1980.*

В случае воспоминания речь идет о реактуализации в настоящем сознании прошлого переживания. Подобное уточнение приводит нас, вслед за Гуссерлем, ко второму этапу проблематизации воспоминания, а именно к концепции «репродуктивного сознания», которая явилась результатом его работы с темой временности. Новая формулировка проблемы памяти подразумевает определенное смещение акцентов: от загадки «присутствия отсутствующего», характерной для актов ре-презентации, Гуссерль переходит к вопросу о «присутствии прошлого в настоящем». Акцент на временной аспект отсутствующего как «прошлого» говорит в пользу рассмотрения этой темы как части более обширной проблематики временности сознания, а не только в контексте сравнения воспоминания с фантазией и образным сознанием, как это было еще на первом этапе. Этот поворотный момент в анализе воспоминания представлен в «Лекциях по внутреннему сознанию времени»,² а также в последующих размышлениях Гуссерля о природе временности сознания.³

Основные идеи, относящиеся ко второму этапу в развитии теории памяти, суть понятия ретенциальной модификации (или первичного воспоминания) и репродуктивного сознания, которое осуществляется внутри импрессионального сознания настоящего. Благодаря открытию ретенциальной структуры протекания временных феноменов Гуссерлю удастся объяснить принцип непрерывности импрессионального сознания настоящего, а также конституирования временного горизонта прошлого. Концепция репродуктивного сознания в свою очередь явилась ответом на вопрос о возможности воспроизведения прошедших переживаний в настоящем сознании.⁴

Что касается третьего этапа, то важно отметить, что он не просто приходит на смену анализам, разработанным ранее, но, сохраняя основные достижения предыдущих размышлений, открывает новые перспективы в понимании феномена воспоминания. Радикальное новшество

2 *Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Husserliana. Bd. X. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.*

3 См. например: *Husserl E. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein 1917–1918. Husserliana. Bd. XXXIII. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.*

4 Прекрасный разбор первого и второго этапов в теории воспоминания в контексте анализа актов интуитивной репрезентации можно найти в работах Рудольфа Бернета, в частности в главе «Образы или вымышленные объекты и ре-презентирующее сознание» его книги *Conscience et existence. Perspectives phenomenologiques. Paris: PUF, 2004.*

феноменологического анализа на этом этапе, на котором мы хотели бы сосредоточиться в данной работе, состоит в открытии *аффективного измерения* субъективной жизни в целом и памяти в частности.

1. АФФЕКТИВНОСТЬ СУБЪЕКТИВНОЙ ЖИЗНИ

Главная предпосылка для формулировки проблематики памяти и субъективности в терминах аффективности основывается на теории генетического конституирования, которую мы находим в таких работах Гуссерля, как «Анализ пассивного синтеза»⁵ и «Опыт и суждение».⁶ Согласно принципам генетической феноменологии, мы можем провести различие между, с одной стороны, уровнем активной и когнитивной интенциональности и, с другой стороны, уровнем пассивного и пре-когнитивного конституирования. В этом смысле «аффективность» относится к так называемому «до-предикативному» опыту, который генетически предшествует и делает возможной тематическую корреляцию между субъектом и миром. Пре-когнитивная корреляция по сути *аффективна*, поскольку все интенциональные и тематические переживания, направленные на нас самих, других людей, мир в целом и объекты в нем, предполагают, что мы всегда уже ими аффицированы, что их аффективное воздействие предшествует нашему активному, и в этом смысле когнитивному, осознанию их как объектов, данных в опыте. Мы предлагаем, таким образом, основываясь на различии между уровнем пассивного и активного конституирования, провести также фундаментальное различие между аффективной и когнитивной корреляцией. При этом, важно отметить, что понятие аффективности (*Affektivität*) и аффицирования (*Affektion*) в данном случае не ограничиваются сферой аффектов, чувств и влечений, но обозначают более широкую область «первичной чувственности», включающую в себя помимо всего вышеперечисленного, также аффицирование как воздействие на органы чувств. Таким образом, аффицирование в широком смысле слова охватывает любое пре-когнитивное взаимодействие между субъектом и «чувственной материей», будь то воздействие со стороны условного «внешнего объекта» или «само-аффицирование». Более того, в дальнейшем мы попытаемся показать, что сфера аффектив-

⁵ Husserl E. *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana. Bd XI. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

⁶ Husserl E. *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik / hrsg. von L. Landgrebe. Prag, 1939.

ности не ограничивается лишь «живым настоящим», но включает в себя также и «аффективный горизонт прошлого».

Появление проблематики аффективности связано с текстами, относящимися к так называемым Бернау-манускриптам, которые, согласно издателям XXXIII тома Гуссерлианы, представляют собой «переход к генетической феноменологии». ⁷ В тексте № 14 Гуссерль предлагает углубить анализ временного конституирования посредством редукции к «первичной чувственности» (*ursprüngliche Sensualität*). ⁸ К этой сфере относится различие между уровнями чувственности, основанное на участии «Я». С одной стороны, речь идет об аффицированиях, воздействиях на «Я» и реакциях «Я» (и все это в сфере первичной пассивности); с другой же стороны, Гуссерль говорит об аффективных тенденциях, не принадлежащих какому-либо «Я» (*vällig ichlosen*), к которым относятся «чувственные тенденции ассоциации и репродукции». ⁹

В качестве основательно разработанного сюжета проблематика аффективности появляется в лекциях по трансцендентальной логике двадцатых годов, известных как «Анализ пассивного синтеза». Там Гуссерль сталкивается с границами интенционального анализа актов *cogito* и анализа временности сознания. Он подчеркивает, что конституирование временности сознания ограничено чистой и абстрактной формой последовательности и непрерывности опыта, а также формой воспроизведения и предвосхищения в отношении прошлого и будущего опыта. Однако анализ формы не может объяснить возможность конституирования уникальности объекта и его отличия от других объектов. Гуссерль говорит об этом в § 27, в разделе, посвященном проблеме ассоциации, указывая, что «интенциональный анализ сознания времени и его осуществления есть лишь абстрактный анализ», ¹⁰ поскольку он затрагивает только конституирование формы, но не особенностей содержания. По ту сторону интенционального анализа времени остается, таким образом, целая область фактической и конкретной жизни субъекта. И можно утверждать, что в данном тексте цель Гуссерля состоит как раз в том,

7 Bernet R., Lohmar D. Einleitung der Herausgeber // Husserl E. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein 1917–1918. Husserliana, Bd. XXXIII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001. S. XLVI.

8 Husserl E. Die Bernauer Manuskripte. Op. cit. S. 275.

9 Ibid. S. 276.

10 Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Op. cit. S. 128.

чтобы сделать предметом феноменологического исследования конституирование и генезис этой конкретной субъективной жизни в той мере, в какой она является в своей фактичности всегда уже пред-данной до всякого возможного когнитивного осмысления.

В конечном итоге, именно проблематика пред-данности (Vorgegebenheit) позволила Гуссерлю тематизировать измерение *жизни* субъекта. Идея пред-данности создает определенный разрыв между интенциональностью актов *cogito* и тем, что им предшествует, до осуществления какого-либо когнитивного акта. В этом смысле пред-данность относится к аффективному порядку опыта сознания, в котором мы оказываемся аффицированы миром еще до осуществления способности познавать его. Эта расположенность к аффицированию может рассматриваться как первичная и конститутивная для пре-когнитивного опыта характеристика субъективной жизни.

В отношении этого нового измерения субъективности, которое открывают данные исследования Гуссерля, мы хотели бы сформулировать следующий вопрос: *если временные синтезы конституируют последовательность и длительность протекания опыта сознания, равно как и единство и идентичность субъективной жизни, то возможно ли проблематизировать, помимо указанного, также и иной вид единства и идентичности жизни субъекта, которая была бы конституирована не на основании ее временной формы, но на основании ее конкретного содержания?*

На наш взгляд, в «Анализах пассивного синтеза» Гуссерль развивает тему конституирования подобной идентичности (или, по меньшей мере, открывает возможность для ее развития) как идентичности субъективного генезиса. В более точном смысле я предлагаю в дальнейшем говорить об *аффективной идентичности* субъекта, основание которой необходимо искать в конкретных отношениях единства между настоящим и прошлым субъективной жизни.

Интересная формулировка этой проблемы, которая может послужить введением в сферу феноменологических исследований памяти, находится в § 26 обсуждаемого текста: *«Каким образом все настоящее может в конечном итоге вступить в отношения со всем прошлым и, по ту сторону живой ретенции, с целой областью забвения?»*¹¹ С одной стороны, речь идет о близости, родстве между настоящим и прошлым в нашем опы-

¹¹ Ibid. S. 123.

те. Любое переживание может с легкостью пробудить в нас бесконечное количество ассоциаций, так что каждый незначительный фрагмент настоящей жизни предстанет как несовершенное отражение ее целого. Но с другой стороны, речь идет также и о чуждости между настоящим и прошлым. Непосредственным знанием об этой чуждости обладает каждый, задававшийся вопросом о том, что же на самом деле общего между моим актуальным *я* и тем *я*, что было мной ранее. Аналогия между воспоминанием и опытом встречи с Другим (*Fremderfahrung*), которую проводит Гуссерль в поздних текстах по феноменологии intersубъективности,¹² не случайна в виду этого простого факта чуждости моего прошлого и субъекта этого прошлого по отношению к моему настоящему. И даже, несмотря на то, что идентичность временности гарантирует формальное единство субъективности, она также провоцирует и определенное замешательство, поскольку не является достаточной для понимания не просто формальной, но конкретной, содержательной идентичности между мной в настоящем и в прошлом, между мной и другим. Каким образом каждая часть и целое моей настоящей жизни связаны с каждой частью и целым моей прошедшей жизни? Или, переформулировав этот вопрос также и в горизонте проблематики intersубъективности: что именно объединяет нас в отношениях с другими и с тем, какими мы были, по ту сторону формального временного единства и по ту сторону эксплицитного и когнитивного опыта?

2. ФЕНОМЕН ПАМЯТИ

Значение памяти для вопроса об идентичности субъекта является с одной стороны самоочевидным, поскольку именно память ответственна за связь настоящего и прошлого в единый опыт, принадлежащий одному и тому же субъекту. С другой же стороны, подобная очевидность может скрывать за собой определенное понимание и субъективности и памяти, как основанного в идее тождественного самосознания, которое и является гарантом идентичности опыта и связности настоящих и прошедших переживаний. Отчетливое выражение этой идеи принадлежит Джону Локку.¹³ Уже Дэвид Юм ставит под вопрос идею персональной идентич-

¹² *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil. Husserliana. Bd XV. Den Haag: M. Nijhoff, 1973. Text Nr. 32. S. 576.*

¹³ «For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that that makes everyone to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking

ности, основанную на тождественности сознания или мышления (картезианского *cogito*), и отличает от нее идентичность, которая относится к уровню страстей и нерелексивного отношения к себе.¹⁴ Развитие этих тенденций новоевропейской философии приобрело большое значение в современной феноменологической и аналитической философии. Основная интрига, если попытаться сформулировать ее кратко, состоит в противопоставлении активной, рефлективной и когнитивной стороны субъективности тому, что составляет ее пассивную, пре-рефлективную и аффективную идентичность. В этой связи важно упомянуть дискуссию о различии между минимальной и нарративной самостью, которая сегодня получила широкое распространение.¹⁵ Наша задача, однако, заставляет нас воздержаться на данный момент от обращения к этим, безусловно, продуктивным исследованиям и сформулировать то, каким образом возможно феноменологическое исследование аффективного измерения памяти, которому мы отводим решающую роль для конституирования идентичности субъекта.

На наш взгляд, состоятельная теория памяти должна быть способна объяснить три основных проблемы, которые являются конститутивными для этого феномена. Во-первых, речь идет о проблеме *ретенции*: каким образом воспринятое впечатление переходит из настоящего в прошлое, так, что оно не исчезает полностью из сферы сознания, но в то же время оставляет место для новых впечатлений? Или, иными словами: как возможна первичная модификация настоящего в прошедшее? Второй во-

things: in this alone consists personal identity, i.e. the sameness of a rational being. And as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person: it is the same self now it was then, and it is by the same self with this present one that now reflects on it, that that action was done» (*Lock J. An Essay Concerning Human Understanding: in 2 Vol. Vol. I. London: Dent; New York: Dutton, 1961. P. 281*).

14 «What then gives us so great a propensity to ascribe an identity to these successive perceptions, and to suppose ourselves possess of an invariable and uninterrupted existence through the whole course of our lives? In order to answer this question, we must distinguish between personal identity, as it regards our thought or imagination, and as it regards our passions or the concern we take in ourselves» (*Hume D. A Treatise of Human Nature. Oxford: Clarendon Press, 1896. Book I. Part IV. Section VI*).

15 См., например: *Ricœur P. L'identité narrative // Esprit. 1988. № 7–8*; *Ricœur P. Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990*; *Schechtman M. The Constitution of Selves. Ithaca: Cornell University Press, 1996*; *Tengelyi L. Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998*; *Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Cambridge (Mass.): MIT Press, 2008*.

прос связан с возможностью *воспоминания*: каким образом прошедшее переживание и его объект могут быть воспроизведены в настоящем сознании? И каким образом этот процесс осуществляется в длительности опыта того же самого сознания? И, в-третьих, речь идет о понимании того, как *конституируется прошлое*: каким образом нечто может сохраняться в памяти после того, как оно покинуло сферу настоящего сознания и до того, как оно вернулось в настоящее в форме воспоминания? Каков статус этого прошлого: является ли оно просто некой теоретической конструкцией, необходимой для целостного представления о памяти? Принадлежит ли оно к сфере сознания или бессознательного и как можно понять феноменологический и онтологический статус прошлого, ставшего бессознательным? И, наконец, каков аффективный статус прошлого, может ли оно оказывать воздействие на настоящее сознание?

Все три указанных темы составляют структуру феноменологического анализа феномена памяти в целом, также и в ее аффективном измерении. Мы уже упоминали, что сфера пассивного и, соответственно, аффективного конституирования охватывает уровень пре-когнитивного взаимодействия между субъектом и миром. Теперь мы хотим подчеркнуть, что этот уровень аффективности субъективной жизни ни в коей мере *не* ограничивается сферой живого настоящего, но включает в себя также измерение прошлой жизни, без которой не может быть и речи о целостной субъективности, обладающей опытом. В этом смысле исследование аффективного измерения феномена памяти является составной частью более широкой проблематики конституирования аффективной субъективности.

Что касается конкретной структуры исследования аффективного измерения памяти, то мы полагаем возможным, на основании «Анализ пассивного синтеза», рассмотрение ретенции не только как темпоральной, но и как «аффективной модификации», воспоминания — с точки зрения того, что Гуссерль называет «аффективным пробуждением», и, наконец, конституирования «аффективного горизонта прошлого» и связанной с ним проблематики бессознательного.¹⁶

16 Частичный анализ аффективного измерения этих трех структурных моментов феномена памяти можно найти: *Козырева А. С.* Интенсивность аффективной силы между воспоминанием и повторением в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 131–138.

В данной работе я предлагаю сосредоточить наше внимание на втором вопросе и провести анализ аффективной стороны воспоминания на основании соответствующих разделов «Анализ пассивного синтеза».¹⁷

3. ВОСПОМИНАНИЕ И «АФФЕКТИВНОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ ПРОШЛОГО»:

ПЕРВИЧНОЕ РАЗЛИЧИЕ

Для начала сформулируем кратко, в чем состоит аффективная сторона первичной памяти (ретенции). Ретенциальный процесс помимо временной модификации представляет собой также процесс аффективного ослабления впечатлений, что предполагает потерю их аффективной живости, но не смысла переживаний, который сохраняет свою тождественность на протяжении всех темпоральных и аффективных преобразований. В случае ближайшего прошлого смысл сохраняется в форме пустой ретенции, или, когда речь идет о далеком прошлом, в форме пустого представления. На феноменальном уровне ослабление аффективной силы ответственно за потерю интуитивного характера интенциональных переживаний, что влечет за собой их исчезновение из свойственной им сферы данности (как, например, данность в восприятии, в фантазии и т. п.). Однако это не означает, что аффективный и интуитивный характер переживаний — одно и то же. Интуитивное представление есть противоположность пустого представления: даже если пустые представления или ретенции не являются более созерцательными, это не означает, что они также оказываются лишенными и какой-либо аффективной силы.

Этот важный момент отсылает нас к фундаментальному различию между интуитивными актами и актами придания значения в «Логических исследованиях».¹⁸ Так, если последние представляют свои объекты как знаки, без соответствующего созерцательного наполнения, то интуитивные акты (как презентующие, так и ре-презентующие), по сути, являются актами приведения к данности в созерцании, интенциями, в которых их объекты представлены в соответствующих им способах данности: объекты восприятия — восприняты, воспоминания — вспомнены

¹⁷ Речь идет главным образом о третьей главе *Осуществление аффективного пробуждения и репродуктивная ассоциация*, относящейся к разделу *Ассоциация*.

¹⁸ *Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Husserliana. Bd. XIX/2. Den Haag: M. Nijhoff, 1984. S. 586.*

и т. п. Означивающие акты отсылают к тому объекту, который сам не дан, тогда как интуитивный акт, напротив, направлен на сам объект. Например, выражение «синяя лошадь» лишь пробуждает определенный смысл, тогда как действительный взгляд на картину дает нам этот объект в присутствии ему созерцательном модусе, в данном случае, в качестве воспринятого художественного образа.

Когда Гуссерль говорит о том, что созерцательно наполненные интенции модифицируются в пустые представления, он имеет в виду, что, во-первых, смыслы этих интенций не изменяются; во-вторых, что они подвергаются темпоральному преобразованию и становятся таким образом все более и более прошедшими; в-третьих, что они теряют свою аффективную силу и вместе с ней способность воздействовать на актуальное сознание; и наконец, в-четвертых, что они теряют свой интуитивный характер и переходят из созерцательной данности в форму пустого представления. Безусловно, речь не идет о последовательности вышеперечисленных изменений, но о принципиальных моментах единого процесса ретенциальной модификации.

Это различие между аффективностью и интуитивностью имеет также большое значение для понимания того, что представляет собой «репродуктивное пробуждение» аффективно мертвых смыслов. Подобное пробуждение означает, прежде всего, что смысл, сохранившийся в форме пустого представления, вновь становится аффективно живым,¹⁹ что подразумевает, что его аффективная сила возрастает до состояния достаточного для воздействия на настоящее сознание. Однако само по себе аффективное пробуждение смысла еще не равнозначно его приведению к интуитивной данности. Исключительно когда пробужденные пустые представления приобретают статус интуитивных воспроизведений, мы можем с полным правом говорить о воспоминании.

Необходимо таким образом установить это крайне важное различие между «*аффективным пробуждением прошлого*» и *воспоминанием*: если первое есть процесс увеличения аффективной силы забытого смысла, то второе представляет собой осуществление в настоящем сознании интуитивного акта, ре-презентирующего заново объект прошлого переживания. Несмотря на это различие, оба момента глубоко связаны между собой: «Во всех случаях имеет силу закон, согласно которому воспоминания могут возникнуть исключительно на основании пробуждения пустых

¹⁹ Ibid. S. 178.

представлений».²⁰ Под вопросом в этой связи остается то, возможно ли, что аффективно пробужденные смыслы могут принимать иные формы своей реактуализации (помимо воспоминания), или каким образом пробужденные смыслы пустых представлений могут аффицировать сознание, если они вообще не переходят в форму ре-презентирующих актов.

4. УСЛОВИЯ РЕПРОДУКТИВНОГО ПРОБУЖДЕНИЯ

Гуссерль различает как минимум два типа аффективного пробуждения (*Weckung*): «пробуждение того, что уже для себя осознано, и пробуждение скрытого».²¹ Это различие можно понять исходя из определения аффицирования (*Affektion*) как возникающего в результате борьбы преданных аффективных тенденций. Речь идет о возникновении нового аффицирования в импрессиональном сознании, которое до того как стать осознанным *для нас* (то есть для сознания как действующий на него объект) уже является осознанным *для себя*. Пробуждение есть, таким образом, своего рода аффективная встреча аффицированного «Я» и аффицирующего объекта, что также означает, что аффективное пробуждение есть необходимое условие пробуждения самого интенционального сознания, которое в противном случае оставалось бы *ichlose*, равно как и *objektlose*. Стоит также отметить, что в манускриптах группы *D* встречается подобное различие между «пробуждением от сна» («*Erweckung vom Schlaf*») и «пробуждением в сфере бодрствующей жизни» («*der Weckung in der Sphäre des Wachlebens*»)).²²

Необходимое условие аффективного пробуждения в обоих случаях (сознания как такового и забытых смыслов для сознания) связано с увеличением аффективной силы соответствующего впечатления. В манускриптах группы *D* Гуссерль описывает этот процесс как «восполнение силы седиментированных смыслов через пробуждающую ассоциацию».²³ Это предполагает, что имплицитные и седиментированные смыслы уже не обладают никакой (или же очень слабой) аффективной силой и вследствие этого нуждаются в своего рода аффективном усилении, источник которого должен находиться, по мнению Гуссерля, в аффективности при-сущей актуальной сфере живого настоящего. Механизм подобного аф-

20 Ibid. S. 181.

21 Ibid. S. 172.

22 *Husserl E.* Ms D14/13a. Неопубликованные манускрипты Э. Гуссерля цитируются в данной статье с любезного разрешения директора Архива Гуссерля в Левене профессора Ульриха Мелле.

23 «...das Kraftgewinnen des Sedimentierten durch weckende Assoziation» (Ibid.).

флексивного подкрепления забытых смыслов посредством аффективной силы настоящих переживаний составляет основание репродуктивного синтеза ассоциации, который ответственен за пробуждение скрытого.

На этом этапе мы можем различить несколько проблем. Так, первый вопрос в рамках общей проблемы репродуктивного пробуждения смыслов связан с установлением «*аффективной коммуникации*», которая делает возможным «перенесение аффективной силы»²⁴ с «живой» интенции настоящего сознания на ассоциативно связанное с ним пустое представление, лишенное аффективной силы. Второй вопрос касается *мотивов* для этой коммуникации, которые также должны происходить из сферы живого настоящего. Что касается третьего вопроса, то речь идет о различии между, с одной стороны, аффективным пробуждением пустых ретенций, принадлежащих ближайшему прошлому и еще не утративших окончательно свою аффективную силу и, с другой стороны, пробуждением смыслов, принадлежащим отдаленному прошлому или сфере забвения, которая соответствует, согласно Гуссерлю, нулевому уровню аффективности, и которую он называет «бессознательным». Для начала обратимся к первому вопросу, а именно, к учреждению аффективной коммуникации.

а) *Аффективная коммуникация*

Введение этого концепта необходимо для объяснения того, каким образом седиментированные в прошлом забытые смыслы могут вновь приобрести аффективную живость и вернуться в сферу актуального сознания. Гуссерль подчеркивает, что решающим условием для этого является сохранение объективных смыслов, лишенных аффективной силы (или же сохранивших ее в очень небольшом количестве), в бессознательном. Другое необходимое условие заключается в возможности установить связь или аффективную коммуникацию между прошедшим смыслом, с одной стороны, и смыслом, принадлежащим к сфере настоящей жизни сознания, с другой: «Пробуждение возможно прежде всего потому, что конституированный смысл действительно находится в сознании заднего плана в имплицитной и неживой форме, которая называется здесь бессознательным. Пробуждение есть в данном случае также установление аффективной коммуникации и, вместе с тем, установление актуально-

²⁴ Husserl E. *Analysen zur passiven Synthesis*. Op. cit. S. 180.

го синтеза, предметной связи, действительно установленной в качестве связи, как простой, для себя аффективный, объект».²⁵

Основным принципом аффективной коммуникации является, согласно Гуссерлю, ассоциация. В целом, ассоциация есть универсальный принцип пассивных синтезов и несет ответственность за формирование смысловых и аффективных единств не только между прошлым и настоящим, но также и в сфере самого живого настоящего. Гуссерль различает несколько видов ассоциативных синтезов, как например, формальные временные синтезы одновременности и последовательности или содержательные ассоциативные синтезы контраста и подобия. Именно эту последнюю ассоциацию на основании подобия Гуссерль рассматривает как фундаментальное основание аффективной коммуникации: «Первый синтез, который стал возможным посредством аффективной коммуникации, установленной через перенесение аффективной силы, есть естественно синтез ставшего осознанным подобия между пробуждающим и пустым представлением, пробужденным».²⁶

Это ретроактивное пробуждение или перенесение аффективной силы с того, что пробуждает на пробуждаемое является возможным в первую очередь благодаря схожести содержания: так актуально воспринятый цвет может пробудить подобный ему цвет, скрытый в прошлом, актуальный звук — тот звук, который был воспринят ранее и т. д.²⁷ Безусловно, речь не идет об установлении произвольной ассоциации, основанной на осознанной операции сравнения. Гуссерль рассматривает ассоциацию на уровне пассивности субъективной жизни, на котором синтезы производятся без активного участия его. В качестве примера осуществления подобной аффективной коммуникации можно привести знаменитое описание случая непроизвольной памяти (*mémoire involontaire*) в романе Марселя Пруста, когда вкус печенья Мадлен пробуждает в герое целый мир воспоминаний его детства. В перспективе этой идеи прошлое и настоящее оказываются связанными бесконечностью актуальных и потенциальных аффективных связей, которые конституируют аффективное единство индивидуальной жизни в ее непрерывности.

Внутренний механизм аффективной коммуникации останется непроясненным, если не учитывать те мотивы, которые делают возможным

25 Ibid. S. 179.

26 Ibid. S. 180.

27 Ibid. S. 179.

перенос аффективной силы с актуальных смыслов на смыслы, покоящиеся в забвении.

б) *Мотивы аффективного пробуждения*

В действительности, ассоциация на основании подобия — это уже мотив для пробуждения скрытых смыслов, вопрос заключается лишь в том, является ли она достаточным и единственным мотивом. Потенциально все данные чувств могут провоцировать бесконечное число репродуктивных пробуждений, однако на деле так не происходит. Наш опыт (или, по меньшей мере, опыт большинства из нас) не состоит из непрерывных воспоминаний, пробужденных цветами, запахами и всеми окружающими нас объектами. Даже если седиментированные в глубине прошлого смыслы готовы к тому, чтобы вернуться на поверхность сознания, они не всегда встречают благоприятные для этого условия. Интуиция Гуссерля заключается в том, что репродуктивное пробуждение, равно как и пробуждение в первичной импрессиональной сфере, нуждаются в дополнительных мотивах, которые относятся к области интересов и влечений. Гуссерль настаивает на том, что пробуждающие смыслы, равно как и сопутствующие им мотивы, принадлежат с необходимостью живому настоящему и присущей ему уникальной аффективной конфигурации: «Мотивы должны находиться в живом настоящем, в котором наиболее эффективными являются те мотивы, о которых мы не можем отдать себе отчет, те, которые являются «интересами» в широком и привычном смысле слова, первичные или же приобретенные оценки души (*Gemüt*), инстинктивные или уже высшие влечения и т. д.»²⁸ Схожую идею мы находим также в тексте Ойгена Финка «Ре-презентация и образ» (*Vergegenwärtigung und Bild*): «Лишь интерес может пробиться сквозь забвение. Внутренняя история опыта может быть прояснена только когда интересы, пробужденные ассоциациями, проникают в нее».²⁹

Эта проблематика принадлежит весьма значительной и важной части генетической феноменологии, известной под именем феноменологии инстинктов и влечений. За более детальным обзором этой достаточно сложной теории мы отсылаем читателя к обстоятельной работе корейского феноменолога Нам-Ин Ли «Феноменология инстинктов»,³⁰ в данном

28 Ibid. S. 178.

29 Fink E. *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit // Ders. Studien zur Phänomenologie 1930–1939.* Den Haag, 1966. S. 32.

30 *Nam-In Lee.* Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte. Dordrecht: Kluwer Publishers, 1993.

же случае позволим себе ограничиться лишь указанием на один момент, связанный с предметом нашего интереса. Речь идет о различии двух типов мотивации: активной мотивации «Я» (также называемой мотивацией разума, *Vernunftmotivation*) и уровнем пассивных или ассоциативных мотиваций. Эти последние и есть мотивации посредством инстинктов и влечений. В целом они выражают импульсивную сторону аффективных «тенденций», которые стремятся к своему исполнению в аффицировании и в следующем за ним активном внимании «Я». Заметим, однако, что эта сторона пассивной мотивации соответствует лишь одному из возможных смыслов «интереса», а именно тому, что ведет от влечения к его выражению в актуальном аффицировании.

Другой смысл имеет отношение к тем мотивам, которые принадлежат к сфере чувств и аффектов. Использование термина «интерес» для определения мотивации аффективного пробуждения вводит в анализ аффективности целое «эмотивное» измерение аффектов, чувств и чувственных влечений. Это измерение играет также важную роль в случае аффективного пробуждения не только забытых смыслов, но и пробуждения в сфере живого настоящего, которое происходит благодаря борьбе между конкурентными аффективными тенденциями. Аффекты и чувственные влечения выполняют функцию аффективного усиления тех тенденций, с которыми они связаны. Примеры для этого мы можем найти как на самом элементарном уровне, когда чувство голода усиливает связанные с ним ощущения, так и на более высоких уровнях психического функционирования, когда те или иные аффекты усиливают прямо или же косвенно связанные с ними представления.

Прояснение того, что Гуссерль подразумевает под термином «интерес», мы находим в § 20 «Опыта и суждения»: «Мы говорим об *интересе*, который пробуждается вместе с обращением к предмету. Теперь ясно, что этот интерес еще не имеет ничего общего с неким специфическим волевым актом. Это не тот интерес, который приводил бы к намерениям или преднамеренным действиям. Это есть простой момент стремления (*Streben*), который принадлежит к сущности нормального восприятия. То, что мы при этом говорим именно об интересе связано с тем, что вместе с этим стремлением рука об руку идет чувство (*Gefühl*), а именно, позитивное чувство, которое, однако, не следует смешивать с благорасположением (*Wohlgefühl*) по отношению к предмету».³¹

³¹ *Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik / hrsg. von L. Landgrebe. Prag, 1939. S. 91.*

Также в тексте 1923 года, который издатели будущего тома Гуссерлианы, посвященного «Структурам сознания», подготовили к публикации под именем «Аффицирование и внимание. Стремление как всеобщая модальность сознания» («Affektion und Attention. Streben als allgemeine Modalität des Bewusstseins»), Гуссерль говорит о своего рода «первичной чувственной интонации» (ursprüngliche Gefühlston), которая характеризует осуществление всех интуитивных актов. Так, различая между двумя типами стремления, — а именно «стремления к познанию» (Erkenntnisstreben), с одной стороны, и «стремления к удовольствию» (das Streben «nach Lust, das Fliehen der Unlust»),³² с другой, он задается вопросом: «*Не должны ли мы сказать: a priori жизнь есть стремление в этом двойном смысле слова?* Модус объективируемого наполнения (восприятие, модификация в ясном воспоминании, в определенном смысле, также ясная фантазия) обладает некой первичной чувственной интонацией».³³

Можем ли мы на основании этого сделать вывод, что эта «чувственная интонация» (Gefühlston) является основанием для установления аффективной связи и аффективного пробуждения? Возможно ли таким образом предположить наличие ассоциативной связи между эмоциональной тональностью настоящего и прошлого, выступающего в качестве мотивации для репродукции забытых смыслов? Например, как в случае, когда желание служит мотивом для пробуждения переживаний, связанных с объектом этого желания, или же для подавления тех представлений, которые входят с ним в противоречие. Очевидно, однако, что тематизация подобных вопросов довольно ограничена в рамках одной лишь феноменологии, и что эмпирические исследования являются здесь необходимыми. Как психоаналитическая методология, так и психологические исследования, вязанные с влиянием эмоций на процессы запоминания и воспроизведения, могут предоставить необходимые для развития этой проблематики примеры и разъяснения.

с) Пробуждение из сферы ближайшего и отдаленного прошлого

Условия репродуктивного пробуждения зависят не только от мотивов и аффективной организации актуальной жизни сознания, но также и от

32 Husserl E. Ms A VI 26/87a.

33 «*Sollen wir sagen: A priori ist das Leben Streben und in diesem doppelten Sinn? Der Modus der objektivierenden Fülle (Wahrnehmung, modifiziert klare Erinnerung, in gewisser Weise auch klare Phantasie) hat einen ursprünglichen Gefühlston*» (Ibid.).

аффективности прошлого. Решающим значением в этом смысле обладает различие между сферой ближайшего и отдаленного прошлого. Само это различие основано не только на принципе временной удаленности, но и на уровне аффективной живости прошлого. Так, для ближайшего прошлого, как постоянно модифицируемого горизонта свежих и пустых ретенций, характерно наличие ослабленной, но все еще действительной аффективной силы. Отдаленное прошлое, напротив, представлено Гуссерлем в терминах «мертвого горизонта», области забвения и бессознательного, в которой прошедшие смыслы сохранены в форме пустых представлений, совершенно лишенных аффективной силы. Отвлекаясь в данном контексте от тематизации того, что представляет собой этот «аффективный горизонт прошлого», обратимся к вопросу, каким образом осуществляется репродуктивное пробуждение смыслов из ретенциально модифицированной сферы ближайшего прошлого и аффективно безжизненной области бессознательного.

Первый тип «ретроактивного пробуждения» описан Гуссерлем как своего рода ретенциальная модификация наоборот, а именно: «...превращение пустой ретенции, в которой предметный смысл представлен в аффективно слабом или ничтожном виде, во все еще пустую ретенцию, в которой его аффективность уже возросла, так что он как бы “выступает наружу” из “тумана” и впоследствии оказывается ощутимым и схваченным в своей особенности».³⁴

С целью проиллюстрировать осуществление подобного пробуждения смысла из пустой ретенции, Гуссерль приводит в пример восприятие серии ударов молотка. В этом случае речь идет о синтезе, основанном на схожести предметных смыслов: даже если модусы данности и аффективная интенсивность двух последовательных ударов различны (модус импрессиональной данности актуального удара и данность в пустой ретенции уже прозвучавшего удара), их смыслы, тем не менее, остаются идентичными. И поскольку прошедший смысл еще сохраняет свое присутствие как бы в «приглушенном» виде (отметим, речь идет не о действительном приглушенном звуке, но о приглушенной, ослабленной степени интенсивности его сознания), он может образовать общность с актуальным смыслом. Посредством подобного синтеза смысловой идентификации становится возможным установление аффективной коммуникации и, как следствие, аффективное пробуждение: «Аффективное

³⁴ Husserl E. *Analysen zur passiven Synthesis*. Op. cit. S. 174–175.

пробуждение направляется от аффективной силы (последнего удара) назад к тому, что ему подобно по смыслу».³⁵ Таким образом, можно заметить, что здесь Гуссерль дополняет свой анализ длительности временного феномена идей «ретроактивного пробуждения» как необходимого условия сохранения его смысловой идентичности.

В данном примере идентификация предметных смыслов была возможной благодаря их еще активной, хотя и ослабленной, аффективной интенсивности. Однако, напрашивается вопрос: каким образом подобный синтез идентификации может иметь место, если смыслы прошедших переживаний полностью затерялись в прошлом, утратив свою аффективную живость и, что самое важное, свои аффективные связи с живым настоящим? Тем не менее, для Гуссерля прекращение процесса ретенциальной модификации и аффективное исчерпывание прошедших смыслов не равнозначно их тотальному исчезновению. Дело в том, что даже если темпоральная и аффективная модификация прошедших смыслов прекращается, дойдя до нулевого предела, то постоянно обновляющаяся жизнь импрессионального сознания и его все новых ретенциальных модификаций не останавливается никогда (до тех пор, конечно, пока речь идет о *живом, т. е. импрессионально активном* сознании). Это предполагает, что все смыслы (даже утратившие живость), принадлежащие к горизонту живого сознания, сохраняются как части этого целого, которым с точки зрения актуальной жизни субъекта является его прошлое. Таким образом, очевидно, Гуссерль не видит особых препятствий для того, чтобы даже аффективно безжизненные смыслы могли войти в коммуникацию с актуальными смыслами, если необходимые условия их аффективного сближения выполнены.

В завершении наших размышлений об условиях аффективного пробуждения прошлого в «Анализах пассивного синтеза», необходимо отметить, что подобные априорные «законы» могут касаться лишь общих условий возможности. В конкретной субъективной жизни пробуждение прошлого всегда подвластно случаю³⁶ и эмпирическим условиям.³⁷

35 Ibid. S. 176.

36 «Zufälligkeiten der Erweckung früherer Vergangenheit» (*Husserl E.* Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923. Husserliana. Bd XXXV / hrsg. von B. Goossens. Kluwer, 2002. S. 420).

37 «Nicht alles Vergessene, selbst wenn ich an einer Wiedererinnerung schon den Leitfaden in der Hand halte für das vorwärtsgerichtete Stück der vergangenen Zukunft, ist de facto wiedererweckbar. Die Erweckung steht unter empirischen Bedingungen» (Ibid.).

5. ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ПРОБУЖДЕННОЙ ИНТЕНЦИИ В ВОСПОМИНАНИЕ

Когда условия для репродуктивного пробуждения выполнены и некий прошедший смысл приобретает новую аффективную силу посредством ассоциативного синтеза, он может вновь аффицировать сознание. Однако, это еще не значит, что он становится объектом воспоминания. Аффективное пробуждение приводит смысл не к созерцательной данности, но к своего рода оживлению, выходу из забвения.³⁸ Чтобы первое стало действительным, пробужденный смысл должен стать предметом акта воспоминания, осуществляемого в актуальном сознании. Гуссерль уделяет большое значение этому различию между пробужденным от забвения смыслом и воспоминанием, равно как и преобразованию одного в другое. Так, в § 38 он описывает то, каким образом «пробуждение превращается в воспоминание»: «Естественно, этот переход происходит как синтез идентичности, который есть осуществление в созерцании воспоминания, ре-конституирование предметного, но в модусе возвращения вновь в чему-то знакомому, в модусе нового приведения его к присутствию, — не в действительном переживании, но в опыте “как если бы”».³⁹

В § 39 он также указывает, что «репродуктивная тенденция есть тенденция к ре-конституированию соответствующей предметности».⁴⁰ Гуссерль не случайно употребляет здесь слово «тенденция», которое характерно для его размышлений об инстинктах и влечениях в сфере пассивного конституирования. Это дает нам право предположить, что репродуктивные аффективные тенденции, равно как и все остальные, естественным образом стремятся к интуитивной реализации в репрезентирующем акте (таком, как воспоминание) или же в восприятии.

Чтобы понять, каким образом аффективные тенденции становятся в итоге интуитивными интенциональными актами, необходимо прежде всего понять в чем состоит их различие. Выше мы уже говорили о различии между аффективностью и интуитивностью. Другое сущностное различие, на которое необходимо сейчас обратить внимание, это различие между пассивной и аффективной интенциональностью, с одной стороны, и активной и когнитивной интенциональностью, с другой.

Одно из наиболее значительных открытий генетической феноменологии состоит в методическом разделении двух уровней конституирования

38 «Sie bringt es nicht etwa zur Anschauung, aber doch zu einer Entnebelung» (*Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Op. cit. S. 176*).

39 *Ibid.* S. 182.

40 *Ibid.* S. 183.

предметности. С одной стороны, речь идет об уровне активной интенциональности, об активности, осуществляемой самосознающим субъектом, внимание которого обращено на данный ему предмет. С другой стороны, Гуссерль различает уровень пред-данности и пассивного конституирования, на котором речь идет об аффицировании, аффективном пробуждении скрытых смыслов, первичной чувственной материи восприятия и т. п. С целью сделать это различие концептуально более ясным, мы предпочитаем говорить о различии между аффективной пред-данностью и когнитивным схватыванием. *Cogito* относится к осуществлению тематического акта самосознающим субъектом (*ego*), тогда как аффицирование (*Affektion*) в широком смысле слова (не ограниченном сферой аффектов) обозначает то, что имеет место на уровне пре-когнитивного схватывания, то, что относится к порядку *жизни* субъекта.

Анализ аффективного конституирования не ограничен теми воздействиями и аффективными тенденциями, которые исходят от «объектов» (отметим, что речь не идет об интенциональных объектах тематического сознания, а о чувственной материи, о «чуждом-для-меня»⁴¹), но включает в себя также аффективные тенденции, которые исходят от самого субъекта. Аффективный характер субъективной жизни есть, по сути, «стремление», влечение (вспомним вопрос Гуссерля: «*Не должны ли мы сказать: a priori жизнь есть стремление в этом двойном смысле слова?*»). Помимо субъективных тенденций, которые принадлежат области чувств (*Gefühle*), речь идет также и о тенденциях к интуитивному наполнению, осуществлению актов, приводящих к данности своих предметы, т. е. о тенденциях к осуществлению *когнитивных* актов.

Анализ воспоминания как конститутивной и когнитивной активности *ego* приобретает большое значение в размышлениях Гуссерля об интерсубъективности, в частности, о проблеме конституирования единства с самим собой (единства настоящего и прошедшего опыта субъекта) и с Другим. Понимание актов воспоминания и вчувствования (*Einfühlung*) как конститутивной активности чистого *ego* на этом этапе свидетельствует о том, что воспоминание приобретает значение в плане консти-

41 «Es ist dabei noch einmal daran zu erinnern, dass hier die Rede von einem Objekt, einem Gegenstand, eine uneigentliche ist. Denn wie schon mehrfach betont, kann man im Bereich der ursprünglichen Passivität im eigentlichen Sinne noch gar nicht von Gegenständen sprechen» (*Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Op. cit. S. 81*).

туирования идентичности трансцендентального субъекта, а вчувствование — для конституирования общности между «Я» и Другим.⁴²

Таким образом, мы должны еще раз подчеркнуть два разных момента, важных для проблематики репродукции в воспоминании: во-первых, воспоминание есть когнитивное и конститутивное осуществление активности его, а во-вторых, что аффективное пробуждение прошлого, которое обращено к вниманию этого активного субъекта, само по себе еще не есть осуществление его интуитивной данности.

6. *ВОЗМОЖНЫЕ ВЫВОДЫ ИЗ АНАЛИЗА ВОСПОМИНАНИЯ И РЕПРОДУКТИВНОГО ПРОБУЖДЕНИЯ*

Различие между когнитивным процессом воспоминания и аффективным процессом репродуктивного пробуждения, который мы попытались описать на феноменологическом уровне, следуя размышлениям Гуссерля в «Анализах пассивного синтеза», может иметь определенное значение для понимания психологических механизмов памяти человека. Так, на сегодняшний день наличие имплицитной памяти является признанным, но, тем не менее, необъяснимым феноменом в рамках когнитивной модели психологии. В этом отношении особое внимание обращают на себя исследования в области аффективной нейронауки, в частности, рассматривающих связь памяти и эмоций и проявления не-когнитивного (неосознанного) запоминания. И если уровень когнитивно-осознанного опыта является доступным для феноменологического описания и эйдетического анализа, то указанный уровень аффективного и имплицитного протекания субъективной жизни представляет очевидную проблему для феноменологии. Таким образом, наш вопрос — *возможно ли феноменологическое исследование пре-когнитивного опыта в целом и феномена имплицитной памяти в частности?* — сталкивается не только с содержательными, но и методологическими трудностями.

С точки зрения классически понятого феноменологического подхода, направленного на описание субъективных переживаний в перспективе от первого лица (*first-person perspective*), опыт, не являющийся осознанным, не может стать предметом анализа, что исключает из сферы возможного исследования целый слой субъективной жизни, который не сводится

42 Beilage XLI «Erinnerung und Einfühlung als sich selbst verzeitlichende Vergegenwärtigungen (Monadisierung) des absolut einzigen, urtümlichen Ich» // *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil. Husserliana. Bd XV. Op. cit.*

к когнитивно-осознанному, активному интенциональному опыту. В виду этих ограничений особое значение приобретает метод генетической феноменологии, цель которого состоит в работе с уровнем до-когнитивной пред-данности и пассивного конституирования.

Что касается применения феноменологического анализа аффективного измерения памяти в сфере теоретических и практических психологических исследований, то оно может быть связано с лучшим пониманием клинических случаев амнезии, то есть частичной или полной потери памяти. Так, на основании различия между когнитивным процессом воспоминания и аффективным процессом репродуктивного пробуждения, можно было бы делать выводы и о различных причинах поражения памяти. С одной стороны, проблема может касаться когнитивных функций и оставить нетронутыми механизмы имплицитной памяти, то есть состоять в невозможности привести к осуществлению акт воспоминания, при аффективной доступности пробужденных смыслов. С другой стороны, речь может идти о нарушениях в процессе аффективного пробуждения, который может быть связан с эмоциональной стороной вопроса или с аффективным подавлением определенных репродуктивных тенденций.

На наш взгляд, феноменологическое исследование аффективного измерения памяти и жизни субъекта является направлением, способным восполнить научные и философские представления об этих феноменах, ограниченные рамками когнитивных исследований.

А В Т О Р

КОЗЫРЕВА АНАСТАСИЯ СЕРГЕЕВНА — магистр философии; научный сотрудник центра феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ.

KOZYREVA ANASTASIA — M. A. in philosophy; research associate at the Center for Phenomenology and Hermeneutics, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University.

E-mail: kozyreva.a@gmail.com

MASUMI NAGASAKA

ÜBER DEN BEWEIS DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS BEI
HUSSLER — AUS DEN TEXTEN Nr. 5–7 IN HUSSERLIANA XXXVI*

ABOUT ARGUMENT OF TRANSCENDENTAL IDEALISM ON HUSSERL: TEXTS NO. 5–7 (HUSSLERLIANA XXXVI)

The aim of this paper is to show the mutual dependence between Husserlian concepts of the «idea in the Kantian sense» and the principle of contradiction, through the reading of Husserl's texts concerning the «proof (Beweis) of transcendental idealism» from 1913 to 1915.

Keywords: idea in the Kantian sense, real possibility, merely ideal possibility, displacement (Aufschub), law of contradiction, reality, transcendental idealism.

ОБ АРГУМЕНТЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА ПО ГУССЕРЛИУ: ТЕКСТЫ № 5–7 (ГУССЕРЛИАНА XXXVI)

Статья посвящена демонстрации взаимозависимости гуссерлевского понятия «идеи в кантовском смысле» и принципа противоречия посредством анализа текстов Гуссерля 1913–1915 гг., в которых разбирается «аргумент трансцендентального идеализма».

Ключевые слова: идея в кантовском смысле, реальная возможность, только лишь идеальная возможность, перенос (сдвиг), закон противоречия, действительность, трансцендентальный идеализм.

EINFÜHRUNG

Dieser Aufsatz fokussiert den Husserlschen Beweis des transzendentalen Idealismus, der in den Texten Nr. 5 bis Nr. 7 in Husserliana XXXVI entwickelt wurde.¹ Im Grunde genommen nennt man die einseitige Abhängigkeit der Welt vom Bewusstsein einer Subjektivität Idealismus, wo-

* Eine verkürzte und dazu auf die Lektüre Husserls durch Derrida eingehende erheblich umstrukturierte Ausgabe dieses Aufsatzes wurde am 3. Juli 2009 unter dem Titel «Über den Aufschub in der Idee im Kantischen Sinne und den Satz vom Widerspruch bei Husserl» an der Universität Wuppertal bei der Tagung «Grundprobleme der phänomenologischen Erfahrung» vorgetragen, die von der Studentenvereinigung Amical des Master-Erasmus-Mundus EuroPhilosophie organisiert wurde.

1 *Husserl E.* Transzendentaler Idealismus, Texte aus dem Nachlass (1908-1921) / hrsg. von Robin D. Rollinger in Verbindung mit Rochus Sowa. Husserliana (Hua) XXXVI. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic, 2003. S. 73–145. Der Text Nr. 5 stammt aus der Vorlesung «Natur und Geist» des Sommersemesters 1913, der Text Nr. 6 aus der Vorlesung «Ausgewählte phänomenologische Probleme» des Sommersemesters 1915. Der Text Nr. 7 datiert nach dem Herausgeber in 1914 oder 1915. Die Zitate aus dieser Ausgabe werden im Folgenden mit der Abkürzung Hua XXXVI gekennzeichnet. In allen Zitaten gehören die Kursivierungen zu den originalen Texten.

bei das Bewusstsein seinerseits unabhängig von der Welt gedacht wird. Der Husserlsche «transzendente» Idealismus muss aber noch in dem Sinne weiter präzisiert werden, dass dieser die klassischen Positionen des Idealismus und Realismus nicht ausschließt, sondern beide als «denkbar» erklären kann. Der Realismus, der die Welt ohne Bewusstsein ansetzt, und der Idealismus, der das Bewusstsein ohne Welt ansetzt, sind beide wohl «denkbar», aber der transzendente Idealismus behandelt beide nicht als ausschließliche Alternativen.

Einerseits ist die Welt ohne Bewusstsein durch ein aktuell erfahrendes Bewusstsein denkbar, wenn die ohne Bewusstsein existierende Welt nachträglich, d. i. «rückwärts», als rekonstituierte «Vergangenheit»² ausgewiesen wird: «Es muss gezeigt werden, dass nur wenn wirkliche Subjekte in wirklichen Erfahrungen eine Natur bewusstseinsmäßig sich gegenüber haben können, die Existenz einer Welt ohne Menschen (Vernunftwesen, hier: erfahrende Wesen) denkbar ist. Eine Welt ohne Subjekte, die wirklich sie erfahren <...>, ist nur denkbar als Vergangenheit einer Welt mit solchen Subjekten».³

Damit die Welt ohne Bewusstsein existieren kann, muss sie als solche ausgewiesen werden, d.h. sie muss durch ein aktuell erfahrendes Bewusstsein, das nicht notwendig gegenwärtig sein muss, nachträglich konstituiert werden. Andererseits ist das Bewusstsein ohne Welt wohl denkbar durch die Unabhängigkeit des Bewusstseins von der Welt.

Die Eigentümlichkeit des Beweises des transzendentalen Idealismus in Husserliana XXXVI besteht darin, dass Husserl hier die Unterscheidung zwischen der «bloß idealen Möglichkeit», die von der Wirklichkeit vollkommen frei ist, und der «Wirklichkeit» oder der «realen Möglichkeit», die mit dieser Wirklichkeit verbunden ist, einführt. Unter Berücksichtigung dieser Unterscheidung wird die Abhängigkeit der Welt vom Bewusstsein im Husserlschen Sinne so präzisiert, dass die mögliche Welt das wirkliche Bewusstsein voraussetzt, und die Unabhängigkeit des Bewusstseins von der Welt wird so präzisiert, dass die Welt möglich sein kann, ohne wirklich zu sein, während das Bewusstsein notwendig wirklich existieren muss.

2 «Eine bloß materielle Welt als Unterstufe und als Anfangsstrecke der Dauer der Welt genügt den Bedingungen der Erkennbarkeit, wenn eine Subjektivität existiert, die <...> vernunftgemäß [die vorangegangenen Weltstrecken] rückwärts konstruieren kann...» (Hua XXXVI. S. 141).

3 Hua XXXVI. S. 144, Fußnote 2.

Der erste Punkt dieser These des transzendentalen Idealismus wird wie folgt von Husserl beschrieben: «Die Möglichkeit der Natur setzt voraus oder schließt *idealiter* ein die Möglichkeit einer Erkenntnis dieser Natur. Die letztere Möglichkeit fordert, das wäre dann weiter zu zeigen, nicht die bloß logische Möglichkeit von „Menschen in der Natur“, sondern wirkliche Existenz derselben».⁴

Die Aufgabe, mit der sich dieser Aufsatz beschäftigen wird, ist es, den Beweis für diesen Punkt näher zu beleuchten und zu diskutieren. Der zweite Punkt bezieht sich auf die Möglichkeit der «Vernichtung der Welt». Husserl versucht zu zeigen, «dass die Welt überhaupt nicht zu sein braucht».⁵ Dies werden wir ebenfalls näher betrachten.

Durch die Lektüre dieses Beweises wird das grundlegende Prinzip der Husserlschen Phänomenologie, nämlich die Zusammengehörigkeit der Einheit und der Gemeinsamkeit der Zusammenhänge der Wirklichkeiten, abgeleitet werden. Daraus folgt die Problematik bezüglich des Husserlschen Begriffs der sogenannten «Idee im Kantischen Sinne» und des Satzes vom Widerspruch. Diesbezüglich werden sich Fragen ergeben, die im Schlusskapitel diskutiert werden, in dem Derridas Lektüre Husserls berücksichtigt wird.

I. DIE VORSTUFE FÜR DEN BEWEIS DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS

1. *DAS WESEN DER WAHRNEHMUNG*

Bevor wir mit unserem Thema beginnen, soll die Voraussetzung für den Beweis ins Auge gefasst werden. Von § 1 bis § 8 im Text Nr. 6 wiederholt Husserl seine wichtigen Grundgedanken über die Wahrnehmung, die in *Ideen I* entwickelt wurden. Davon werden wir unter anderem, erstens, das Wesen der Wahrnehmung — als verschiedene Apriori, die zur Wahrnehmung gehören —, wo das Wahrgenommene als originär Gebendes sich gibt, beobachten. Zweitens wird gefragt werden, warum dieses Wahrgenommene als originär Gegebenes aufgefasst werden muss bzw. warum es nicht als ein ähnliches Bild oder ein Zeichen von «an sich seiendem» Anderen genommen werden darf.

1) *Verschiedene Apriori der Wahrnehmung*

Zuerst werden wir die verschiedenen Apriori kennenlernen, die zum Wesen der Wahrnehmung gehören, beispielsweise die Orientierung, um Gegenständ-

4 Hua XXXVI. S. 135.

5 Ibid. S. 112.

lichkeiten wahrzunehmen, die damit verbundene Leiblichkeit des Wahrnehmenden, ihre Freiheit in der Räumlichkeit. Husserl erweitert den Begriff von «*a priori*», um ihn für das materielle, konkrete, transzendente Wahrgenommene verwenden zu können. Betrachten wir unter anderem die Apriorität der Untrennbarkeit der Farbe und der Ausdehnung: «Im wahrgenommenen Realen ist die gegebene Ausdehnung zwar faktisch mit den bestimmten sinnlichen Qualitäten und keinen anderen behaftet, aber darin waltet ein Apriori. Ausdehnung ohne Färbung und sonstige Sinnesqualität ist schlechthin undenkbar, ein Nonsens».⁶

Außer diesem Apriori werden verschiedene andere Apriori erwähnt. Beispielsweise ist mit transzendente Wahrgenommenen, das sich durch verschiedene Abschattungen ergibt, *a priori* die Veränderung der Aspekte in der Orientierung im doppelten Sinne verbunden, nämlich in ihrer «zeitlichen und räumlichen Orientierung».⁷ Husserl sagt: «[Es] ist immer zu <be>achten, dass Orientierung und sich abschattende Erscheinung untrennbar zusammengehören und dass die Beziehung auf die Orientierung jeder Erscheinungskomponente in gleicher Weise anhängt».⁸ Das Wahrgenommene, das abschattend erscheint, braucht notwendig die Orientierung des Wahrnehmenden. Diese Orientierung ist einerseits zeitlich und andererseits räumlich durch den Wahrnehmenden bestimmt.⁹ Es muss aber beachtet werden, dass die zeitliche Orientierung keiner Willkür des Wahrnehmenden ausgesetzt ist, während die räumliche Orientierung von der Freiheit subjektiver Willkür abhängt.

Diese Apriorität der Orientierung ist durch die Apriorität der Möglichkeit der Bewegung, der Leiblichkeit¹⁰ und der Fähigkeit,¹¹ verschiedene räumliche Stellungen einzunehmen, vorgezeichnet. Die Orientierung gehört zum Wesen der Wahrnehmung und nicht zur Menschheit, die etwa im Vergleich zu Gott

6 Hua XXXVI. S. 88.

7 Ibid. S. 133.

8 Ibid. S. 95.

9 «Die zeitliche Orientierung ist eine während der Erfahrung fließende, nicht freie, keiner Willkür des Subjekts unterliegende. Die räumliche hingegen unterliegt nach Unveränderung oder Veränderung <...> der Freiheit und Willkür...» (Hua XXXVI. S. 133).

10 «...es [ist] *a priori* notwendig <...>, dass das erfahrende Ich für seine freie Stellungsänderung eines frei beweglichen und ihm selbst räumlich erscheinenden Leibes bedarf» (Ibid.).

11 «Ich, der Erfahrende, „kann“ meine „Stellung“ zu den Dingen und damit zur ganzen Erfahrungswelt bzw. „in“ ihr ändern» (Ibid.).

beschränkt wäre: Auch wenn Gott allmächtig ist, bräuchte er eine Orientierung für die Wahrnehmung.¹²

Diese räumliche und zeitliche Orientierung, um Gegenständlichkeit wahrnehmen zu können, bedeutet, dass sich das Wahrgenommene in der Kontinuation¹³ der Wahrnehmung als Kontinuum zeigt, das seine Einheit und Einstimmigkeit hat, die aber immer unvollkommen bleiben. Der Wahrnehmung kommt eine Einstimmigkeit zu, der immer eine Zurücknahme offenbleibt. In dieser Kontinuation ist das Wahrgenommene «nicht beliebig», sondern in der Fortsetzung der Wahrnehmung «vorgezeichnet»¹⁴.

2) *Die Kritik der Bilder- und Zeichentheorie*

Das, was wahrgenommen wird, ist originär gebenden. Hier sollte die Husserlsche Kritik der Bilder- und Zeichentheorie beachtet werden, die Husserl in § 43 in *Ideen I* entwickelt,¹⁵ aber in § 6 im Text Nr. 6 einleuchtender erklärt: Die Bilder- und Zeichentheorie kann den «unendlichen Regress»¹⁶ nicht vermeiden.

Die Bilder- und Zeichentheorie behauptet Folgendes: «Es treten in meinem Bewusstsein Bilder oder Zeichen auf».¹⁷ Diese Theorie stellt sich das Bewusstsein wie einen «Kasten» vor: «Man stellt sich da so ungefähr das Bewusstsein wie einen Kasten vor, worin den äußeren Dingen ähnliche Objekte, abbildliche Objekte, sind, wobei man zu fragen vergisst, wie nun das Ich zu denken ist, welches die Abbilder als solche der äußeren Dinge erfasst und erkennt».¹⁸

Wenn man so denkt, muss man ein anderes Ich voraussetzen, das das Objekt außerhalb des Kastens und das Bild dieses Objekts im Kasten vergleichen kann. In einer solchen Vorstellung liegt das Problem des klassischen Realis-

12 «Es [= hier ist die Orientierung gemeint] ist nicht Sache des Menschen, sondern Sache des eigenen Wesens der Wahrnehmung und ihres Wahrgenommenen als solchen» (Hua XXXVI. S. 93).

13 «Zum Wesen der Wahrnehmung also gehört, dass sie in noch so weit geführter Kontinuation offen lässt, <...>» (Hua XXXVI. S. 98).

14 Ibid.

15 *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Hua III/1, Den Haag: Nijhoff, 1976. S. 89 ff. Die Zitate aus dieser Ausgabe werden im Folgenden mit der Abkürzung Hua III/1 gekennzeichnet.

16 Hua XXXVI. S. 107.

17 Ibid. S. 106.

18 Ibid.

mus und Idealismus. So ergäbe sich ein in zwei verschiedene Standpunkte gespaltenes Ich. Aber um dieses Bild im Kasten zu sehen, müsste es einen anderen weiteren Kasten geben, darin das gespaltene Ich das Bild im ersten Kasten und das Bild von diesem Bild im zweiten Kasten vergleichen kann.¹⁹ So müsste sich das Ich *in infinitum* spalten. «Das Ich ist doch nicht ein kleines Menschlein im Kasten darin, das sich die Bilder ansieht und dann gelegentlich einmal aus dem Kasten herauskriecht und die Dinge draußen mit denen drinnen vergleicht usw. Für dieses das Bild sehende Ich wäre ja das Bild wieder ein Draußen, für welches ein Bild drinnen in seinem Bewusstsein gesucht werden müsste, und so *in infinitum*».²⁰

Also muss das Wahrgenommene als originär Gegebenes bestimmt werden: «In der Wahrnehmung haben wir nicht ein Bild vor Augen, sondern wir haben die Sache selbst vor Augen. Das ist der eigene Sinn der Wahrnehmung, das gehört zu ihrem Wesen...».²¹ Es wäre widersinnig, sich etwa ein «mystisch an sich Seiendes», «Unzugängliches»²² vorzustellen.

2. DIE REALE MÖGLICHKEIT / DIE WIRKLICHKEIT UND DIE BLOß IDEALE MÖGLICHKEIT

Wie in der Einführung erwähnt, ist die Unterscheidung zwischen realer Möglichkeit und bloß idealer Möglichkeit für diesen Beweis äußerst wichtig. Husserl führt die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und bloß idealer Möglichkeit im Text Nr. 5 ein: «Wir unterscheiden die Wirklichkeit des Dinges von seiner bloß idealen Möglichkeit».²³ Noch wichtiger aber ist die Unterscheidung zwischen der realen Möglichkeit, die mit der Wirklichkeit verbunden ist, und der bloß idealen Möglichkeit. Wir werden das, die folgenden vier Punkte beachtend, darstellen: das Recht, die Regel, die Habitualität und die Ausschließlichkeit.

1) *Das Recht der realen Möglichkeit*

Zuerst muss beachtet werden, dass die reale Möglichkeit ein von der Wirklichkeit motiviertes, bekräftigtes Recht hat. Husserl spricht von Rechtsgründen «primärer» und «sekundärer» Stufe: «Jede Erfahrung hat ja evidenterwei-

19 Siehe Abbildung 1.

20 Hua XXXVI. S. 106.

21 Ibid. S. 107.

22 Ibid.

23 Ibid. S. 75.

se ein Recht an sich. <...> Dabei hat die Wahrnehmung einen primären und vorzüglichen Rechtsgrund hinsichtlich des eigentlich Erfahrenen, <...>. Aber ein sekundäres Recht, das immer noch Recht ist, reicht doch weiter. Wie die Rückseite aussieht, das ist in der einseitigen Wahrnehmung nicht gegeben, aber die Wahrnehmung motiviert doch in sich selbst die Annahme einer gewissen, wenn auch unvollkommen bestimmten und nicht anschaulich gegebenen Rückseite: <...>».²⁴

Während das primäre Recht in der aktuellen Wahrnehmung liegt, wird das sekundäre Recht durch diese Wahrnehmung motiviert. Beispielsweise ist die Rückseite des Wahrgenommenen zwar «unbestimmt», aber es ist «eine *bestimmbare Unbestimmtheit*», sie ist schon mit dem Wahrgenommenen «mitgesetzt» und hat ihren sekundären «*Rechtsanspruch*, der nicht leer ist, der seine Kraft hat».²⁵ Das schließt nicht aus, dass diese Kraft im Fortgang der Wahrnehmung nachträglich widerrufen werden kann.

Damit könnte der Unterschied von der realen Möglichkeit und der bloß idealen eingesehen werden. Die reale Möglichkeit ist die Möglichkeit, die dieses sekundäre Recht hat, die das reale Mögliche «zur Aktualisierung»²⁶ kommen lassen kann, während die bloß ideale Möglichkeit diejenige ist, die dieses Recht nicht hat. Zwar fordert die bloß ideale Möglichkeit auch die Einstimmigkeit, insofern sie, als die Quasi-Wahrnehmung in der Fiktion beispielsweise, ein Kontinuum konstituiert, aber diese Einstimmigkeit ist nicht mit der Wirklichkeit verbunden, mit anderen Worten, sie hat keine Konvergenz in Bezug auf die Wirklichkeit, sie ist frei von ihr.

2) *Die Regel, die die Kantische regulative Idee vorschreibt*

Das bezieht sich auf die Regel, die die reale Möglichkeit hat. Die Verbundenheit der realen Möglichkeit mit der Wirklichkeit ergibt diese Regel, die die reale Möglichkeit auf eine schmalere Breite beschränkt, während die bloß ideale Möglichkeit, die von jeder Regel frei bleibt, eine viel größere Breite hat. Die Regel, mit der die reale Möglichkeit verbunden ist, könnte als eine konvergente Reihe angesehen werden, die auf die Wirklichkeit abzielt.

In diesem Sinne ist die reale Möglichkeit — so präzisiert Husserl — mit der regulativen Idee im Kantischen Sinne verbunden: «Die Möglichkeiten der Erfahrung, die aus diesen aktuellen, an wirklichen Gegebenheiten verankerten

²⁴ Hua XXXVI. S. 118.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

Motivationen entspringen, sind dann nicht mehr rein ideal und völlig frei, sondern durch Seinsthesen gebundene Möglichkeiten. Freilich, die Existenz des Dinges ist für das aktuelle Bewusstsein immerfort eine Idee, aber eine Idee <...> im Kantischen Sinn, wir könnten sogar das Wort von der regulativen Idee verwenden <...>». ²⁷ Hier verwendet Husserl seine These über das «Ding» als eine «Idee im Kantischen Sinne», die in *Ideen I*, § 143 dargestellt wurde. ²⁸ Die reale Möglichkeit steht im Horizont der «wirklichen Gegebenheiten», auf die sie aufgewiesen ist. Mit anderen Worten weist Husserl an dieser Stelle implizit darauf hin, dass die Wirklichkeit nichts anderes als eine Idee im Kantischen Sinne ist, die der realen Möglichkeit eine Regel gibt. Dagegen ist die bloß ideale Möglichkeit keine Regel, die von der regulativen Idee vorgeschrieben wird.

3) *Die Habitualität des Fortgangs der Erfahrung*

In diesem dritten Punkt soll festgestellt werden, dass diese reale Möglichkeit mit der «Habitualität», d. h. der «Selbstbewährung» ²⁹ des Kontinuums, mit der gewöhnlichen Wirklichkeit verbunden ist. Durch diese Habitualität wird die reale Möglichkeit im möglichen synthetischen Fortgang der Wahrnehmung antizipiert: «Die Welt ist vor der Wissenschaft mir und jedermann ursprünglich gegeben durch sinnliche Wahrnehmung, und sie ist Welt der habituellen Erfahrung, die bleibend seiende Welt, aus der Habitualität der schon gestifteten Erfahrungsgeltung vorgegebene Welt». ³⁰ Die reale Möglichkeit wird so aufgefasst, dass sie schon mit der Habitualität der bleibend seienden Welt verbunden ist, während die bloß ideale Möglichkeit von der Habitualität viel freier bleibt.

4) *Die Ausschließung der realen Möglichkeiten in ihrer Aktualisierung von der Wirklichkeit*

Zuletzt soll beobachtet werden, dass die reale Möglichkeit in ihrer Aktualisierung durch die Wirklichkeit ausgeschlossen werden kann. Das «Ding», das als die Wirklichkeit existiert, ist keine bloß ideale Möglichkeit, dazu gehört die Ausschließung gegenüber seinen anderen realen Möglichkeiten. Das Ding kann nichts anderes, denn als solches in der Wirklichkeit existieren. Dagegen hat die bloß ideale Möglichkeit, beispielsweise ein Zentaur, nicht diese Ausschließlichkeit, sondern die unendliche Freiheit, wo unverträgliche verschiede-

²⁷ Hua XXXVI. S. 77.

²⁸ Hua III/1. 330 f.

²⁹ Hua XXXVI. S. 130.

³⁰ Ibid. S. 131.

ne Formen einander nicht ausschließen: «Ich phantasierte mir den Zentauren blond und zweiäugig, ich kann mir ihn ebenso gut schwarzhaarig und einäugig vorstellen, obschon die eine ideale Möglichkeit mit der anderen unverträglich ist».³¹ So könnte gesagt werden, «... dass die bloß ideale Möglichkeit eines Dinges, z. B. eines Zentauren, nicht unendlich viele andere, miteinander in der Existenz unverträgliche ideale Möglichkeiten ausschließt».³²

So wird die reale Möglichkeit dadurch von der bloß idealen Möglichkeit unterschieden, dass sie von der Wirklichkeit ausgeschlossen werden kann, während die bloß ideale Möglichkeit von der Wirklichkeit nie ausgeschlossen werden kann.

Hier wurde die Unterscheidung zwischen der mit der Wirklichkeit verbundenen realen Möglichkeit und der bloß idealen Möglichkeit durch das Recht, die Regel, die Habitualität und die Ausschließlichkeit der Wirklichkeit betrachtet. Diese Unterscheidung wird eine wichtige Rolle im Beweis des transzendentalen Idealismus spielen.

3. DIE STUFEN DES BEWEISES UND IHRE PARALLELE STRUKTUR

Zunächst sollte festgestellt werden, dass in diesem Text verschiedene Stufen des Beweises unterschieden werden können, die von unten nach oben Schritt für Schritt erklommen werden. Das bedeutet keineswegs, dass diese Stufen faktisch voneinander isoliert existieren können. Diese Trennung der Stufen bezieht sich ausschließlich auf die abstrakte Charakterisierung des Beweises. Meiner Betrachtung nach können mindestens vier Stufen unterschieden werden.³³ Mit anderen Worten fordert die Welt eine Ausweisung des Bewusstseins, die in vier Stufen getrennt betrachtet werden kann:

- a) das eine Welt ausweisende, «formal allgemeine» Bewusstsein;
- a') das eine Welt ausweisende, «menschliche», «leibliche»,³⁴ «animalische»³⁵ Bewusstsein (mit der Räumlichkeit und der «Freiheit»³⁶ der Orientierung in ihr);

31 Hua XXXVI. S. 75.

32 Ibid.

33 Husserl selbst schreibt über zwei Stufen: die «Unterstufe», wo es sich um eine Subjektivität handelt, und die «Oberstufe», wo es sich um mehrere Subjektivitäten unter einer «akkordierten „Gemeinschaft“» handelt (Siehe Hua XXXVI. S. 143–144).

34 Siehe Hua XXXVI. S. 132. Auch Hua XXXVI. S. 133: «Im Raum ist unter anderen Dingen ein Leib, und mit dem bin ich eins. Ich, als reines Ich und zugleich als vermögliches Ich, bin an ihn gebunden, bilde mit ihm eine reale Einheit».

35 Ibid.

36 Ibid. Über die «Freiheit» in der Räumlichkeit wurde oben bereits gesprochen.

b) die eine Welt ausweisenden leiblichen Subjektivitäten (mit der «Einführung»³⁷);

b') die eine Welt im «Akkord»³⁸ ausweisende «Gemeinschaft»³⁹ von mehreren Subjektivitäten, darin das Auf- und Abtreten der Subjektivitäten («Geburt»⁴⁰, «Tod»⁴¹) berücksichtigt sind.

Die letzte Stufe des Beweises ist dadurch gekennzeichnet, dass hier unterschiedliche Subjektivitäten miteinander verbunden sind und eine harmonische Gemeinschaft konstituieren, die ein und dieselbe Welt direkt oder indirekt ausweisen können.

Auf den ersten Stufen a), a') handelt es sich um die Einheit einer wirklichen Subjektivität, die eine Welt wirklich ausweisen kann, auf den zweiten Stufen b), b') handelt es sich um die harmonische Gemeinschaft mehrerer real möglicher Subjektivitäten, die ein und dieselbe Welt durch die Einführung real möglich ausweisen können.

Dazu könnte eine parallele Struktur zwischen den beiden Stufen betrachtet werden — zwar nicht faktisch, aber rein formal strukturell gesehen.

Auf den ersten Stufen kann das «Ich» das Nebeneinander oder den Wechsel der verschiedenen erkennenden (verträglichen oder unverträglichen) Iche⁴² sein, die in der Wirklichkeit nur als ein einziges wirkliches Ich existieren.

ein (oder mehrere) phantasierende(s) Ich(e),
ein (oder mehrere) real mögliche(s) Ich(e),
ein wirklich wahrnehmendes Ich / ein aktuell erfahrendes Ich,
ein sich erinnerndes Ich
usw.

37 Siehe Hua XXXVI. S. 134. Die «Einführung» ist nicht trennbar von der «Leiblichkeit»: Erfahrungen in sich nacherfahren zu können, ist «nur denkbar als Einführungsverhältnis» und fordert, dass die Subjekte «animalische Existenzen» sind.

38 Hua XXXVI. S. 143. «Die Welt ist geschaffen, d. h. eine Subjektgruppe gewinnt gemäß einer bestimmten Regelordnung des Akkords bewusstes Leben».

39 Siehe Hua XXXVI. S. 144.

40 Husserl meint «Geburt» als *a priori*, insofern das Bewusstsein leiblich sein muss, insofern es «in der Welt» sein muss: «<...> die ErfahrungsaPPERZEPTIONEN [weisen] auf eine Genesis *a priori* zurück <...> Jedes Subjekt hat seine Geburt, und das... aus... apriorischen Gründen, wenn es nämlich die Bedingungen eines “Subjekts in einer Welt” erfüllen soll» (Hua XXXVI. S. 141).

41 Hua XXXVI. S. 143. «Jede Subjektivität hat eine Lebensperiode vorweltlicher Subjektivität, dann eine Lebensphase in der Welt, und dann eine Phase nachweltlicher Subjektivität, die des Todes».

42 Siehe auch: Hua VIII. S. 90; Hua XXV. S. 276; Hua XXXVII. S. 104.

Hier ist das wirkliche Ich das Beherrschende unter anderen, worauf alle Ausweisungen der (Quasi-) Wahrnehmungen konvergieren und das unter diesen Ausweisungen einige wählen und andere ausschließen kann.

Das konvergente Schema könnte auf den zweiten Stufen als das «Wir» bezeichnet werden:

das wirkliche Ich (das Ich, worauf alle oben gesehenen Iche konvergieren),
ein Anderer,
noch ein Anderer usw.

Hier ist der Konvergenzpunkt aller Ausweisungen das wirkliche Ich, das alle Ausweisungen der Anderen durch synthetische Konstruktion beherrscht. Für beide Stufen gäbe es die parallele Struktur, nicht im faktischen Sinne, sondern insofern als das wirkliche Ich als Konvergenzpunkt durch verschiedene Ausweisungen die Einstimmigkeit und die Einheit dieser Ausweisungen geben kann. Mit andern Worten sind Einheit und Wirklichkeit in beiden Stufen gefordert. Der Husserlsche transzendente Idealismus besagt also: die Möglichkeit einer Welt (einer Natur, eines Dings usw., nicht bloß ideale Möglichkeit) fordert die Wirklichkeit und die Einheit des/der Erkennenden, sowohl für eine Subjektivität als auch für die Gemeinschaft mehrerer Subjektivitäten.⁴³

So könnte der Beweis, mit dem wir uns im nächsten Abschnitt beschäftigen werden, für diese beiden Stufen, formal gesagt, gleichzeitig gültig verwendet werden.

II. DER BEWEIS DES TRANZENDENTALEN IDEALISMUS

1. DIE UNÄQUIVALENZ ZWISCHEN WELT UND BEWUSSTSEIN

Die Eigenschaft der Intentionalität, des Grundbegriffes der Husserlschen Phänomenologie, spiegelt sich über die Korrelation zwischen der Gegenständlichkeit und dem Bewusstsein. Im Unterschied zu Descartes stellt Husserl das «Sinnliche» nicht infrage, weil es als «originär Gegebenes» zweifellos ist,⁴⁴ wie

43 Aber in den Texten Nr. 5–7 scheint die Frage über die Zukunft offengelassen zu sein. Husserl selbst schreibt in einer Fußnote: «Da wir für die Vielheit der Subjekte und ihrer Bewusstseinsentwicklungen keine umspannende objektive Zeitform haben, so fragt es sich, was da “Zusammenhang”, intersubjektive Koordination, “neues Eintreten” etc. besagen soll!!!» (Hua XXXVI, S. 144).

44 Descartes stellt das «Sinnliches» infrage, während Husserl es schlechthin als Quelle der Erfahrung nimmt: «Übernehme ich seinen [= Descartesschen] Ausgang von der Kritik der Sinnlichkeit, so modifiziere ich sie <...> dadurch, dass ich die “sinnliche Erfahrung” als meines ego

es schon oben als das Wesen der Wahrnehmung dargestellt wurde. Der Grundgedanke besteht also darin, dass, wenn es eine mögliche Gegenständlichkeit gibt, es eine ihr entsprechende Ausweisung geben muss, also das sie ausweisende Erkennende. Denn wenn es einen Pol der Intentionalität gibt, muss es auch ihren anderen Pol geben. Sehen wir uns diese Korrelation näher an:

- für eine mathematische Gegenständlichkeit — einen mathematisch ausweisenden Erkennenden,⁴⁵
- für eine ideal mögliche Gegenständlichkeit — einen ideal Möglichen ausweisenden Erkennenden,
- für eine fiktive Gegenständlichkeit — ein quasi-wahrnehmendes fiktives Ich,
- für eine real mögliche Gegenständlichkeit — einen real Möglichen ausweisenden Erkennenden,
- für eine wirkliche Gegenständlichkeit — einen Wirklichen ausweisenden Erkennenden.⁴⁶

Was beachtet werden muss, ist, dass diese Korrelationspaare nicht immer miteinander verträglich sind. Nehmen wir das Beispiel der Fiktion. Die Fiktion hat den Charakter der Quasi-Wahrnehmung: «Die Fiktion fingiert mir ein Ding als seiend, und zunächst nicht nur überhaupt als seiend, sondern zugleich als wahrgenommen seiend».⁴⁷ Das bedeutet, dass auch die Fiktion

Bewusstsein betrachte und einer intentionalen Auslegung unterziehe, in dem mir irgendein Reales und schließlich die Welt, das für mich seiende Universum raumzeitlicher Realitäten, allen zur originären Gegebenheit und überhaupt zur eigenen Erfahrung kommt und kommen kann als seiend und soseiend» (Hua XXXVI 130). Für Husserl ist diese Weise der Erscheinung des Sinnlichen nicht zufällig, sondern «wesensnotwendig»: «Überlegen wir in eidetischer Einstellung das reine Wesen der Wahrnehmung, so erkennen wir, dass die Transzendenz des Wahrnehmungsdinges, des sinnlich erscheinenden, so wie es da erscheint, keine zufällige, sondern eine wesensnotwendige ist...» (Hua XXXVI. S. 90).

45 Die mathematische Existenz fordert nur das mathematisch ausweisende Erkennende, und fordert nicht, dass dieses Erkennende wirklich existiert: «Die mathematische Existenz von Zahlen, Mannigfaltigkeiten etc. fordert mit der idealen Möglichkeit der einsichtigen Ausweisung nicht die wirkliche Existenz eines Bewusstseins, das unmittelbar oder mittelbar auf Mathematisches bezogen oder zu beziehen ist» (Hua XXXVI. S. 74. Siehe auch Hua XXXVI. S. 120).

46 «Jeder individuelle Gegenstand, den wir als existierend ansetzen, fordert alsbald die wirkliche Existenz eines Bewusstseins» (Hua XXXVI. S. 74). «Wirkliche Existenz eines Dinges... fordert ein inhaltlich ausgezeichnetes aktuelles Ich, ein wirklich existierendes Bewusstsein mit wirklichen Erfahrungen und Erfahrungsthesen» (Hua XXXVI. S. 78. In diesen Sätzen sind die beiden Glieder der Korrelationen äquivalent).

47 Hua XXXVI. S. 113.

die Orientierung für die verschiedenen Abschattungen fordert. Wie oben beim Wesen der Wahrnehmung dargelegt wurde, hat diese Quasi-Wahrnehmung etwas von Quasi-Leiblichkeit, aber nicht von der Leiblichkeit dieses aktuell erfahrenden Ichs in der Wirklichkeit. Das phantasierend quasi-wahrnehmende Ich kann nicht mit dem wirklich wahrnehmenden Ich dasselbe sein. Husserl zeigt das am Beispiel des einen Zentauren phantasieren Ichs⁴⁸ oder des eine Nixe phantasierenden Ichs: «...ich kann wohl nicht ein Ding fingieren, ohne es als ein wahrgenommenes eines wahrnehmenden Ich fingiert zu haben, und wenn ich dabei auch mich an die Stelle dieses Ich phantasiere, so bin ich dabei eben mögliches Ich, nicht aber das wirkliche Ich».⁴⁹ Damit wird festgestellt, dass das phantasierend quasi-wahrnehmende Ich mit dem aktuell erfahrenden wirklichen Ich unverträglich ist. Die Korrelation in der Sphäre der Fiktion und diejenige in der Sphäre der Wirklichkeit sind miteinander inkompatibel.

Aber unter den oben angegebenen Korrelationen sind nicht alle Erkennenden als Ich unverträglich. Beispielsweise müssen das wirkliche Ich und das real mögliche Ich verträglich sein, wenn dieses real mögliche Ich in der Aktualisierung zum wirklichen Ich kommt, ohne von diesem ausgeschlossen zu werden. Aber dieses real mögliche Ich muss das einzige sein und alle anderen real möglichen Iche müssen damit ausgeschlossen werden.

Was infrage gestellt werden soll, ist der Übergang dieser verschiedenen Korrelationen, obwohl diese nicht immer oder meistens miteinander unverträglich sind. Mit anderen Worten: Warum fordert die Möglichkeit einer Welt (einer Natur) die Wirklichkeit des Erkennenden oder der Erkennenden, obwohl es diese Unäquivalenz der beiden Glieder der Korrelationen gibt? Nicht nur eine wirkliche Welt fordert die Wirklichkeit eines Bewusstseins, sondern auch eine mögliche Welt, sei es möglich, ohne wirklich zu sein (Möglichkeit — Wirklichkeit), sei es nicht nur möglich, sondern auch wirklich (Möglichkeit + Wirklichkeit). Die mögliche Welt als mögliche fordert ein aktuell erfahrendes wirkliches Bewusstsein. Das ist das, was Husserl mit der These des transzendentalen Idealismus sagt, wie wir in der Einführung gesehen haben. Hier liegt die Unäquivalenz zwischen der Welt und dem Bewusstsein. Die oben gesehenen Korrelationen bewahren also diese Korrelationen im strengen Sinne nicht. Die Eigentümlichkeit dieses Beweises besteht in dieser Unäquivalenz. Wie könnte diese Unäquivalenz verstanden werden?

48 Im Text Nr. 5, Hua XXXVI. S. 75.

49 Im Text Nr. 6, Hua XXXVI. S. 113.

2. DER KERN DES BEWEISES

Um diese Frage aus der Nähe zu betrachten, muss eine Stelle, die im Text Nr. 7 steht,⁵⁰ als äußerst wichtig angesehen werden. Der Beweis, der hier entwickelt wird, beginnt auf den zweiten Stufen des Beweises, die die Mehrheit der Subjekte betreffen, aber inhaltlich bezieht sich die in Frage kommende Stelle doch auf die erste Stufen, die ein Subjekt betreffen. Meines Erachtens könnte die parallele Struktur, die im Absatz I–3 betrachtet wurde, durch dieses Ineinander der Stufen des Beweises erklärt werden.

Hier werden wir uns darauf konzentrieren, wo Husserl in diesem Beweis zuerst eine mögliche Natur A setzt, wie wir in der Einführung bereits gesehen haben: «Die Möglichkeit der Natur setzt voraus oder schließt *idealiter* ein die Möglichkeit einer Erkenntnis dieser Natur. Die letztere Möglichkeit fordert, das wäre dann weiter zu zeigen, nicht die bloß logische Möglichkeit von “Menschen in der Natur”, sondern wirkliche Existenz derselben».⁵¹

Warum musste von der Möglichkeit einer «Natur» ausgegangen werden? Weil, erstens, von einem der beiden Glieder der Korrelation ausgegangen werden muss. Wenn aber, zweitens, von einer Subjektivität ausgegangen wird, kann dem Beweis des transzendentalen Idealismus nicht gefolgt werden. Um einen Beweis liefern zu können, darf nicht die Subjektivität am Anfang vorausgesetzt werden.

Hier heißt «möglich» (von der «Möglichkeit der Natur»), dass entweder das A möglich ist, ohne wirklich zu sein, oder das A nicht nur möglich, sondern auch wirklich ist. Husserl fängt wie folgt an: «Sei A eine Welt oder überhaupt ein nicht-ideales Sein, also ein *matter of fact*, dann haben wir zwei offene Möglichkeiten *a priori*: A existiert nicht, obschon es möglich ist, und A ist nicht nur möglich, sondern existiert auch».⁵²

Zwei Fälle werden hier betrachtet:

A: Möglichkeit — Wirklichkeit

A: Möglichkeit + Wirklichkeit

Wenn A möglich und wirklich ist, ist die Ausweisung der A erkennenden Subjektivität möglich und wirklich; das kann ohne Weiteres akzeptiert werden. Wenn A nicht existiert, d. h. wenn A möglich ist, ohne wirklich zu sein, ist die Ausweisung des A nicht möglich. Warum? Denn die «Nicht-Existenz des A» ist jetzt wirklich, und diese Nicht-Existenz muss ausgewiesen werden

50 Hua XXXVI. S. 138–140.

51 Ibid. S. 135. Oben zitiert. Siehe die Fußnote 5 dieses Aufsatzes.

52 Ibid. S. 138.

können. Wenn die Ausweisung des A gleichzeitig möglich ist, entsteht ein Widerspruch im Vollzug: «Existiert A nicht, so ist sie [= Seinsausweisung] unmöglich. Denn, wäre sie möglich, <...> so wäre die rechtmäßige Erkenntnis verträglich mit der Nichtexistenz des Erkannten, was ein Widerspruch ist».⁵³

Die Existenz des A ist unverträglich mit der Nicht-Existenz des A. D. h. wenn A existiert, ist die Ausweisung notwendig möglich, und wenn A nicht existiert, ist die Ausweisung des A notwendig unmöglich. Die Existenz des A definiert sich überhaupt nur durch die Möglichkeit / Unmöglichkeit der Ausweisung. Das entspricht der These des Anfangs von Text Nr. 5: «Der Satz "A existiert" und der Satz "Es ist ein Weg möglicher Ausweisung der Existenz des A zu konstruieren", "Es besteht die ideale und einsehbare Möglichkeit solcher Ausweisung" sind Äquivalenzen».⁵⁴

Dass die Möglichkeit der Existenz des A abgelehnt wird, bedeutet, dass sie eine «reale» Möglichkeit ist. Es muss hier daran erinnert werden, dass für ein mögliches, aber nicht wirkliches A zwei Erkenntnisse gedacht werden können. Auf der einen Seite die bloß logisch mögliche Erkenntnis, auf der anderen Seite die nicht bloß logisch mögliche Erkenntnis. Durch die bloß logisch mögliche Erkenntnis können unendlich viele Ausweisungen des A gedacht werden, sofern sie einander nicht widersprechen. Aber die nicht bloß logisch mögliche Erkenntnis muss abgelehnt werden, wenn sie nicht wirklich ist. Sie ist eine reale Möglichkeit, wie oben gesehen wurde: «...die Unwirklichkeit eines möglichen A schließt <...> die Möglichkeit der Erkenntnis aus.... Somit ist die hier ausgeschlossene Möglichkeit, die zur Existenz des A gehört, sicher nicht <die> bloß logische Vorstellbarkeit. Sie ist "reale" Möglichkeit...».⁵⁵

Wie im Absatz I-2 näher betrachtet wurde, wird die reale Möglichkeit mit der Wirklichkeit gebunden. Da das wirkliche A vom wirklichen Bewusstsein ausgewiesen werden kann, muss die reale Möglichkeit von diesem wirklichen Bewusstsein mitgesetzt werden können. Daraus folgt, dass es sich immer um eine «wirkliche» Erkenntnis handelt, wenn A real möglich ist, egal ob A existiert oder nicht. So kommt der Schluss des Beweises zu dem Ergebnis: «Die Existenz eines möglichen A (aber eines zufälligen, dessen Nichtexistenz also "logisch" offen ist) fordert die Existenz eines wirklichen Subjekts...».⁵⁶

53 Hua XXXVI. S. 138.

54 Ibid. S. 73.

55 Ibid. S. 139.

56 Ibid.

Diese bis jetzt betrachtete Textstelle ist meines Erachtens der Kern des Beweises. Erst am Ende dieser Stelle sagt Husserl, dass sein Beweis «lückenlos» sei.⁵⁷ Nun könnte man sagen, dass die These des transzendentalen Idealismus, die am Anfang von Text Nr. 5 beschrieben wird, bewiesen sei.

3. *VERSCHIEDENE EINWENDUNGEN UND WIDERLEGUNGEN*

Das, was diesem Beweis kohärent zugrunde liegt, ist, wie wir bis jetzt gesehen haben, die Zusammengehörigkeit der Wirklichkeit und der Ausschließung, die auf dem Satz vom Widerspruch beruht. Ist das A wirklich, müssen andere (reale) Möglichkeiten des A ausgeschlossen werden. Werden alle anderen Möglichkeiten des A ausgeschlossen, ist das A wirklich. Die Wirklichkeit bedeutet also Einheit und Ausschließung. Mit anderen Worten gibt es eine einzige Gemeinsamkeit der Zusammenhänge der Wirklichkeiten und die damit verbundenen verschiedenen realen Möglichkeiten. Aber die bloß idealen Möglichkeiten sind viel zahlreicher als die realen.⁵⁸

Gefragt wird, wie es zu einer «Fixierung» eines Ichs⁵⁹ unter unendlich vielen Möglichkeiten oder wie es zu einer «doxischen Setzung»⁶⁰ eines Ichs kommt. Dieses Ich kann die Einheit für die Zusammenhänge der Ausweisungen darstellen. Wenn einmal das wirkliche Ich in der Aktualisierung fixiert ist, löst es alle anderen realen Möglichkeiten auf, denn alle anderen Möglichkeiten werden ausgeschlossen. Aber wie konnte «ein» Ich — wir haben das bis jetzt unhinterfragt vorausgesetzt — in einer Leiblichkeit durch eine mögliche Natur, die nicht existieren kann, fixiert werden?

Husserl versucht selbst, solche Einwendungen gegen seinen eigenen Beweis aufzustellen.

- a. Die Ausschaltung oder die Durchstreichung eines Ichs,⁶¹
- b. Die Zerstreung (Spaltung, Zerstückelung) eines Ichs (z. B. eines verrückten Ichs⁶² oder die Disharmonie mehrerer Ichs.⁶³

57 Ibid.

58 Siehe Abbildung 2.

59 «Fixieren wir ein Ich...» (Hua XXXVI. S. 117).

60 Ibid.

61 «Schalten wir die Setzung der gegebenen Welt zunächst aus und zugleich auch die Setzung unseres erfahrenden Ich mit seinen bestimmten Erfahrungen» (Hua XXXVI. S. 117); oder: «...wenn wir alle Ich... gestrichen denken würden...» (Hua XXXVI. S. 121).

62 Siehe Hua XXXVI. S. 144.

63 Darüber spricht Husserl nicht explizit in diesen Texten, aber die Frage nach der Geburt und dem Tod, die hier skizziert wird, eröffnet dieses Problem der Disharmonie mehrerer Iche.

Diese Versuche der Durchstreichung des Ichs oder der Zerstreuung des Ichs (des verrückten Ichs) schließen immer die Folgerung ein, dass das Ich nicht zu streichen oder zu zerstreuen ist, weil es für die mögliche Welt (oder die mögliche Natur) eine mögliche Ausweisung als «ein» letztmaliger Pol geben muss. Nehmen wir ein Beispiel: «Eine Naturwelt mit unvernünftigen Wesen der Art, wie es Verrückte sind, ist nur möglich, wenn die Unvernünftigen in jener uns vertrauten unvollkommenen Gemeinschaft mit vernünftigen Wesen auftreten, die diese Unvernünftigen in die Welt einordnen können. Also die Welt bezogen auf notwendig normale Subjekte».⁶⁴

Hier könnte festgestellt werden, dass die Unvernünftigkeit, bzw. die Verrücktheit, immer auf eine Gemeinschaft vernünftiger Subjekte zurückbezogen werden muss, die die Welt — oder die Natur — letztlich ausweisen kann.

In einer Randbemerkung im § 49 der *Ideen I*, die von Schuhmann veröffentlicht wurde, stellt sich Husserl noch einmal diese Frage,⁶⁵ und erwähnt «ein anderes Ich», das statt des Ichs real möglich die Möglichkeit der Welt ausweisen kann. Wenn das verrückte Ich eine Unstimmigkeit der Welt erfahren kann, setzt dieses Ich schon die Möglichkeit der stimmigen Welt voraus.⁶⁶ Aber da dieses Ich diese Möglichkeit nicht anerkennen kann, soll derjenige, der sie anerkennen kann, ein anderes Ich sein, das dieses Ich als real möglich erfahren kann.⁶⁷ Das entspräche dem oben gezeigten Zitat im Beweis des transzendentalen Idealismus. Hier gibt es immer einen Verweis auf ein vernünftiges real mögliches Ich.

III. ZUM SCHLUSS — DIE IDEE IM KANTISCHEN SINNE UND DER SATZ VOM WIDERSPRUCH

Wirklichkeit bedeutet Einheit. Daraus ergibt sich eine Frage: Fußt die letztmalige Ausweisung als der beherrschende Punkt der Zusammenhänge der verschiedenen Ausweisungen auf der einzigen Gegenwart ohne Beweglichkeit der

64 Ibid.

65 Husserl *E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, 2. Halbband, Ergänzende Texte (1912–1929)* / hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff, 1976, Hua III/2. S. 498. «Es ist möglich, daß meine Erfahrung Ausweisungen für eine Erfahrungswelt, <...> unmöglich machen. Aber darum kann doch sehr wohl eine mir unzugängliche Welt möglich sein und die Welt, die wirklich ist, nur daß ich verrückt bin...».

66 Ibid. «...wenn ich das anerkennen soll, [dass ich verrückt bin,] muß ich die Möglichkeit einer Welt einsehen können».

67 Ibid. «Entweder ich bin es selbst, der in seinem reinen Eigenwesen diese Möglichkeit [= reale Möglichkeit der Welt] erkennen kann, oder es <ist> ein anderes Ich etc. Dieses andere kann nicht für mich leere Möglichkeit sein, es müßte selbst in meinem Erleben begründet und begründbar sein».

Zerstreuung, Spaltung oder Durchstreichung? Denn der Widerspruch und die Ausschließlichkeit, die im Widerspruch fundiert ist, könnten sich nur dann ergeben, wenn diese Einzigkeit der Gegenwart ohne Verschiebung oder Aufschub versichert wird, um die beherrschende letzte Ausweisung zu vollziehen.⁶⁸

Die Kritik der Bilder- und Zeichentheorie, die oben betrachtet wurde, setzt auch diese einzige Gegenwart, d. h. die Gleichzeitigkeit der letzten Ausweisungen (der Ausweisung des Ichs und derjenigen des gespaltenen Ichs) voraus. Weil die Spaltung des Ichs *in infinitum* unsinnig ist, wenn diese Gleichzeitigkeit gefordert ist. Was kann aber eine solche Gleichzeitigkeit sichern?

Wie im Absatz I–2 dargestellt wurde⁶⁹, kann die Wirklichkeit (das Ding) als eine Idee im Kantischen Sinne betrachtet werden, mit anderen Worten kann die Einheit, die nichts anderes als die Wirklichkeit ist, auch als diese regulative Idee, die immer unbestimmt bleibt und die sich immer weiter vollziehen lässt, angenommen werden. D. h. die Einzigkeit der letzten Ausweisung oder die Gleichzeitigkeit der letzten verschiedenen Ausweisungen (wie im Fall des Widerspruchs) müsste auch die Idee im Kantischen Sinne sein. In Absatz I–3 dieses Aufsatzes wurde gezeigt, wie Husserl die Frage nach der Zukunft offenlässt, das Problem der Geburt und des Todes erwähnend.⁷⁰ Müsste die Idee im Kantischen Sinne nicht gegen Spaltungen oder Zurücknahmen offenbleiben? Müsste die Gegenwart nicht beweglich und immer für die Zerstreuung geöffnet sein? Gegen eine einzige Gegenwart könnten verschiedene Einwendungen gemacht werden. Zeigt das Phänomen des Traumas nicht dasjenige, das von allen Zusammenhängen der Ausweisungen vergessen wurde? Oder die Toten, an die sich niemand erinnern kann, und deren Existenz von niemandem, weder direkt noch indirekt, ausgewiesen wird, von niemandem, auf den ich mich aktuell erfahrend beziehe? In dieser Hinsicht könnte Jacques Derridas Lektüre Husserls, die die Idee im Kantischen Sinne sehr betont, bedeutsam sein. In seinem Text «Gewalt und Metaphysik», wo er zu zeigen versucht, dass

68 In *Ideen I* vollzieht Husserl die Reduktion der Logik, von der «Ausschaltung der reinen Logik als mathesis universalis» sprechend. Aber selbst wenn die Logik ausgeschaltet wird, erweitert sich diese Ausschaltung nicht bis zum Satz vom Widerspruch. «Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine *rein deskriptive*, das Feld des transzendental reinen Bewusstseins in der *puren Intuition* durchforschende Disziplin. Die logischen Sätze, auf die sich zu berufen sie je Anlaß finden könnte, wären also durchaus logische *Axiome*, wie der Satz vom Widerspruch, deren allgemeine und absolute Geltung sie aber an ihren eigenen Gegebenheiten exemplarisch einsichtig machen müßte. Die formale Logik und die ganze Mathesis überhaupt können wir also in die ausdrücklich ausschaltende *εποχή* einbeziehen...» (Hua III/1. S. 127, § 59).

69 Siehe oben: Fußnote 28 dieses Aufsatzes.

70 Siehe Fußnote 43 dieses Aufsatzes.

die Husserlsche Phänomenologie nicht so weit von dem, was Levinas versucht, entfernt ist, erwähnt Derrida diese Idee im Kantischen Sinne als das, was eine absolute Offenheit für die Alterität erlaubt.

«...[D]ie *Idee im kantischen Sinne* [bezeichnet] das unendliche Überbordende eines Horizonts, der ...*niemals* selbst Gegenstand werden oder durch gegenständliche Anschauung ausgefüllt und *ausgeglichen* werden kann. <...> Wenn die Unendlichkeit des Husserlschen Horizontes die Gestalt der unbestimmten Öffnung besitzt, ...ist das nicht das, was ihn am sichersten vor jeder Totalisierung, vor der Illusion der unmittelbaren Präsenz eines erfüllten Unendlichen bewahrt <...>»⁷¹

Was die Totalisierung aus dem einzigen Ich aufschiebt, ist der Aufschub, der jedes Mal den Pol als Idee im Kantischen Sinne verschiebt. Der Aufschub, der in der Idee im Kantischen Sinne wohnt, musste auch die Etablierung des Satzes der Identität, des Satzes vom Widerspruch, des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten aufschieben. Von Gödel erwähnend,⁷² weist Derrida darauf hin, dass das, was Husserl zu entdecken versucht, nicht weit von «*tertium datur*»⁷³ vor «*tertium non datur*» als Satz vom ausgeschlossenen Dritten entfernt ist.

Der Schluss, der daraus gezogen werden kann, ist der Folgende: Der Aufschub in der Zeitlichkeit, worin die Idee im Kantischen Sinne immer unbestimmt bleibt, muss berücksichtigt werden, weil er die Gleichzeitigkeit immer verschiebt und dadurch nicht erlaubt, dass sich der Satzes vom Widerspruch oder der Satz der Identität etablieren. Dadurch könnte auch die Alterität, die das erkennende Ich nie ausweisen kann, erlaubt werden.

In den betrachteten Schriften Husserls selbst könnte auch eine Möglichkeit für eine solche Weiterführung gesehen werden, wenn der oben betrachtete Text über die Verrücktheit (Randbemerkung des § 49 der *Ideen I*) etwas anders gelesen wird bzw. wenn das im Zitat genannte «andere Ich», jenseits aller möglichen Ausweisungen in der Gegenwart, die reale Möglichkeit einer Welt angeben könnte, die das Ich nie ausweisen kann. Diese Antwort könnte nicht ausreichend sein, wenn die zwei Stufen des Beweises, die sich auf mehrere Subjektivitäten beziehen, die ersten Stufen, die sich mit einer Subjektivität befassen, als Voraussetzung benötigten. Aber wie oben erwähnt wurde, sind diese Stufen faktisch nie getrennt. Diese Randbemerkung zeigt uns eine weitere Möglichkeit des Beweises des transzendentalen Idealismus.

71 *Derrida J.* Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. S. 183–184; *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil. S. 177.

72 *Derrida J.* [Die Einführung zu Husserls Text :] *L'Origine de la géométrie*, Paris: PUF, 1962. S. 39.

73 *Op.cit.* S. 40.

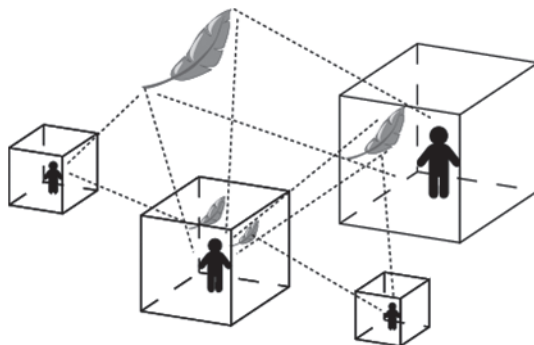


Abbildung 1

DIE KRITIK DER BILDER- UND ZEICHENTHEORIE (I-1-2)

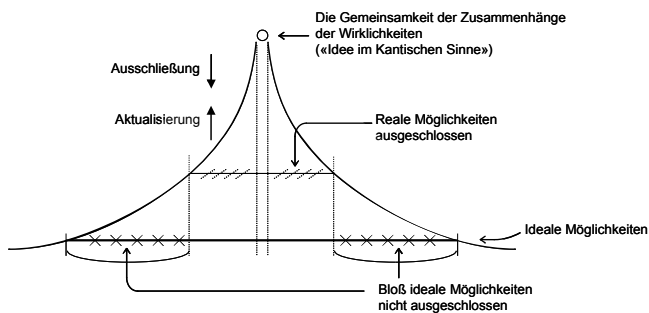


Abbildung 2

DIE REALE MÖGLICHKEIT / DIE WIRKLICHKEIT UND DIE BLOß IDEALEN MÖGLICHKEITEN (I-2)

AUTHOR

NAGASAKA MASUMI — Ph.D Student at Kyoto University (2007) as well as a member of the joint doctoral program of the University of Wuppertal and University of Toulouse II (2009).

НАГАСАКА Масуми — аспирантка (Ph.D. student) Университета Киото (Япония), аспирантка (Ph.D. student) университетов Тулузы и Вупперталя.

E-Mail: summer_en_tunisie@yahoo.fr

SARA PASETTO

EINE MÖGLICHE LOGISCHE BEGRÜNDUNG DER ETHIK.
PHÄNOMENOLOGIE DER PROLEGOMENA

THE POSSIBILITY OF A LOGICAL FOUNDATION OF ETHICS. THE PHENOMENOLOGY OF EDMUND HUSSERL'S
PROLEGOMENA

Why do I have to be ethical? That is the essential question of a logical foundation of ethics in the phenomenology of Edmund Husserl. This article proposes to see the basic motivation of an ethical reason in the relationship between the two fundamental poles, that is the «Lifeworld» («Lebenswelt») and the «I-subject» («Ich-Subjekt»). This connection will be considered to constitute ethics in this article. This kind of ethics as a «condition of possibility» is then an a-priori ontological necessity. The article will demonstrate how the composition of Husserl's Prolegomena and his argumentation are an example of a foundation for phenomenological ethics: in this book Husserl derived logic as the first «condition of possibility». With logic's three main characteristics — theory, normativity and praxis — it is the theoretical basis of a phenomenological ethics.

Keywords: ethics, Husserl's phenomenology, Prolegomena, logic, foundation, condition of possibility, Lifeworld, I-subject.

Возможность логического обоснования этики. Феноменология «Пролегомен» Э. Гуссерля

Почему я должен быть этическим субъектом? Таков сущностный вопрос логического обоснования этики в феноменологии Э. Гуссерля. В статье предпринимается попытка усмотрения основной мотивации для этического основания во взаимосвязи между двумя фундаментальными полями, а именно «жизненным миром» и «Я-субъектом». Эта связь будет рассмотрена в статье в целях обоснования этики. Такая этика как «условие возможности» оказывается априори онтологической необходимостью. В статье также рассматривается, каким образом композиция гуссерлевских «Пролегомен» и его аргументация оказываются примером обоснования феноменологической этики: в этой книге Гуссерль устанавливает логику как первое «условие возможности». С помощью трех основных логических характеристик — теория, нормативность, практика — устанавливается теоретическая основа для феноменологической этики.

Ключевые слова: этика, феноменология Гуссерля, Пролегомены, логика, обоснование, условие возможности, жизненный мир, Я-субъект.

Die motivierende Hauptfrage einer phänomenologischen Begründung der Ethik lautet: Ist eine Ethik notwendig? Die «Krisis der europäischen Philosophien» hat heutzutage zu einem so großen Skeptizismus geführt, dass diese Problematik sich noch radikaler formulieren lässt: Warum sollte ich ethisch leben?

© S. PASETTO, 2012

Am Ende seiner Lebensforschung fand Edmund Husserl zwei Urründe: die «Lebenswelt» und das «Ich-Subjekt». Die Beziehung zwischen diesen ursprünglichen Polen soll eine asymmetrische Ko-Konstitution sein, weil sie nicht aufeinander reduzierbar sind und nicht miteinander identifiziert werden können. Einer existiert nämlich nicht ohne den anderen und umgekehrt; außerdem spielen sie zwei unterschiedliche und gleichzeitig füreinander fundierende Rollen. Husserl selbst schreibt in seinen *Cartesischen Meditationen*: «Wesensmäßig gehört beides (Universum) zusammen, und wesensmäßig Zusammengehöriges ist auch konkret eins, eins in der einzigen absoluten Konkretion der transzendentalen Subjektivität. Ist sie das Universum möglichen Sinnes, so ist ein Außerhalb dann eben Unsinn».¹

Aus diesem Grund ist m. E. eine phänomenologische Ethik notwendig. Ihre reine Form besteht in der apriorischen Bindung zwischen Lebenswelt und Ich-Subjekt, d. h. in ihren ontologischen Bedingung der Möglichkeit. Diese Bedingung ist bereits in der phänomenologischen Essenz der Urpole enthalten, weil sie genau ihre Existenz ermöglicht. Sie lässt sich dann durch die Selbstzwecke der Lebenswelt und des Ich-Subjekts als das Zueinander-Streben verwirklichen. Zusammen, d. h. die Lebenswelt, das Ich-Subjekt und ihre Bindung, bilden sie «das materiale Apriori». Eine phänomenologische Ethik als «Bedingung der Möglichkeit» erweist sich also sehr theoretisch, aber keineswegs abstrakt. Auch ihre «Normativität» und «Praxis» sind ja ideal gedacht, jedoch immer in Bezug auf ihren reinen Gehalt, d. h. auf die Lebenswelt und das Ich-Subjekt.

Diese Bereiche — die These, die Normativität und die Praxis — werden aber in den *Prolegomena* (Hua XVIII) als Eigenschaften der Logik vorgestellt. Die Kardinalfrage betrifft dort die Definition der Logik: Ist die Logik eine theoretische, normative oder praktische Disziplin? Die Lektüre des Buches ermöglicht die phänomenologische Begründung der reinen Idee der Logik: Sie ist die «Bedingung der Möglichkeit» jeder Disziplin, inkl. der Ethik. Der Phänomenologie nach ist eine Disziplin wissenschaftlich begründet, wenn sie logisch ist, d. h., wenn ihre ideale Praxis auf dem Grund der Normativität basiert und wenn ihrerseits die ideale Normativität sich auf dem Grund der reinen These konstituiert. Das gilt auch für die Begründung einer phänomenologischen Ethik.

¹ Husserl E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* / hrsg. von B. Strasser. 1950 (Hua I). S. 117.

Der Vorsatz des vorliegenden Artikels ist daher, den Interpretationsschlüssel zu liefern, der eine phänomenologische Parallele zwischen Logik und Ethik ermöglicht. Das wird insbesondere durch die Struktur des Werkes und durch die Argumentation Husserls aufgewiesen, und zu guter Letzt durch die spezifischen phänomenologischen Unterschiede zwischen Logik und Ethik.

Im Laufe einer solchen Analyse lassen sich dann spezifischere Fragen stellen, wie z. B.:

- Welcher ist der reine Bereich der Ethik?
- Welche Prinzipien herrschen in einem solchen Bereich? Wie funktionieren sie?
- Hat die Ethik überhaupt einen Sinn?

DIE «PROLEGOMENA» ZUR PHÄNOMENOLOGISCHEN ETHIK

Als Vorwort gilt es hier zu unterstreichen, was für eine «Vorstellung der Ethik» in der Phänomenologie möglich ist. Meiner Deutung nach kann eine phänomenologische Ethik nur durch die Methode Husserls ans Licht kommen. Die einzelnen Schritte der phänomenologischen Methode zu diesem Thema sind von Husserl selbst leider nie eindeutig beschrieben worden. Der vorliegende Artikel mag nicht der passende Ort sein, um darüber zu argumentieren. Um der dargestellten Forschung folgen zu können, ist es trotzdem nötig, die Anfangseinstellung meiner Interpretation zu klären: Ohne eine *epoché* durchzuführen, kann man m. E. nicht über eine Phänomenologie — im Sinne Husserls — sprechen. Diese «Passage» zählt als erste unvermeidliche phänomenologische «Ouverture»: In der *epoché* besteht der erste Schritt ins Phänomenologische.

Dieser Perspektive nach, d. h. nach der phänomenologischen *epoché*, finden mehrere philosophische Folgen statt. Eine phänomenologische Argumentation über Ethik sollte z. B. nicht im Bereich Moral angewendet werden. Die Probleme der Moral berühren nämlich Gebiete der zweifelhaften Welt, deren Gültigkeit durch die *epoché* eingeklammert ist. Auch psychische oder emotionale Unentschlossenheit, die typisch für den Menschen ist, kommt nicht infrage. Die empirische Kategorie «Mensch» spielt hier keine Rolle. Begriffe wie z. B. «Lebenswelt» — d. h. alle theoretischen Ich-Subjekte zusammen — oder «Ich-Subjekt» — d. h. «das ursächliche materiale Apriori» — beziehen sich nicht unbedingt auf eine kulturelle Welt oder auf ein Lebewesen der Spezies Homo sapiens. Sie sind als «ideale Materie» gedacht, die eventuell auch einer kulturellen Welt oder einem menschlichen Lebewesen entsprechen können. Die phänomenologische Ethik beschreibt deswegen theoretisch die Beziehun-

gen zwischen unterschiedlichen Dingen; nicht aber alle möglichen Beziehungen, sondern nur die ko-konstitutiven, einander wesentlichen Bindungen.

Dank der *epoché* richtet sich die Forschungsperspektive nicht nur auf Tatsachen, deren Enthaltung der Gültigkeit die Radikalität der Phänomenologie ermöglicht. Die Dinge bestehen nicht nur im Realen, sondern auch im Idealen. Die Materie ist a priori eine «ideale» und «reale»: Das ist die phänomenologische Ontologie. Nachdem die rein ideal-theoretischen Gründe der Phänomenologie gefunden wurden, lässt sich also die Phänomenologie selbst philosophisch entwickeln und m. E. in anderen Bereichen verwenden. Im Bereich der Moral z. B. wäre das Fundament die Ethik, die im vorliegenden Artikel präsentiert wird, und die Einzigartigkeit einer solchen Moral würde als Bedingung der Möglichkeit einer Beziehung zwischen spezifischen Lebewesen — wie z. B. dem Menschen — und der Welt gelten. In diesem Artikel wird aber nur der reine Bereich der Ethik vorgestellt.²

Auch wenn die Beschreibung der phänomenologischen Ethik hier dürr, trocken und bloß formal scheint, sollte man nicht vergessen, dass ihre «Thematisierung» immer im «Fühlen»³ besteht. Die Bedeutung der Phänomenologie im Bereich der Ethik besteht daher in der «Systematisierung» des Fühlens, im Sinne einer evidenten Fundierung des Fühlens selbst durch unterschiedliche phänomenologische Ebenen und Gebiete. Insbesondere soll meiner Meinung nach das Moralgebiet sich auf dem Ethikgebiet aufbauen. Wenn das nicht ge-

2 Das hier präsentierte Thema über den reinen Bereich der Ethik fügt sich als erstes Ergebnis in eine breitere Untersuchung ein, deren Titel lautet: *Phänomenologie der Ethik. Idee zu einer transzendentalen Ethik und ethischen Phänomenologie*. Die Forschung ist in vier Hauptteile gegliedert:

- die Fundierung des reinen Bereichs der Ethik;
- die Konstitution der Ethik in der Lebenswelt;
- die Konstitution der Ethik im Ich-Subjekt;
- die Beschreibung der phänomenologischen Ethik.

Eine vollkommene Perspektive kann sich deswegen nur aus der Einheit des Projektes klar ergeben. Der Vorsatz des Artikels ist infolgedessen nur als Interpretationsschlüssel anzunehmen.

3 Vgl. dazu die wertvollen Werke von I. A. Bianchi: *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920–1934*, Franco Angeli, Milano 1999; *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Franco Angeli, Milano, 2003.

Es ist aber unerlässlich hier anzufügen, dass meiner Deutung nach dem Fühlen kein enger Begriff entspricht: Das ganze Leben des Ich-Subjekts lässt sich durch jede Form des Spürens ausdrücken. Mit anderen Worten beinhaltet das phänomenologische Fühlen nicht nur Gefühle oder Erregungen — schon gar nicht nur menschliche Empfindungen.

schieht oder, was noch gefährlicher ist, wenn das Gegenteil vorkommt, lässt sich die «μετάβασις εἰς ἄλλο γένος» erfahren: «[D]ie Gebietsvermischung, die Vermischung von Heterogenem zu einer vermeintlichen Gebietseinheit <...> kann die schädlichsten Wirkungen nach sich ziehen: Fixierung untriftiger Ziele; Befolgung prinzipiell verkehrter, weil mit den wahren Objekten der Disziplin inkommensurabler Methoden; Durcheinanderwerfung der logischen Schichten, derart, daß die wahrhaft grundlegenden Sätze und Theorien, oft in den sonderbarsten Verkleidungen, sich zwischen ganz fremdartigen Gedankenreihen als scheinbar nebensächliche Momente oder beiläufige Konsequenzen fortschieben usw».⁴

Aber: «...[d]ie Wissenschaft will und darf nicht das Feld eines architektonischen Spiels sein. Die Systematik, die der Wissenschaft eignet, <...> erfinden wir nicht, sondern sie liegt in den Sachen, wo wir sie einfach vorfinden, entdecken. Die Wissenschaft will das Mittel sein, unserem Wissen das Reich der Wahrheit <...> zu erobern; aber das Reich der Wahrheit ist kein ungeordnetes Chaos, es herrscht in ihm Einheit der Gesetzmäßigkeit; und so muß auch die Erforschung und Darlegung der Wahrheiten systematisch sein, sie muß deren systematische Zusammenhänge widerspiegeln und sie zugleich als Stufenleiter des Fortschrittes benützen, um von dem uns gegebenen oder bereits gewonnenen Wissen aus in immer höhere Regionen des Wahrheitsbereiches eindringen zu können».⁵

DIE LOGIK ALS «BEDINGUNG DER MÖGLICHKEIT» DER PHÄNOMENOLOGISCHEN ETHIK

Der Anfang der *Prolegomena* ist in zwei Kapitel gegliedert, deren Titel lauten: *Die Logik als normative und speziell als praktische Disziplin* bzw. *Theoretische Disziplinen als Fundamente normativer*. Die Problematik ist dort folgendermaßen vorgestellt: Die Logik ist eine normative sowie auch eine praktische Disziplin, deren Fundament eine theoretische Disziplin sein soll.

Die Logik ist somit als Bereich der «Grundnorm» bzw. des «Grundmaßes» zu verstehen, wobei diese zwei Begriffe unterschiedlich sind: «Der normative Satz, welcher an die Objekte der Sphäre die allgemeine Forderung stellt, daß sie den konstitutiven Merkmalen des positiven Wertprädikates in größtmöglichem Ausmaße genügen sollen, hat in jeder Gruppe zusammengehöriger Normen eine ausgezeichnete Stellung und kann als die *Grundnorm*

4 Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik / hrsg. von E. Holenstein, 1975. (Hua XVIII) S. 22.

5 Hua XVIII. S. 30–31.

bezeichnet werden. [...Eine solche] Grundnorm ist das Korrelat der Definition des im fraglichen Sinne “Guten” und “Besseren”; sie gibt an, nach welchem *Grundmaße* (*Grundwerte*) alle Normierung zu vollziehen ist, und stellt somit im eigentlichen Sinne nicht einen normativen Satz dar». ⁶

In der «normativen Logik» liegen infolgedessen «normative Sätze» vor, deren Grundnorm auch als ihr praktisches Ziel benutzbar ist. In diesem Fall wird sie zu einer «praktischen Logik», einer «Kunstlehre»:

«Wo die Grundnorm ein Zweck ist oder Zweck werden kann, geht aus der normativen Disziplin durch eine naheliegende Erweiterung ihrer Aufgabe eine Kunstlehre hervor. [... M]an [kann] den Begriff der Logik entsprechend erweiter[n] und sie im Sinne [einer] Kunstlehre [von der Wissenschaft] definier[en]». ⁷

Strukturell beziehen sich die «normative» und die «praktische» Logik grundlegend aufeinander, sodass eine praktische Logik aus der normativen Logik erwächst.

Warum aber «[stellt somit] der normative Satz <...> im eigentlichen Sinne nicht einen normativen Satz dar»? Was bedeutet «Normativität» und «Praxis» in der Phänomenologie Husserls? Um das verstehen zu können, muss man ans grundlegende Fundament der Normativität und der Praxis gehen: «Jede normative Disziplin verlangt die Erkenntnis gewisser nicht normativer Wahrheiten» ⁸, d. h. rein theoretischer Ideen. Der letzte Boden einer phänomenologischen Begründung soll rein theoretisch sein, denn in solchem «Wissen <...> besitzen wir die Wahrheit». ⁹

«Die Wahrheit <...> ist “ewig” oder besser ist eine Idee, und als solche überzeitlich. Es hat keinen Sinn, ihr eine Stelle in der Zeit oder eine, sei es auch durch alle Zeiten sich hindurcherstreckende Dauer anzuweisen. <...> Die Wahrheit “erfassen” wir nicht wie einen empirischen Inhalt, der im Flusse psychischer Erlebnisse auftaucht und wieder verschwindet; sie ist nicht Phänomen unter Phänomenen, sondern sie ist Erlebnis in jenem total geänderten Sinn, in dem ein Allgemeines, eine Idee ein Erlebnis ist. Bewußtsein haben wir von ihr, so wie wir von einer Spezies, z. B. von “dem” Rot, im allgemeinen Bewußtsein haben». ¹⁰

6 Hua XVIII. S. 57–58.

7 Ibid. S. 42.

8 Ibid. S. 61.

9 Ibid. S. 28.

10 Ibid. S. 134–135.

Durch die «Theorese» werden die Ideen, die generell gültig sind und sich als formale Wahrheit benennen lassen, erkennbar. Um ein evidenten Erlebnis des Wissens haben zu können, braucht ein Ich-Subjekt die Theorese. Ihre reine Typik ist die Einsicht der Formen der Wahrheit, d. h. der Ideen.

Das phänomenologische Verfahren setzt dementsprechend die Theorese auf dem Boden der Struktur der Logik voraus, die aber nicht die Normativität bzw. die Praxis ausschließt. Die phänomenologische Logik lässt sich nämlich in drei Schichten gliedern, die sich aufeinander konstituieren:¹¹

- c) die Praxis;
- b) die Normativität;
- a) die reine Theorese.

Die Logik besitzt dann einen besonderen Status in der Systematik der Erkenntnistheorie, weil sie eine Rolle als theoretischer Grund der ganzen Struktur sowie auch als normatives bzw. praktisches Mittel der anderen Disziplinen spielt. Ihre Normativität und Praxis sind also ideal zu verstehen: Die Logik erweist sich nicht nur als Disziplin, sondern auch als ideale «Bedingung der Möglichkeit einer Theorie überhaupt».

«Diese Bedingungen sind teils *reale*, teils *ideale*. <...> *Ideale* Bedingungen für die Möglichkeit der Erkenntnis können ...von doppelter Art sein. Entweder sie sind *noetische*, <...>; oder sie sind rein *logische*, d. h. sie gründen rein im “Inhalt” der Erkenntnis. Was das eine anbelangt, so ist es *a priori* evident, daß denkende Subjekte überhaupt z. B. befähigt sein müssen, alle Arten von Akten zu vollziehen, in denen sich theoretische Erkenntnis realisiert. <...> Nach der anderen Seite ist es aber auch evident, daß Wahrheiten selbst und speziell Gesetze, Gründe, Prinzipien sind, was sie sind, ob wir sie einsehen oder nicht. Da sie aber nicht gelten, sofern wir sie einsehen können, sondern da wir sie nur einsehen können, sofern sie gelten, so müssen sie als *objektive* oder ideale Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis angesehen werden».¹²

Die «ideale Bedingung der Möglichkeit» bedeutet daher das formale Theoretisieren einer vollziehbaren Idee, deren Verwirklichung erst auch als Inhalt der Erkenntnis geschehen kann.

Phänomenologisch lässt es sich zeigen, wie die Logik die wissenschaftliche Typik jeder Disziplin ist. Um evident begründet zu sein, soll eine Wis-

¹¹ Die folgende Liste muss von unten nach oben gedacht werden, um zu zeigen, dass a) grundlegender als b) ist usw. Das gleiche Prinzip wird auch in weiteren Listen verwendet.

¹² Hua XVIII. S. 239–240.

senschaft sich auf die drei aufeinander aufgebauten Schichten der Praxis, der Normativität und der Theorese strukturieren. In diesem Artikel wird deswegen die Begründung der phänomenologischen Ethik durch diesen logischen Weg geführt.

DIE «LOGIK» DER ETHIK ALS PHÄNOMENOLOGISCHE DISZIPLIN

Insbesondere in §§ 14 und 16 der *Prolegomena* beschreibt Husserl die spezifische Beziehung zwischen «Theorese» und «Normativität»: «[J]ede normative und desgleichen jede praktische Disziplin [beruht] auf einer oder mehreren theoretischen Disziplinen <...>, sofern ihre Regeln einen von dem Gedanken der Normierung (des Sollens) abtrennbaren theoretischen Gehalt besitzen müssen <...> Die Gesetze der ersteren (der normativen Wissenschaft) besagen <...> was sein soll, obschon es vielleicht nicht ist und unter den gegebenen Umständen nicht sein kann; die Gesetze der letzteren (der theoretischen) hingegen besagen schlechthin, was ist». ¹³

Die Theorese kann daher als «Bereich des Seins» benannt werden, und die Normativität als «Bereich des Seinsollens». Das gilt nicht nur für die Disziplinen, sondern auch für die bloßen Schichten der Logik.

Es folgt dann die Argumentation über die logische Umformung von der theoretischen Formulierung zur normativen: «So schließt <...> jeder normative Satz der Form “Ein A soll B sein” den theoretischen Satz ein “Nur ein A, welches B ist, hat die Beschaffenheiten C”, <...>. D[ies]er <...> Satz ist ein rein theoretischer, er enthält nichts <...> von dem Gedanken der Normierung». ¹⁴ Anders ausgedrückt sind die Sätze des Seins in den Sätzen des Seinsollens eingeschlossen, weil das «Seinsollen» sich auf das «Sein» logisch begründen lässt.

Die hier benutzten Zitate zeigen, dass die *Prolegomena* und besonders das vorliegende Thema mit einer ethischen Terminologie geschrieben worden sind. Oft werden Wörter, wie z. B. «Normen», «Praxis», «Kunstlehre», «Zweck», «Werte», «Gutes», «Besseres» usw., angewendet. Außerdem sind die bloß logischen Ausdrücke oft durch ethische Beispiele klargestellt: «Ein Krieger soll tapfer sein», «Ein Krieger soll nicht feige sein», «Ein Mensch soll Nächstenliebe üben» usw. Zu diesem Parallelismus schreibt Husserl selbst u. a. folgenden Satz: «Überhaupt dürfen wir <...> zum mindesten als äquivalent setzen die Formen: “Ein A soll B sein” und “Ein A, welches nicht B ist, ist ein schlechtes

¹³ Hua XVIII. S. 53.

¹⁴ Ibid. S. 60.

A” oder <...> “Nur ein A, welches B ist, ist ein gutes A”¹⁵. Diese letzten zwei Formulierungen sind m. E. als Typik der phänomenologischen Ethik auszulegen. Das wäre infolgedessen die parallele Umformung zwischen Logik und Ethik. Für die phänomenologische Logik gilt die folgende Struktur:

b) normative Sätze: «Ein A soll B sein»;

a) theoretische Sätze: «Nur ein A, welches B ist, hat die Beschaffenheiten C».

Die normativen Sätze (b) haben dann als ethisches Äquivalent folgende zwei mögliche gleichgültig normative Formulierungen:

• «Nur ein A, welches B ist, ist ein gutes A»;

• «Ein A, welches nicht B ist, ist ein schlechtes A».

Aus der sämtlichen Analyse der Umformung kann man die Haupttypen der ethischen sätze deuten¹⁶ (Siehe die Tabelle 1).

Alle diese Wendungen, systematisch übersetzt in Beispiele, die teilweise von Husserl selbst stammen, lauten folgendermaßen:

• Bejahungen:

b) ethische Äquivalente: «Nur ein Krieger, der tapfer ist, ist ein guter Krieger»; «Ein Krieger, der nicht tapfer ist, ist ein schlechter Krieger»;

a) logische Umformung in normative Sätze: «Ein Krieger soll/muss tapfer sein».

• Leugnungen:

b) ethische Äquivalente: «Nur ein Krieger, der nicht feige ist, ist ein guter Krieger»; «Ein Krieger, der feige ist, ist allgemein ein schlechter Krieger»;

a) logische Umformung in normative Sätze: «Ein Krieger soll nicht/darf nicht feige sein».

• Negation der Bejahung:

b) ethisches Äquivalent: «Ein Krieger, der nicht tapfer ist, ist darum noch kein schlechter Krieger»;

15 Hua XVIII. S. 54.

16 Die folgende Tabelle ergibt sich insb. aus dem § 14. Auch die Titel der Zeilen und der Spalten entsprechen Husserls Terminologie.

Nur die nicht markierten Einträge sind «unlogische» Formulierungen von mir, die aber m. E. gut beschreiben können, welche Sätze man im Fall einer nicht wissenschaftlich begründeten Disziplin benutzt. Solche Fälle bringen eine Pseudologik mit sich, die absurd oder typisch für einige Krankheiten ist. Sie ist infolgedessen in Bezug auf die hier vorgeschlagene Phänomenologie «unethisch». Dieser Teil der Tabelle wird im vorliegenden Artikel nicht erläutert.

Außerdem gilt es zu präzisieren, dass Husserl für die Beispiele der negativen Aussagen immer das Antonym anwendet, wie z. B. im Fall von «tapfer/feige», während in den formalen negativen Wendungen er immer nur «B» statt «BI» benutzt. Ordnungshalber wird auch hier dieser formale Unterschied verwendet.

a) logische Umformung in normativen Satz: «Ein Krieger muss nicht tapfer sein».

• Negation der Leugnung:

b) ethisches Äquivalent: «Ein Krieger, der feige ist, ist darum noch kein schlechter Krieger»;

a) logische Umformung in normativen Satz: «Ein Krieger darf feige sein».

Tabelle 1

	Logische Umformung	Gut	Schlecht	Gegenteil
<i>Bejahung</i>	A soll B sein	nur ein A, das B ist, ist ein gutes A	ein A, das nicht B ist, ist ein schlechtes A	ein A, das B ist, ist ein schlechtes A
	A muss B sein			
<i>Leugnung</i>	A soll nicht B ¹ sein	nur ein A, das nicht B ¹ ist, ist ein gutes A	ein A, das B ¹ ist, ist allgemein ein schlechtes A	ein A, das nicht B ¹ ist, ist allgemein ein schlechtes A
	A darf nicht B ¹ sein			
<i>Negation der Bejahung</i>	A muss nicht B sein	ein A, das nicht B ist, ist darum noch kein schlechtes A	ein A, das B ist, ist darum noch kein gutes A	ein A, das nicht B ist, ist darum noch kein gutes A
<i>Negation der Leugnung</i>	A darf B ¹ sein	ein A, das B ¹ ist, ist darum noch kein schlechtes A	ein A, das nicht B ¹ ist, ist darum noch kein gutes A	ein A, das nicht B ¹ ist, ist darum noch kein gutes A

«Sollen», «Müssen» und «Dürfen» stellen meiner Meinung nach verschiedene Formen der Ethik dar, d. h. unterschiedliche mögliche Arten und Weisen der idealen Vollziehbarkeit der Bindung zwischen Lebenswelt und Ich-Subjekt. Die phänomenologische Ethik ist deswegen im Bereich der rein theoretischen Disziplinen des Seinsollens einzuordnen.

Die ethischen Formen¹⁷ der Bindung zwischen Lebenswelt und Ich-Subjekt sind m. E. von den reinen Prinzipien des «Sollens», «Müssens» und «Dürfens» vorgesehen. Die Beziehung zwischen solchen Prinzipien wird von Husserl durch logische Gesetze klar definiert: «[W]ir [können] statt “A soll — bzw. soll nicht — B sein”, auch sagen <...> “A muß — bzw. darf nicht — B sein”. <...> [D]ie <...> Formen “A muß nicht B sein” und “A darf B sein” [... stellen] die kontradiktorischen Gegensätze zu den obigen dar <...>. Es ist also “muß nicht” die Negation von “soll” oder — was gleich gilt — von “muß”, “darf” die Negation von “soll nicht” oder — was gleich gilt — von “darf nicht”».¹⁸

Strukturell sind infolgedessen das «Sollen» und das «Müssen» äquivalent, aber mit zwei möglichen Bedeutungsperspektiven; das «Nicht-Dürfen» und das «Nicht-Müssen» sind nicht gleichwertig und haben zwei verschiedene Bedeutungen; das «Dürfen» folgt aus dem «Nicht-Dürfen», und seine Bedeutung ist deswegen abgeleitet.

Das Sollen ist überdies folgendermaßen beschrieben: «Zu enge ist offenbar der ursprüngliche Sinn des Sollens, welcher Beziehung hat zu einem gewissen Wünschen oder Wollen, zu einer Forderung oder einem Befehl [...W]ir [sprechen] auch oft von einem Sollen, unabhängig von irgend jemandes Wünschen oder Wollen. Sagen wir “Ein Krieger soll tapfer sein”, so heißt das nicht, daß wir oder jemand sonst dies wünschen oder wollen, befehlen oder fordern. Eher könnte man die Meinung dahin fassen, daß allgemein, d. h. in Beziehung auf jeden Krieger, ein entsprechendes Wünschen und Fordern Berechtigung habe; <...>. “Ein Krieger soll tapfer sein”, das heißt vielmehr: nur ein tapferer Krieger ist ein “guter” Krieger, und darin liegt, da die Prädikate gut und schlecht den Umfang des Begriffs Krieger unter sich teilen, daß ein nicht tapfer ein “schlechter” Krieger ist. Weil dieses Werturteil gilt, hat nun jedermann recht, der von einem Krieger fordert, daß er tapfer sei».¹⁹

Diese Definition zeigt m. E., erstens dass Logik und Ethik in einer engen Beziehung ueinander stehen, und zweitens dass das Sollen als generelle Idee gilt. Besser gesagt lässt es sich als die allgemeinste Grundnorm deuten. Das

17 Unter «ethischem Formen» sind also die Begriffe «gut/schlecht» und unter «Struktur» die Begriffe «Sollen/Müssen/Dürfen» zu verstehen. Nur um die Argumentation des Artikels zu beschleunigen, wird aber die Formulierung «Sollen/Müssen/Dürfen» für beide Bedeutungen benutzt.

18 Hua XVIII. S. 55.

19 Ibid. S. 53–54.

Zitat lautet weiter: «In allen diesen Fällen machen wir also unsere positive Wertschätzung, die Zuerkennung eines positiven Wertprädikates, abhängig von einer zu erfüllenden Bedingung, deren Nichterfüllung das entsprechende negative Prädikat nach sich zieht».²⁰ Diese Bedingung ist meiner Meinung nach das, was sich unter Husserls Begriff des «Ich-Subjekts» bestimmen lässt. Die äquivalenten Prinzipien des Sollens bzw. des Müssens können infolgedessen als die Grundnormen der idealen Möglichkeiten verstanden werden. In der positiven Wendung sind beide Formen gleich; sie sind trotzdem zwei unterschiedliche, weil sie als Bedingung der Möglichkeit unterschiedlicher Perspektiven gelten: Einerseits haben die Prinzipien des Sollens für die Lebenswelt einen Sinn, andererseits haben die Prinzipien des Müssens für das Ich-Subjekt einen Sinn. Aus diesem Grund gibt es eine Nicht-Äquivalenz zwischen den jeweiligen negativen Ausdrücken, d. h. den «Nicht»-Sätzen des Müssens und des Sollens, bzw. des Korrelates Nicht-Dürfen. Der eine bezieht sich auf die Grundnorm der idealen Unmöglichkeit eines Ich-Subjekts, der andere auf die der Lebenswelt.

Der Dürfen-Satz wäre dann nur ein Korrelat der Grundnormen für die Lebenswelt, d. h., dass sich hier andere Arten von Möglichkeiten regeln lassen. Die absoluten Möglichkeiten des Könnens drücken sich als erlaubte Möglichkeiten des Dürfens aus: Absolut frei ist ein Ich-Subjekt in seinem Können, begrenzter ist es in seinem Dürfen.

Folgende sind die Prinzipien, die im reinen Bereich der Ethik herrschen:

c) das «Dürfen» als Prinzip der *erlaubten Möglichkeiten* in der «Lebenswelt»;

b) das «Nicht-Dürfen» oder das «Nicht-Müssen» als Prinzipien der *Unmöglichkeiten* der «Lebenswelt» bzw. des «Ich-Subjekts»;

a) das «Sollen» und das «Müssen» als Prinzipien der *Möglichkeiten* der «Lebenswelt» bzw. des «Ich-Subjekts».

Zwei Hauptrichtungen der Ethik lassen sich infolgedessen erstellen: eine in Bezug auf das Ich-Subjekt, die andere in Bezug auf die Lebenswelt, d. h. auf alle Ich-Subjekte zusammen. Sowohl die Lebenswelt als auch das Ich-Subjekt wären nun die Gehalte der phänomenologischen Ethik, die eine gegenseitige, aber asymmetrische Korrelation haben. Die phänomenologische Ethik als philosophische Disziplin gilt daher als die Beschreibung zunächst der Prinzipien dieser Ko-Konstitution, die hier mit den Namen «Sollen», «Müssen» und «Dürfen» bezeichnet sind.

20 Hua XVIII. S. 54.

Der §7 der *Prolegomena* führt in das Thema *Die drei bedeutsamsten Eigentümlichkeiten der Begründungen* ein. Demnach soll eine phänomenologische Begründung:

- «...in Bezug auf ihren Gehalt den Charakter fester Gefüge [haben]»;²¹
- «nach Gehalt und Form ganz einzigartig [sein]»;²²
- ihrer Form nach nicht «an Erkenntnisgebiete gebunden [sein]». ²³

Sie hat infolgedessen eine einzige schon gegebene Konstitution, denn es «[herrscht] nicht Willkür und Zufall <...> in den Begründungszusammenhängen, sondern Vernunft und Ordnung und das heißt: regelndes Gesetz»²⁴, das a priori ist. Wenn eine Begründung kein Gesetz, keinen Gehalt, keine Form hat, oder wenn ihre Form nicht unabhängig von ihrem Gebiet ist, dann gibt es keine evidente Wissenschaft.

Ferner lassen sich im Herzen des Werkes — d. h. in den kritischen Kapiteln gegen den Psychologismus und den Empirismus — noch Zitate sammeln, dank derer ein Vergleich zwischen Logik und Ethik machbar scheint. Manche Eigenschaften der phänomenologischen Ethik kommen heraus; Letztere soll:

- nicht psychologisch sein und keine wesentliche Verbindung mit dem faktischen Leben haben. «Einige Logiker setzen zwar in der Logik *psychologische* Prinzipien voraus. Dergleichen Prinzipien aber in die Logik zu bringen, ist ebenso ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen»;²⁵

- nicht historisch, nicht anthropozentrisch und nicht mit der Logik identifizierbar sein. «[E]s sei dies ein Fehler gerade so arg, wie der einer Sittenlehre, welche mit der Naturgeschichte der menschlichen Neigungen, Triebe und Schwachheiten beginnen wollte, und indem er zur Begründung des Unterschiedes auf den normativen Charakter der Logik, wie Ethik hinweist»;²⁶

- eine ideale Parallele zwischen wahr/falsch und gut/schlecht zeigen und hilfreich für das menschliche Handeln sein können. «In der *psychologischen* Betrachtung des Denkens hat der Gegensatz von wahr und falsch ebensowe-

21 Hua XVIII. S. 32.

22 Ibid. S. 32–33.

23 Ibid. S. 34.

24 Ibid. S. 33.

25 Ibid. S. 65. Das Zitat ist von Husserl selbst aus Jäsches Buch *Kants Werke* entnommen.

26 Ibid. S. 66. Husserl zitiert hier die Meinung Herbarts, die in dessen Werk *Psychologie als Wissenschaft* dargestellt ist.

nig eine Rolle <...> wie der Gegensatz von gut und böse im menschlichen Handeln ein psychologischer ist».²⁷

Die phänomenologische Ethik ist daher weder eine Geisteswissenschaft noch eine Naturwissenschaft, aber doch eine logische Theorie, auf der sich praktische Regeln und faktische Anwendungen begründen lassen. Dieser rein theoretische Bereich ist der Phänomenologie eigen. Sie hat die Ethik in der Lebenswelt und im Ich-Subjekt nicht als Ergebnis, sondern als Bedingung der Möglichkeit der Lebenswelt und des Ich-Subjekts aufgezeigt. Wie die phänomenologische Ontologie fängt auch die Ethik Husserls tatsächlich mit der Sphäre des Idealen an.

Abschließend lässt sich die Begründung der phänomenologischen Ethik als rein theoretischer Wissenschaft folgendermaßen beschreiben:

- Wie im Falle der Logik lässt sich eine feste Struktur (theoretisch, normativ, praktisch) hinsichtlich ihrer Gehalte, d. i. der Ideen, erkennen; so zeigt die Ethik ihre Typik (Sollen, Müssen, Dürfen usw.) in Bezug auf ihre Inhalte, d. i. die Lebenswelt und das Ich-Subjekt.

- Die Gehalte der phänomenologischen Ethik sind daher die Ideen der Lebenswelt und des Ich-Subjekts. Die gute, schlechte usw. ko-konstitutive Bindung zwischen Lebenswelt und Ich-Subjekten ist dann die Form der Ethik.

- Die ethische Bindung zwischen Lebenswelt und Ich-Subjekt ist absolut unabhängig von den entsprechenden Erkenntnisgebieten, nämlich von der realen Naturwelt und von irgendwelchem Selbst. Das bedeutet, dass die Bindung die beiden Gebiete identifiziert und nicht umgekehrt. Nur so bleibt sie theoretisch fest, und nach ihr können die Lebenswelt und das Ich-Subjekt sich «immer-wieder» ursächlich in ihrer Ursprünglichkeit neu ko-konstituieren.

Wenn in einer solchen Begründung die Struktur der Bindung, oder die Gehalte der Ethik, oder die Unabhängigkeit der Bindung zwischen Lebenswelt und Ich-Subjekt von Erkenntnisgebieten fehlen, dann gibt es keine phänomenologische Ethik. Die kokonstitutiv geregelte unabhängige Bindung stellt infolgedessen die Form der Ethik dar, die Lebenswelt und das Ich-Subjekt stellen ihre Gehalte, die Prinzipien des Seinsollens — die Stufenfolge «Sollen», «Müssen», «Dürfen» — ihre Struktur, die reale Naturwelt und das reale Selbst ihre Erkenntnisgebiete dar.

27 Hua XVIII. S. 68. Husserl zitiert Sigwarts *Logik* (Band I).

Die Ethik im phänomenologischen Sinne soll als Bedingung der Möglichkeit der Ko-Konstitution von Lebenswelt und Ich-Subjekt begriffen werden. Ihre Prinzipien sind schon ideal gegeben und theoretisieren diese wesentliche Bindung. Eine solche Ethik erweist sich daher als notwendig, weil sie das Leben als «materiales Apriori» ideal ontologisch ermöglicht. Einerseits ist es also evident — wie im Fall der Wahrheit, — dass die Ethik selbst «und speziell Gesetze, Gründe, Prinzipien sind, was sie sind, ob wir sie einsehen oder nicht. Da sie aber nicht gelten, sofern wir sie einsehen können, sondern da wir sie nur einsehen können, sofern sie gelten, so müssen sie als *objektive* oder ideale Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis angesehen werden»:²⁸ Die Aktualisierung ihrer Vorschrift entspricht keinem Befehl. Andererseits ist es aber auch evident, dass ohne die Verwirklichung der Gehalte sowohl die Wahrheit als auch die Ethik sich nur auf eine ontologische ideale Allgemeingültigkeit beschränken. Nur durch die Lebenswelt und das Ich-Subjekt kann die Ethik auch eine ontologische reale Geltung gewinnen: Die Ethik selbst als schon ideal gegeben zeigt keinen lebendigen Willen.

Ihre unterschiedlichen Gültigkeitsmöglichkeiten zeigen dann, dass die Bindung notwendigerweise asymmetrisch ist. Die Lebenswelt und das Ich-Subjekt konstituieren sich selbst gegenseitig, nur auf verschiedene Art und Weise. Beide entsprechen sich ausschließlich in der evidenten Ethik, die sich immer in den positiven Wendungen des «Sollens» und «Müssens» ausdrückt. Die evidente Ethik erlebt man aber in der apodiktischen Evidenz, die nur ein Erlebnis des Ich-Subjekts sein kann. Dem Ich-Subjekt gehört infolgedessen eine unmittelbare Aktivität im Vergleich zur Lebenswelt, deren Aktivität ihrerseits sich weiter ausdehnt. Dieser Unterschied spielt dennoch nur in Bezug auf die Unmöglichkeiten oder die erlaubten Möglichkeiten eine interessante Rolle, weil Alternativen gegeben sind.

Aufgrund dieser Asymmetrie behaupte ich, dass man über eine Priorität der Ethik des Ich-Subjekts sprechen kann. Nicht allerdings im Sinne einer Hauptwertigkeit, sondern als ursächliche Begründung. Die Lebenswelt zeigt sich nämlich als der Ursprung eines Ich-Subjekts, welches sich seinerseits aber als die Ursache der Lebenswelt aufweisen lässt. Ein aktiver Wille geht ursprünglicher vom Ich-Subjekt als von der Lebenswelt aus. Unverzüglich kann das Ich-Subjekt ursächlich sein: Es kann immer wieder «für und in der

²⁸ Hua XVIII. S. 239–240.

Lebenswelt» sich erneuern. Im Gegenteil kann man der Lebenswelt keinen Willen von der Lebenswelt zumuten, denn ihr wohnt eine passive Aktivität bereits inne. Man kann auch über einen passiven Willen der Lebenswelt sprechen, aber m. E. nur im Fall eines geistlichen Nachempfindens mehrerer Ich-Subjekte. Auch ein solch bewusster Wille der Lebenswelt kann phänomenologisch ethisch sein. Da jedoch die Ethik per se nur frei sein kann, hat nun jeder in seinem eigenen Ich-Subjekt die Möglichkeit jederzeit und in jedem Zustand ethisch zu sein. Diese Einstellung ist dann schon Bestandteil der Lebenswelt, und dort kann sich die Möglichkeit ihrer Verbreitung ergeben. Meiner Deutung nach lässt sich infolgedessen die phänomenologische Ethik auch als «Ich-Subjekt-Ethik» benennen, weil sie immer vom Ich-Subjekt eingeleitet wird. Warum sollte ich also ethisch leben? Um ein aktives Subjekt sein zu können. Da «Leben» überhaupt dem Sich-Erfahren als «Ich-Subj-Echt»²⁹ entspricht.

AUTHOR

PASETTO SARA — currently pursuing a Ph. D.-project at the Husserl-Archive at the Albert-Ludwigs-University in Freiburg; Ph. D. student of the Verona University.

ПАСЕТТО САРА — аспирантка (Ph. D. student) при архиве Гуссерля в Университете Фрайбурга. Магистерская степень Университета Вероны.

E-mail: sara.pasetto7@gmail.com

29 Dieser Begriff zeigt die phänomenologische Modalität der Beziehung zwischen Ich und Subjekt. Laut seiner Etymologie bezeichnet Letzteres «was unten ist». Meiner Meinung nach sollte es als schon gegebene Materie des Ichs verstanden werden. Wenn das Ich «sein Subjekt-Sein» fühlt, kann es die Materie seines Willens eben «echt» erleben.

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ И ПРИНЦИП БЕСПРЕДПОСЫЛОЧНОСТИ У ГУССЕРЛЯ И ХАЙДЕГГЕРА

HERMENEUTIC CIRCLE AND «VORAUSSETZUNGSLOSIGKEIT» PRINCIPLE IN HUSSERL AND HEIDEGGER

The article deals with the concepts of hermeneutic circle and «Voraussetzungslosigkeit» principle in Husserl and Heidegger. It examines the question, if an introduction of the concept of hermeneutic circle in Heidegger is to be treated as an abandon of the «Voraussetzungslosigkeit» principle in phenomenology or hermeneutic circle and «Voraussetzungslosigkeit» principle somehow coexist in Husserl's and Heidegger's methodological reflections.

Keywords: Husserl, Heidegger, phenomenology, hermeneutics, hermeneutic circle, «Voraussetzungslosigkeit» principle.

В статье речь идет о понятии герменевтического круга и принципе беспредпосылочности у Гуссерля и Хайдеггера. В ней обсуждается вопрос, является ли герменевтический круг у Хайдеггера отходом от принципа беспредпосылочности или герменевтический круг, как и принцип беспредпосылочности, каким-то образом сосуществуют в методологических рефлексиях Гуссерля и Хайдеггера.

Ключевые слова: Гуссерль, Хайдеггер, феноменология, герменевтика, герменевтический круг, принцип беспредпосылочности.

В статье речь пойдет о проблеме герменевтического круга и принципе беспредпосылочности в экзистенциальной аналитике Хайдеггера и гуссерлевской феноменологии сознания. Содержательный мотив предпринимаемого в статье сравнительного анализа методических оснований феноменологии Гуссерля и фундаментальной онтологии Хайдеггера может быть сформулирован посредством следующего вопроса: в какой мере хайдеггеровский тезис о предвзятости любого толкования знаменует собой отказ от гуссерлевского принципа беспредпосылочности и, соответственно, решающий поворот в истории феноменологии, превращающейся из дескрипции в *толкование*? Иначе говоря, может ли решающее методическое различие между гуссерлевской феноменологией сознания и хайдеггеровской аналитикой Dasein быть выражено посредством оппозиции «дескрипция vs интерпретация»?

© М. Белоусов, 2012

В нескольких словах остановлюсь на том, как Хайдеггер вводит и обсуждает проблему герменевтического круга. Эта проблема эксплицируется в 32 параграфе «Бытия и времени»¹ *Понимание и истолкование*.² Центральным здесь является тезис о фундированности любого толкования (понимаемого принципиально широко) в предшествующем ему и всегда уже заранее определяющем его понимании. Соответственно, это предполагает, что не существует непредвзятых толкований: «Толкование — никогда не беспредпосылочное схватывание предданного».³ Этот тезис далее конкретизируется на примере толкования текста: когда, говорит Хайдеггер, интерпретатор апеллирует к тому, что сказано в самом тексте, это «в самом тексте» оказывается не чем иным, как «само собой разумеющимся, необсуждаемым предмнением толкователя».⁴ Таким образом, толкование оказывается хождением по кругу: оно должно уже заранее что-то предположить, чтобы иметь возможность раскрыть нечто, будь то текст, какое-то сущее или само Dasein. Любое «Да» оказывается коррелятом некоторого «Vor», некоторой заранее принятой точки зрения или смыслового горизонта. Разумеется, понимание не определяет предметы толкования исчерпывающе (иначе исчезла бы потребность в самом толковании), но задает границы, в которых толкование разворачивается. Если мы сравним толкование с видением, то окажется, что его предпосылкой является, естественно, наличие точки зрения (позиции), но также и ограниченность зрительного поля. Понимание, по определению Хайдеггера, тем самым неизбежно конечно.

Отсюда Хайдеггер может сделать вывод, что герменевтический круг есть не досадная случайность, а неустранимое условие толкования, т. е. любого раскрытия смысла и истины. Соответственно, первой задачей толкования является «не ошибаться в отношении сущностных условий его проведения».⁵ Это означает двоякое: во-первых, требование осознать свое собственное понимание, или, говоря языком Гадамера, свои пред-

1 Ссылки на «Бытие и время» даются в тексте по изданию: *Heidegger M. Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006 (в дальнейшем SZ). Соответствующее место русского перевода дается по изданию: *Хайдеггер М. Бытие и время* / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997 (в дальнейшем БВ). В некоторых случаях перевод уточнен автором.

2 SZ. S. 150; БВ. С. 150.

3 Ibid. S. 150.

4 Ibid. S. 150.

5 Ibid. S. 153.

рассудки, и, во-вторых, соотнести условия понимания с его предметами, то есть, опять-таки пользуясь терминологией Гадамера, отделить продуктивные предубеждения, позволяющие осуществить толкование, от ложных, являющихся препятствием на его пути. Именно здесь принцип герменевтического круга парадоксальным образом смыкается у Хайдеггера с гуссерлевским принципом беспредпосылочности, как это явствует из следующего предложения в конце 32 параграфа: «В нем (герменевтическом круге, — М. Б.) кроется позитивная возможность исходнейшего познания, которая, однако, подлинным образом схватывается тогда, когда толкование поняло, что его первая, постоянная и последняя задача заключается в том, чтобы не задавать предобладание, предусмотрение и предрешение случайно и в ориентации на расхожие понятия, но в их разработке из самих вещей обеспечить научность темы».⁶ Здесь Хайдеггер, формулируя принцип герменевтического круга, одновременно встраивает в эту формулировку феноменологический лозунг «К самим вещам!» Это означает как раз требование, чтобы метод (который в данном контексте можно соотносить с пониманием) был бы не внешним инструментом, но «душой бытия» толкуемого предмета, или, выражаясь по-хайдеггеровски, способом бытия описываемого сущего. Герменевтика оказывается не летописью многообразных исторически возникавших и исчезающих субъективных и относительных точек зрения, но не более и не менее, как онтологией, причем, если мы говорим о БВ, онтологией фундаментальной, содержащей в себе условия возможности всех иных возможных онтологий.

Следует в связи с вышесказанным еще раз подчеркнуть: герменевтика как онтология для Хайдеггера имеет дело отнюдь не с пониманием как актом субъективности, но с бытием соответствующего сущего. Так, с точки зрения Хайдеггера, если речь идет об истории, то философски первична не теория образования понятий историографии и не теория исторического познания или истории как объекта историографии, но «интерпретация собственно исторического сущего на его историчность».⁷ Разумеется, бытие соответствующего сущего не есть нечто «в себе» и не некое сущее, но факт раскрытости этого сущего, или, соответственно, многообразии таких фактов, соответствующего многообразию возможных онтологий. Но в чем коренится единство и «сплавнение» конечных онтологических горизонтов?

6 Ibid. S. 153.

7 Ibid. S. 10.

Гадамер пишет в «Истине и методе», что понимание текста конституируется через нашу обращенность к описываемой текстом самой сути дела, а не попыткой понять текст как мнение написавшего его автора. Такой попыткой маркируется как раз провал усилий по пониманию текста. Иначе говоря, сплавление горизонтов возможно, прежде всего, благодаря общности, пусть, быть может, даже и имеющий чисто гипотетический характер, того, что усматривается в этих горизонтах. И несколько далее Гадамер указывает, что отказ от предрассудков в отношении самой сути дела для выяснения того, какие же из них истинны, а какие нет, имеет структуру вопроса. Это справедливо и в отношении БВ, более того, эти два вышеуказанных момента у Хайдеггера объединяются, когда он объявляет той сутью дела, с которой имела дела философская традиция, вопрос о бытии. По Хайдеггеру, традиция так или иначе давала ответ на этот вопрос без того, чтобы эксплицитно его поставить.⁸ Вопрос как подвешивание всех предрассудков и попытка поставить их на карту (что не значит отбросить) имеет решающее значение для того способа, каким Хайдеггер вводит проблемы герменевтического круга и беспредпосылочности.

Хотя с точки зрения истолкования мы не можем говорить о беспредпосылочном схватывании предданного сущего в силу обусловленности толкования наперед данным пониманием, все же становится очевидным, что для толкования существует предданное как само определяющее его понимание. Понимание и вопрошание само есть сущее или способы бытия сущего, которое, со своей стороны, может быть описано. Реализация беспредпосылочности достигается через вхождение в герменевтический круг.

Герменевтический круг, с одной стороны, ставит под сомнение традиционную идею истины как соответствия, с другой стороны, характеризует, согласно Хайдеггеру, бытие уникального сущего, для которого такое соответствие не имеет значения. Быть определенным способом означает для этого сущего определенным способом себя понимать, т. е. здесь нет противостояния понимания и его «предмета», но само понимание есть некое «дело», в котором возникает способ бытия его предмета. Это положение дел, конечно, не следует путать с гегелевским тезисом о том, что дух есть лишь то, что он знает о себе, хотя бы уже потому, что понимание, по Хайдеггеру, не есть способ познания, а Dasein — это

⁸ Ср.: Ibid. S. 19–27.

не дух и не субъективность. Dasein существует, ставя вопрос о смысле собственного существования, причем всецело непосредственно, т. е. до всякой философии, герменевтики или онтологии. Хайдеггер говорит поэтому об онтически-экзистентном характере вопроса о собственном бытии применительно к Dasein, характере, который служит единственным основанием онтологически-экзистенциальных построений «БВ».⁹ Иначе говоря, феноменологический метод находит свое основание в способе существования исследуемого сущего, в качестве понимания он разрабатывает свое предвзятие, предусмотрение и предрешение исходя из самих вещей (здесь — предданного смысла Dasein). И возможность обладать таким методом существует только по отношению к этому уникальному сущему, потому что оно, по Хайдеггеру, является единственным сущим, имеющим смысл в противоположность всему иному сущему (подручному или наличному, nicht daseinmaessiges), характеризуемому в 32 параграфе в качестве «unsinniges».¹⁰ Таким образом, в центре хайдеггеровской герменевтики оказывается не только и не столько различие между бытием и сущим, но различие между двумя «видами» сущего: Dasein и nicht daseinmaessiges Seiende. Между ними зияет «пропасть смысла». Смысл, который принадлежит бытию Dasein и коего лишено все остальное сущее, составляет здесь эту пропасть. Это утверждение заставляет нас вспомнить гуссерлевский тезис о пропасти, разделяющей бытие как сознание и бытие как res.¹¹

Имеет ли дело классическая феноменология сознания с феноменом герменевтического круга? Определяющим гуссерлевскую феноменологию является лозунг «К самим вещам!», требующий беспредпосылочности истолкования феноменов в рамках феноменологии как строгой науки. Толкование, по мысли Гуссерля, должно быть беспредпосылочным схватыванием предданного так, как оно себя дает, и только в тех границах, в которых оно себя дает. Тем самым, феноменология сознания оказывается в ситуации, в которой, на первый взгляд, нет места феномену герменевтического круга, ведь толкование и его горизонт, т. е. границы, задаются самим преданным предметом.

9 Cp.: Ibid. S. 12–13.

10 Ibid. S. 152.

11 *Husserl. E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. S. 105. (В дальнейшем — Ideen I.)

С другой стороны, лозунг «К самим вещам!» в действительности прямо противопоставлен призыву познавать предметы, как они есть в себе в своей независимости от сознания и субъективности, ведь последнее представляет собой, по Гуссерлю, как раз ту наивную позицию, которую он стремится преодолеть. Лозунг «К самим вещам» есть лишь методическое требование основывать феноменологию как строгую науку на абсолютно очевидных данностях, причем последние — это никогда не «сами вещи» в традиционном смысле этого слова. Абсолютная данность есть такая данность созерцания, которая характеризуется, во-первых, полнотой, во-вторых, гарантией существования данного в созерцании. В ходе феноменологического исследования выясняется, что есть только один уникальный бытийный регион, который является регионом абсолютных данностей и который только и может быть почвой феноменологии. Этим уникальным регионом является регион сознания, целой пропастью отделенный от бытийного региона вещей.

В чем заключается фундаментальное различие между двумя этими регионами? Хорошо известные рассуждения Гуссерля в «Идеях» позволяют ответить на этот вопрос следующим образом: различие заключается в способах данности, и, коррелятивно, в способах их существования.¹² Данность вещи характеризуется несколькими важными чертами. Во-первых, эта данность никогда не является полной, это всегда данность в определенной перспективе. Последнее обстоятельство подразумевает двоякое: вещь, во-первых, всегда дана в определенном смысловом горизонте или перспективе, во-вторых, она дана всегда еще и в определенной пространственной перспективе. Это означает, по Гуссерлю, что данность вещи характеризуется принципиальной неполнотой, причем не в силу каких-то случайных обстоятельств или случайной организации нашего познания, не в силу того, что она на манер кантовской вещи в себе всегда остается по ту сторону явления, но с совершенной эйдетической всеобщностью и необходимостью.¹³ Вещь, иначе говоря, всегда дана односторонне, ее существование всегда остается коррелятом синтеза согласованности, приводящего к единству ее различные стороны, аспекты и т. п. Эта согласованность опыта является хрупкой и в любой момент может быть разрушена.¹⁴ То, что мы принимаем за существую-

12 Ibid. S. 86–89.

13 Ibid. S. 88.

14 Cp.: Ibid. S. 103–106.

щее, может разоблачить себя как связанное сновидение, иллюзия и т. д. В гармонии опыта вещей в любой момент может возникнуть противоречие и противоборство, которое разрушит данность вещи и выявит то, что принималось за существующее, в качестве обмана. Данность вещи как таковой, тем самым, всегда относительна и не может служить фундаментом для возведения абсолютной науки или дескрипции абсолютных данностей. Таким образом, неполнота данности вещи имплицитно указывает на другую принципиальную черту, которая в формулировке Гуссерля звучит следующим образом: «существование вещи не требуется данностью с необходимостью».¹⁵ Опять-таки, в силу неустранимой возможности возникновения противоречий в рамках гармонии или согласованности опыта существование вещи может разоблачить себя как иллюзию. Это означает, что существование вещи является относительным и представляет собой исключительно коррелят синтеза согласованности, который ведь потенциально простирается в бесконечность и, в конечном счете, есть лишь регулятивная идея, направляющая наш опыт мира.¹⁶

Отсюда ясно, что постольку, поскольку мы говорим о данности вещи, противопоставляя ее данности сознания (переживаний), имеет место некое подобие герменевтического круга. Данность вещи — это никогда не абсолютное предданное присутствие, которое затем бы схватывалось как таковое, но лишь коррелят определенной смысловой и пространственной перспективы, или же многообразия синтетически связанных перспектив. Наивность объективизма для Гуссерля — в упущении из виду этого обстоятельства. Всякое предметное *Da* соотносено с сознательным *Vog* как смысловым горизонтом переживания. Только в свете этого горизонта нечто, выражаясь хайдеггеровским языком, может быть опознано как нечто. Скажем, буквы могут быть опознаны как знаки, а не как некоторые пятна на бумаге лишь в свете определенного культурного контекста или смыслового горизонта. Опыт вещей возможен постольку, поскольку сознание дает значение предмету как бы взаймы (*verleiht*), в этом смысле и для Гуссерля не существует опыта и истолкования в смысле беспредпосылочного схватывания предданных «в себе сущих» предметов. Но как, в таком случае, может быть реализована беспредпосылочность и чисто дескриптивный характер феноменологии как строгой науки?

¹⁵ Ibid. S. 97.

¹⁶ Ср.: Ibid. S. 67.

И вот на сцену снова выходит уникальное сущее, которое позволяет воплотиться идеалу чистой дескрипции и феноменологии как строгой науки. Способ его данности радикально и принципиально противопоставляется Гуссерлем вышеописанному способу вещной данности и имеет, соответственно, две основополагающие черты, противостоящие двум разобранным выше ключевым моментам данности вещи: 1) Данность этого предмета — переживания — является полной и абсолютной, соответственно, не имеет аспектов и сторон, собираемых в некоторое единство посредством синтеза согласованности 2) Данность означает существование данного. Это есть данность переживания, *cogito* (Декарт) в противоположность данности вещи. Первое — абсолютно, второе — относительно в качестве коррелята первого.¹⁷

Переживание, таким образом, является феноменом в исходном смысле, так как оно показывает себя, в нем нет ничего скрытого, никаких созерцательно не данных аспектов. Для данности переживания мы не нуждаемся в синтезе, оно есть некоторое абсолютное «вот», здесь и теперь. Опять-таки, речь идет об уникальном случае, когда помимо некоторого нечто *дано* еще и его *существование*.¹⁸ Вещи, говорит Гуссерль, являются, повертываясь к нам той или иной своей стороной в зависимости от нашей позиции, но переживания не являются, они переживаются, т. е. показывают себя.¹⁹ Я полагаю, что истоки хайдеггеровской идеи *Da-sein* следует усматривать именно в этих гуссерлевских характеристиках абсолютной полной данности *существующего* здесь и теперь, показывающего себя переживания.

Таким образом, феноменологический проект имплицитно содержит в себе идею правильного вхождения в герменевтический круг. Феноменология описывает не нечто, уже так или иначе истолкованное, но процесс формирования предпосылок и смысловых горизонтов толкования. Сами предпосылки могут быть описаны беспредпосылочно в силу способа их существования. Предметы даны в перспективе, но сама перспектива уже не дана в перспективе, ибо предметы являются, а перспектива показывает себя. Но феноменологическая дескрипция не оказывается замкнутой в недрах субъективности, постольку, поскольку сами переживания по своей сути в качестве третьей своей фундаментальной черты имеют чер-

17 Ср.: Ibid. S. 91–93.

18 Ср.: Ibid. S. 98.

19 Ibid. S. 92.

ту интенциональности.²⁰ Переживание (за исключением ощущений) есть сознание чего-то, т. е. предмета. Соответственно, предметы в качестве коррелятов бесконечного многообразия переживаний могут быть описаны феноменологически. Поле феноменологии тем самым оказывается бесконечным, и феноменология оказывается фундаментальной онтологией, так как различным предметным регионам соответствуют определенные смысловые горизонты.

Однако здесь возникает одна проблема, которая, как кажется, ставит под сомнение само притязание гуссерлевской феноменологии сознания на то, чтобы быть чистой дескрипцией переживаний, или, пользуясь выражением Хайдеггера из лекционного курса 1925 года «Прологомены к истории понятия времени»,²¹ аналитической дескрипцией интенциональности в ее априорности.²² Дело в том, что, начиная с лекционного курса 1907 года «Идея феноменологии»,²³ Гуссерль вводит понятие и метод феноменологической редукции, призванное описать и зафиксировать специальный метод, благодаря которому только и можно увидеть то, что является феноменом или показывает себя.²⁴ Выясняется весьма парадоксальная вещь: хотя переживание есть в качестве феномена абсолютная данность, в которой нет ничего скрытого, это никак не означает, что для усмотрения абсолютных данностей не требуется никаких усилий сознания. Дело, полагает Гуссерль, обстоит прямо наоборот: требуются наиболее тяжелые из возможных усилий для усмотрения абсолютных данностей, ибо оно требует разрушения многочисленных ложных предрассудков и привычек сознания, закрывающих доступ к феноменам. Последние включают в себя введение сложных методологических предпосылок и процедур, и, прежде всего, процедуры феноменологической редукции.

20 Это не означает, что предметом феноменологии становится нечто, находящееся за пределами (внешнее) трансцендентальной субъективности. По Гуссерлю, «внешнее» и «внутреннее» устраняются как таковые посредством редукции и в качестве терминов неприменимы к трансцендентальной субъективности. Ср.: *Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff, 1973. S. 117.

21 *Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 20. Frankfurt am Main, 1979* (в дальнейшем — *Prolegomena*). Ссылки на русский перевод даются по изданию: *Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени* / пер. Е. В. Борисова. Томск, 1998. (Далее — *Прологомены*.)

22 *Prolegomena*. S. 108; *Прологомены*. С. 86.

23 *Husserl E. Die Idee der Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

24 *Ibid.* S. 5.

Абсолютная данность переживаний еще как бы должна быть завоевана, и она не является беспредпосылочным Да, но требует своего Vor.

Источником опаснейших предрассудков, закрывающих нам доступ к полю чистых переживаний, является естественная установка сознания, предполагающая рассмотрение сознания в качестве составной части объективного пространственно-временного мира, включенной, соответственно, в целостность этого мира и его взаимосвязи, в частности, в каузальные. Это влечет за собой натурализацию сознания, смешение его с тем, что всегда дано односторонне и в перспективе, тогда как в отношении сознания для Гуссерля перспективы и нюансов уже существовать не может. На теоретическом уровне это оборачивается пониманием сознания как проявления чего-то иного, скрытого, что сознанием не является. Сознание становится не феноменом, а эпифеноменом.

Против этих предрассудков направлена феноменологическая редукция, изымающая сознание из взаимосвязей объективного мира. Во многом герменевтический характер этой процедуры достаточно очевиден: Гуссерль показывает, что сознание исходно вращается в некоей сфере естественной истолкованности, содержащей предрассудки, которые предварительно нужно вывести из игры как раз для того, чтобы выявить истинные предрассудки и смысловые горизонты, в которых движется опыт мира, или структуры чистого сознания. Но не являются ли естественная и феноменологическая установка (результат феноменологической редукции), со своей стороны, различными перспективами, в которых раскрывается один и тот же предмет — сознание?

Если мы последуем размышлениям Гуссерля, то станет, конечно же, очевидно, что ответ на этот вопрос должен быть отрицательным. В основе естественной установки — смешение двух принципиально различных способов существования: всегда данной в нюансах и перспективе (односторонне) вещи и никогда не данного лишь в нюансах, но всегда в полноте переживания. Именно поэтому естественная установка не может удерживать за собой право перспективы или точки зрения на переживание, ведь переживание принципиально не дано в перспективе. Хотя жизнь самого сознания раскрывается Гуссерлем как смена перспектив, возможность по-разному направляться на один и тот же предмет, свидетельствующая о своеобразной свободе сознания по отношению к предмету, само сознание не может выступать в качестве предмета как некоего единого начала, удерживаемого в непрерывном синтезе его аспектов.

Естественная установка, как известно, не есть в глазах Гуссерля некая досадная случайность, связанная, скажем, с ограниченностью нашей познавательной способности. Естественная установка имеет онтологический фундамент в способе бытия самого сознания, в частности, в том, что сознание как интенциональность всегда направлено на предмет и никогда — на сам смысл и переживание. Так, интенциональность в своей основе есть объективирующая, одушевляющая интерпретация ощущений, устремляющаяся от ощущений как переживаний к предмету.²⁵ В этом уже заложены основания мунданизации²⁶ (впадения в мир) трансцендентальной субъективности, мотивирующие ее толковать свое собственное бытие по образцу пространственно-временной объективности, или, используя хайдеггеровский термин, по образцу внутримирного наличного.

Из вышесказанного явствует, что необходимость герменевтических процедур, насколько мы можем говорить об их наличии в гуссерлевской феноменологии сознания, мотивирована необходимостью преодолеть естественную склонность сознания к самообъективации (в смысле натурализации), и тем самым, поскольку проистекающие из этой склонности предрассудки скрывают от нас предданное поле абсолютных данностей, — чисто дескриптивными целями. В самом термине редукция зафиксирован, прежде всего, негативный аспект герменевтической работы, и это еще раз демонстрирует тесную взаимосвязь герменевтики и дескрипции: герменевтика — это, в первую очередь, работа по *устранению*, деструкции ложных предрассудков, мешающих пониманию. Однако редукция подготавливает почву к позитивной фиксации структур чистого сознания. Герменевтический круг замыкается: выявляются смысловые горизонты переживания, являющиеся предпосылками опыта и толкования мира, но это выявление возможно лишь тогда, когда сформированы соответствующие этим предпосылкам методические условия, позволяющие устранить ложные предрассудки и позволить увидеть то, что показывает себя.

Теперь я вернусь к Хайдеггеру и постараюсь посмотреть, в какой мере основополагающие ходы мысли в БВ и некоторых более ранних произведениях параллельны таковым у Гуссерля, и в какой мере выво-

25 См.: *Ideen I*. S. 191–195.

26 *Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana)*. Bd. XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.

ды, сформулированные мной выше применительно к гуссерлевским дескрипциям, могут быть экстраполированы на фундаментальную онтологию Хайдеггера.

Выше, переходя от Хайдеггеру к Гуссерлю, я уже сказал, что в центре хайдеггеровских методологических построений в БВ оказывается не только онтологическая дифференция, то есть различие между бытием и сущим, но и основополагающая дифференция онтическая, а именно различие между *Dasein* и прочим сущим. Прообразом этого различия, как можно было бы заключить из предшествующего, является различие между сознанием и *res* у Гуссерля, о котором я говорил выше. Дело, вероятно, обстоит именно так, несмотря на то, что Хайдеггер критически воспринял осуществленный в Идеях «трансцендентальный поворот» в мышлении Гуссерля, якобы попавшего под влияние Наторпа. Дело, однако, заключается не в установлении влияния Гуссерля на Хайдеггера, но в том, чтобы посмотреть, определяет ли это различие герменевтику Хайдеггера в той же мере, в какой оно определяет феноменологию Гуссерля. В какой мере такие основополагающие для хайдеггеровской герменевтики феномены, как деструкция (соответствующая гуссерлевской редукции), впадение *Dasein* в озаботивший его мир (соответствующий мунданизации трансцендентальной субъективности у Гуссерля) и, наконец, само *Dasein* в его отличии от внутримирного наличного или подручного сущего (соответствующее переживанию в его отличии от конституируемого в синтезе предмета) определяются тематизацией, или, соответственно, забвением этого различия. Это различие является решающим в плане проблемы герменевтического круга постольку, поскольку, как мы уже видели, возможность построения метода дескрипции и интерпретации у Гуссерля и Хайдеггера связывается прямо с уникальностью *Dasein* (или сознания).

Начнем с деструкции, точнее говоря, с ее собственно деструктивного аспекта, каковым она, конечно же, далеко не исчерпывается. Как я пытался показать, негативный аспект редукции как герменевтической процедуры у Гуссерля демонстрирует собственно дескриптивные задачи герменевтики в смысле попытки просто устранить предрассудки, закрывающие от нас сами феномены, и опирается на ключевое различие между сознанием и предметом. Так ли обстоит дело в БВ?

Главный пафос деструкции — пафос демонтажа — заключается, как известно, в том, что онтологическая традиция ориентировалась на созерцание, соответственно, на наличное внутри мира сущее, и в этой ори-

ентации вырабатывала фундаментальные онтологические определения, или категории.²⁷ Наличное, равно как и подручное внутри мира сущее определяется как *nicht daseinmaessiges*.²⁸ Этот термин призван подчеркнуть, что традиция при разработке онтологии (онтологий) упустила из виду сущее принципиально иного рода, а именно само *Dasein*. Это сущее никогда не налично и не подручно, но оно образует тот пункт, в обратном склонении к которому только и может быть обоснована онтология.

В любом случае, даже если мы не вдаемся в детальное обсуждение основных моментов деструкции, для чего здесь нет ни места, ни времени, мы можем видеть, что ход деструкции во многом повторяет процедуру редукции и служит устранению предрассудков, закрывающих нам доступ к самим феноменам. Деструкция как своего рода негативная, апофатическая герменевтика призвана служить дескриптивным целям. Это же подчеркивается характеристикой истины как несокрытости.²⁹ феномен *Dasein*, подобно феноменам сознания, должен быть отвоеван у сокрытости (здесь — некоторых неслучайных, фундаментальных предрассудков, определяющих и исходную ситуацию толкования). Это отвоевывание принимает форму полемики с традицией, имеющей, как неоднократно убедительно показывал А. Г. Черняков, не просто иллюстративную, но сущностную задачу и составляющую внутренний имманентный смысл по существу всех понятий, вводимых в БВ.³⁰ Решающий и ключевой предрассудок, против которого борется Хайдеггер — истолкование бытия *Dasein* по образцу внутримирного наличного, являющееся забвением его онтологической и герменевтической уникальности. Мы узнаем редуцируемое Гуссерлем смешение переживания с объективностью, данной по мере переживания, но, конечно, говоря языком А. Г. Чернякова, лишь в форме отрицательной аналогии.³¹

Как обстоит дело с онтологическим обоснованием этого смешения у Хайдеггера? Онтологическим источником здесь является феномен падения (*Verfallen*) *Dasein* в озаботивший мир, падения, в котором *Dasein* понимает себя всецело из тех вещей, с которыми оно имеет дело в своих по-

27 Ср.: SZ. S. 21–22; 44; БВ. С. 21–22; 44.

28 Ibid. S. 44.

29 Ibid. S. 219.

30 Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 266.

31 Там же. С. 266.

вседневных заботах и подвергается тем самым онтологическому искушению понять свое бытие по образцу внутримирного наличного.³² В эту ловушку, говорит Хайдеггер, и попадает вся метафизически-онтологическая традиция от Платона до Гуссерля (об этом немного ниже).

Само понятие падения и, главным образом, вытекающее из него понятие *das Man*, конечно, имеет глубокий деструктивный смысл и направлено явным образом против восходящей к Декарту новоевропейской метафизики субъективности (подлинным завершителем которой для Хайдеггера и оказывается Гуссерль). Акцент на озабочившемся растворении среди вещей, в котором стирается индивидуальность и субъективность заботящегося и в котором некто сам есть то, что он делает и чем он озабочен, в качестве первичной формы опыта призван продемонстрировать вторичность противопоставления Я как самосознания и субъективности миру объектов.³³ В любом случае, вектор движения экзистенциальной аналитики обратен вектору падения как основного (по характеристике Хайдеггера) движения фактической жизни,³⁴ и здесь главные герменевтические усилия снова оказываются не усилиями по созданию некоего нового предмета понимания, но усилиями по устранению старых как само бытие-в-мире препятствий на пути к тематизации не менее старого предмета. Герменевтика, подобно гуссерлевской редукции, противостоит естественной склонности *Dasein* (субъективности) к самонатурализации и является процедурой денатурализации, удивительным образом восстанавливающей его подлинную природу. И снова определяющим для этого вектора является различие (или устранение смешения) совершенно уникального сущего — *Dasein* — и внутримирного сущего. То, что различие падения (неподлинного бытия) и подлинного бытия структурно соответствуют гуссерлевскому различению естественной и трансцендентальной установок сознания, убедительно показал Е. В. Борисов в статье «Феноменологический метод М. Хайдеггера».³⁵ Любопытно, что подлинное бытие *Dasein* отнюдь не предполагает, во всяком случае с необходимостью, герменевтической или же экзистенциально-онтологической прозрачности структур соб-

32 SZ. S. 175–180; БВ. С. 175–180.

33 Ср. Ibid. S. 126.

34 Prolegomena. S. 376; Прологомены. С. 287.

35 Борисов Е. В. Феноменологический метод М. Хайдеггера // *Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени* / пер. Е. В. Борисова. Томск, 1998. С. 364–371.

ственного бытия для Dasein, что, впрочем, является отдельной темой, которую здесь не место развивать.

Наконец, если мы рассмотрим различие между Dasein и всем прочим сущим в плане его соответствия различию переживания как чего-то полностью абсолютно данного и сущего здесь в противоположность односторонней данности вещей и в плане его значимости для процедуры вхождения в герменевтический круг, то мы также можем увидеть примечательные отрицательные аналогии. Я напомним ключевую, с точки зрения А. Г. Чернякова, отрицательную аналогию: Dasein — не субъект.³⁶ Почему? Потому что, как разъяснял А. Г. Черняков, Dasein не есть единое во многом, быть каковым принадлежит к способу бытия субъекта как подлежащего (буквально) многообразных предикаций.³⁷ Однако эту отрицательную аналогию я бы как раз расширил и на Гуссерля, противопоставляющего переживание единству предметности, усматриваемому лишь в синтезе, то есть как единое во многом, причем в потенциально бесконечно многом. По своему исходному смыслу субъект — это просто подлежащее, *hupokeimenon*, т. е. любая вещь в той мере, в какой мы отличаем ее от ее свойств, т. е. опознаем ее опять-таки как единое во многом. Со своей стороны, Dasein, как стремится продемонстрировать Хайдеггер, никогда не существует таким способом, и не относится к своим способностям бытия как неким наличным предикатам (свойствам) или же акциденциям. Dasein не есть точка, пребывающая тождественной в потоке жизни, но собственный проект (собственное еще-не, и потому не свойство), абсолютная подвижность, возможность, за которую только оно несет ответственность. Самая радикальная и глубокая возможность фактической жизни, по Хайдеггеру, — известить себя самое о смысле собственного бытия и его структурах и тем самым беспредпосылочно войти в герменевтический круг.³⁸

Из вышесказанного, по-видимому, должно следовать, что тезис, будто хайдеггеровская экспликация герменевтического круга в БВ и постановка на место дескрипции герменевтики знаменует собой радикальный отказ от феноменологической дескрипции и принципа беспредпосылочности в смысле Гуссерля, не является достаточно обоснованным и не подтверждается сопоставлением того, как реально разворачивается феноменологическое исследование у Гуссерля и Хайдеггера.

36 Черняков А. Г. *Онтология времени*. С. 286–287.

37 Ср.: Там же. С. 306.

38 Ср.: SZ, S. 37; БВ. С. 37.

Почему все же аналогия между гуссерлевским и хайдеггеровским проектами так остается лишь отрицательной? Ответ на этот вопрос содержится в «Прологоменах к истории понятия времени» — единственной работе Хайдеггера, в которой мы можем найти развернутую критику гуссерлевского проекта.

Главная претензия Хайдеггера к Гуссерлю заключается, как известно, в том, что Гуссерль ориентируется, в конечном счете, при разработке феноменологии на традиционную идею абсолютной науки и субъективности как «места» достоверности, не ставя саму эту идею под вопрос, и тем самым некритически заимствует традиционную предпосылку без того, чтобы соотнести ее с самими феноменами.³⁹ Характерно, что Хайдеггер в этом контексте упрекает Гуссерля в том, что он не следует собственному принципу беспредпосылочности теоретико-познавательных исследований и определяет вещи не из них самих, но в свете заранее принятых традиционных предрассудков. Сознание, в частности, указывает Хайдеггер, рассматривается Гуссерлем лишь в аспекте вопроса, может ли оно и как может быть предметом абсолютной науки, но не в аспекте его бытия. Упрек, который Хайдеггер адресует Канту,⁴⁰ продвинувшемуся на пути исследования феномена темпоральности, но не сумевшему использовать это достижение в силу догматического заимствования им позиции Декарта, в «Прологоменах к истории понятия времени» предъявляется Гуссерлю. Феноменология Гуссерля оказывается для Хайдеггера лишь вершиной новоевропейской, картезианской в своей основе, метафизики субъективности. Этим еще раз подтверждается тот тезис, что беспредпосылочность и принцип герменевтического круга, дескрипция и интерпретация у Хайдеггера не противостоят друг другу.

В герменевтическом аспекте, т. е. в способе, каким осуществляется вхождение в герменевтический круг, основное различие между Хайдеггером и Гуссерлем состоит в том, что Хайдеггер акцентирует полемику с традицией в качестве внутреннего момента как чисто деструктивных, так и позитивных описаний «Бытия и времени», что у Гуссерля совершенно не имеет места. Конечно, Гуссерль обращается к традиции, но совершенно иначе. У Хайдеггера простое устранение предрассудков заменяется их имманентной (т. е. не внешней, по крайней мере, по своему назначению) критикой, критикой, которая выдает традиционным

39 Prolegomena. S. 147; Прологомены. С. 115.

40 SZ. S. 24; БВ. С. 24.

онтологическим понятиям свидетельство о рождении. Это означает, что устранение даже осознанных фундаментальных предрассудков не может быть полным, ибо, даже оказываясь в подвешенном состоянии, они все еще направляют исследование. Они подобны чем-то витгенштейновской лестнице, которая отбрасывается лишь после того, как по ней поднялись, но которая менее всего является чисто случайным, просто подвернувшимся под руку средством для подъема. Но это не означает, что Хайдеггер становится на точку зрения гегелевского абсолютного знания, где многообразие конечных горизонтов снимается в некоей абсолютной тотальности. Если уж Хайдеггер и становится на некую абсолютную точку зрения, то эта не точка зрения конца истории, но, в определенном смысле, точка зрения начала, коль скоро традиционным понятиям должно быть выдано свидетельство о рождении и коль скоро фундаментальная онтология оказывается одновременно фундаментальной герменевтикой.

А В Т О Р

БЕЛОУСОВ Михаил Алексеевич — кандидат философских наук, сотрудник Центра феноменологической философии РГГУ.

BELOUSOV Mikhail — candidate of philosophical sciences, research worker of the Centre for Phenomenology of the Russian State University for the Humanities.

E-mail: mishabelous@gmail.com

НАТАЛЬЯ БРОСОВА

НОСТАЛЬГИЯ УМА И СЕРДЦА
В МЕТАФИЗИКЕ ПРОВИНЦИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

NOSTALGIA OF MIND AND HEART: METAPHYSICS OF PROVINCE BY M. HEIDEGGER

The article analyzes M. Heidegger's conception of Province. This subject plays a particularly significant role in Germany, although it is also important in the rest of Europe. Heidegger is keeping on the original Latin semantics: he opposes the Parent State, or Metropolis (*patria major*) and Province (outer space connected to the Parent State only by statute). This kind of opposition contains some very important aspects of Heidegger's philosophy, namely: primary nature and secondary nature, interiority (as identity) and exteriority (as formality), ability to move and to be moved, human conditions and state conditions. Especially important is for Heidegger's thinking such a phenomenon as «Parent State ness»/»Nativity». He thinks over this subject through the prism of the German Romantics and stresses such points as the field of spiritual nearness (*Heimat*) which should make the soil for the *Patria* as the Land of the Ancestors (*Vaterland*).

Keywords: Heidegger, metaphysics, province, opposition of city/hamlet, privacy, thinking, identity.

В статье реконструируется трактовка М. Хайдеггера: именно в Германии тема провинции — принципиальная и для Европы — играет значительную роль. Вместе с тем интерпретация Хайдеггера сохраняет элементы изначальной латинской семантики: здесь противопоставляются метрополия (*patria major*) и провинция (внешнее пространство, которое только юридически связано с метрополией). В этой оппозиции заложены многие важные для философии Хайдеггера аспекты: первичности и вторичности, внутреннего (идентичности) и внешнего (формальности), движущего и движимого, человеческого и государственного. Особенное значение в разворачивании темы обретает феномен «отечественности». Хайдеггер переосмысливает его через немецких романтиков, делая акцент на пространстве духовной близости (*Heimat*), которая должна лежать в основе Родины как «земли предков» (*Vaterland*).

Ключевые слова: Хайдеггер, метафизика, провинция, оппозиция «город/деревня», уединенность, осмысление, идентичность.

Тема провинции неявно присутствует в хайдеггеровском философствовании, во многом определяя стратегию его фундаментальных идей и выступая примером проведенного в «Очерках философии» различения основной темы и ведущего мотива, характерных для историко-философского процесса.¹ Следует заметить, что исторически именно

1 См.: *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. GA Bd. 65. Frankfurt am Main, 1994. S. 232–233 ff.*

в Германии осмысление оппозиции «провинция-центр» получает своеобразное выражение, отличное от других европейских странах, скажем, Франции, Англии или Италии. Разумеется, и в них данная проблема имеет место, достаточно вспомнить о Париже, который сами французы воспринимают как всепоглощающий и постоянно раздувающийся мегаполис, — или назвать давно известное противостояние богатых северных городов Италии и ее бедных южных окраин. Своя специфика характерна для Великобритании, с ее самым высоким по сравнению с другими развитыми странами уровнем урбанизации; здесь, как отмечают историки, не происходило такой упорной борьбы между городами и сеньорами (т. е. между приоритетами города и сельского поместья), как на континенте. И все же нельзя не отметить ситуаций противостояния: столичный регион (в т. ч. Большой Лондон) — и северные депрессивные (традиционно сельские) районы, Англия versus Уэльс, Шотландия, Ирландия. Но с Германией несколько иная ситуация. Немаловажный фактор: создание объединенной Германской империи (во главе с Пруссией) из более чем тридцати государственных образований было провозглашено лишь в январе 1871 года, за 18 лет до рождения философа. В течение XI–XVIII вв. на ее пространствах пульсировали процессы децентрализации, возникали, объединялись, распадались княжества, герцогства, графства — наряду с которыми существовали вольные имперские и епископские города (а некоторые из них входили в могущественный Ганзейский союз). В этих обстоятельствах раздробленность и региональный консерватизм выступали не только политико-экономическими характеристиками, но и действенным культурно-психологическим фоном общественного сознания в Германии.² Этот фон, несомненно, нашел отражение в хайдеггеровском понимании феномена провинции.

Вместе с тем, у Хайдеггера тема сохраняет — в обращенном виде — элемент изначальной латинской семантики: противопоставление метрополии как *regia maior* провинции как внешнему территориально-культурному пространству, юридически, т. е. необходимым образом связанному с метрополией. Здесь заложены многие существенные для хайдеггеро-

2 Разумеется, не следует абсолютизировать регрессивный потенциал этого фона: при всех консервативных тенденциях Германия в начале XX века по уровню промышленного производства выдвинулась на 1-е место в Европе, обогнав недавнюю «мастерскую мира» Великобританию. Впрочем, именно издержки такого прогресса и усиливали немецкий социокультурный консерватизм.

вских взглядов бинарности: первичного и вторичного, внутреннего (идентичности, Самости) и внешнего (формального выражения), движущего и движимого, человеческого и государственного. Особенное значение в разворачивании темы обретает феномен «отечественности», «причастности Родине»; его Хайдеггер переосмысливает через немецких романтиков с акцентом на пространстве духовной близости (Heimat), которая должна лежать в основе Родины как «земли предков» (Vaterland).

В небольшом эссе «Творческий ландшафт: Почему мы остаемся в провинции?» (1933) философ описывает собственную жизнь, размеренно проходящую в небольшом домике в горной деревне. Подоплекой рассказу служит ситуация выбора: осенью 1933 года Хайдеггера вторично приглашают на работу в Берлин (первый раз — в марте 1930 г.), и он снова решает не в пользу столицы.³ Решение объясняется принципиальными преимуществами провинции, которая предстает словно бы в двух аспектах: с одной стороны это регионы, противопоставляемые политическому, т. е. манипулирующему центру (Берлину), с другой — органичность сельского уклада, противостоящая интенсивной и неестественной суете города. Оба аспекта подводят к проблеме подлинности/неподлинности существования: и руководящая столица, и круговорот городского бытия наследуют провинции, вторичны по отношению к ней. Они выражают отвлеченное и гипостазированное качество политического бытия, поэтому их интенсивность поверхностна, по сути, несамостоятельна.

Здесь добавляется новый — и существенный — обертон к изложенной Хайдеггером ранее теме обезличивающей повседневности. В § 23 «Бытия и времени» философ раскрывал, каким образом «...повседневное бытие с другими оказывается *на посылках* у других. Не оно само *есть* [собственное существование человека], другие отняли у него бытие».⁴ Речь шла о публичности городского быта, которая, конечно, не тождественна общественной природе человека. Хайдеггер перечислял разные

3 Из переписки Хайдеггера с Элизабет Блохманн можно увидеть, что ситуация с самого начала не была однозначной; уже получившего известность мыслителя приглашали для консультирующего руководства (Führerschaft) преподавательского состава; при этом само преподавание оставалось побочным занятием. Такое обстоятельство было для философа неприемлемо. Длительные переговоры приводят его к убеждению: «Я *не еду* в Берлин — поскольку не вижу там никакой почвы для *настоящей работы*» (Martin Heidegger Elisabeth Blochmann *Briefwechsel 1918–1969* / hrsg. von J. W. Storck. Marbach, 1989. S. 72, 74).

4 *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина М., 1997. С. 126.

виды такой нивелирующей городской публичности: транспорт, средства массовой информации, индустрия досуга, развлечений и потребления искусства, смысложизненные стереотипы... Однако в 1933 году обстоятельства кристаллизуются, и все перечисленное фокусируется в феномене политики, все вариации публичности пропускаются через политическую призму и рассматриваются через нее.⁵ Эта призма придает необыкновенную выпуклость тем оппозициям, о которых говорилось выше: столица — регионы, город — село; ведь политика концентрируется в городах и «главном городе» (Hauptstadt), т. е. столице. Вместе с тем именно политический фокус доводит до логического завершения процесс публичной усредненности, так что элиминация подлинности и самости не замечается в самой сфере политики, присваивающей себе право принимать решения относительно всего и всех. «В повседневности присутствия почти все делается через тех, о ком мы вынуждены сказать, что никто ими не был».⁶

Провинция же выступает как первичный, естественный универсум природы, в которую вписан человек с его естественным трудом: крестьянским, пастушеским, ремесленным. В этом натуральном ряду находится и работа осмысления, философствования, отмеченная напряжением, смыслом, нужностью для человеческого существования (позднее Хайдеггер напишет о нужде в мысли, подчеркивая ее отличие от простой формально-логической необходимости и утилитарной потребности): «Молодой хозяин с великими усилиями затаскивает вверх по склону горы тяжелые розвальни, чтобы, загрузив их буковыми поленьями, направить в опасный путь назад к своему двору; пастух медленно, раздумчиво бредет, гоня стадо вверх по склону горы; крестьянин, сидя в своей комнате, заготавливает в бессчетном количестве, по всем правилам искусства, кровельную дрань для крыши своего подворья, — и мой труд точно таков».⁷

5 На эту общую для всей страны ситуацию наложился личный жизненный опыт, оставивший неизгладимый след в дальнейшей судьбе: увлечение идеей национал-социализма и попытки практических действий в духе этой по-собственному истолкованной идеи. В апреле 1933 г. Хайдеггер был избран ректором Фрайбургского университета, с чем связывал большие надежды по изменению «духовной ситуации времени» в Германии. Но достаточно скоро проясняется их иллюзорность, и в январе 1934 г. философ слагает с себя ректорские полномочия.

6 Там же. С. 127.

7 *Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / пер. А. В. Михайлова. М. 1993. С. 219.*

Существует два вида принуждения или необходимости: один исходит от самого бытия (*Логос*, над которым размышлял еще докторант Хайдеггер⁸), другой — от человеческой активности. Город, в особенности столичный, есть сугубое порождение человеческой технически ориентированной культуры; в нем человек «ангажирован» — во всем многообразии смыслов этого слова — даже если предоставлен самому себе, он не может существовать подлинно, т. е. быть самим собой. Провинция, напротив, сама подвержена закону бытия, порядку мироздания (*ordo rerum*). К этому порядку принадлежит и человеческое стремление размышлять над его загадочной сутью, философствовать. В докторской диссертации Хайдеггер цитировал Ницше: *Trieb, der philosophiert*,⁹ мысль, которая сохранит свою значимость на всем протяжении хайдеггеровского творчества.

Провинция иницирует данное занятие и способствует ему тем, что предоставляет соответствующие условия, прежде всего, возможность уединения. Феномен уединения философ рассматривает в сравнении с его фальсифицированным подобием, (городским) одиночеством и также через призму истинности или подлинности. «В больших городах легко оставаться одному — легко как едва ли еще где. А жить уединенно там нельзя. Ибо перводанная сила присуща уединению — оно не обособляет, не разъединяет, но все существование твое здесь круто обрушивается в самую широту близости к сущности всех вещей».¹⁰ Относительно этих мировых вещей, точнее их сущности, следует задаваться вопросами; истинное философствование — это вопрошание, и оно, конечно, возможно лишь в уединении, поскольку человеческое сообщество, в частности, город и сложившаяся университетская традиция философии, предпочитает и требует ответы.

Вместе с тем, такая работа осмысления нуждается в собственной, специфической строгости, которая связана с поиском единственно нуж-

8 Необходимо уточнить, что уже ранний Хайдеггер учитывал двойственность этой философии: на первом месте выступал евангельский Логос, как один из основополагающих — и дискуссионных в то время — теологических терминов, но далее следовал Логос Парменида (древнегреческий, собственно философский). Поздний Хайдеггер большее внимание отдавал Пармениду.

9 Буквально: стремление, которое философствует; оно идет изнутри человека, но словно обладает самостоятельностью, и человек влечется этим стремлением, не будучи в силах противостоять ему.

10 Там же. С. 219–220.

ного Слова: «...всякая мысль должна прорабатываться сурово и отчетливо. Тогда отпечатлется труд мысли в языке...».¹¹ Именно провинция, которую здесь Хайдеггер отождествляет с деревней,¹² сохраняет важнейшую ипостась бытия — живой, многосмысленный, сохраняющий историческую память язык, который заместился в городе ученой, т. е. омертвело унифицированной речью. Известно, что именно с середины 30-х годов Хайдеггер начинает особенно разрабатывать тему языка, поэтической речи, обращаясь к авторам, «укорененным» в немецкой национальной почве. Прежде всего, это Фридрих Гёльдерлин (1770–1843), по образному выражению Г. Г. Гадамера, «развязавший язык» самому Хайдеггеру Гёльдерлин, с его «космическим» поэтическим даром и чувством слова творивший мифопоэтизированный христианско-языческий образ Германии. Это, далее, Штефан Георге (1868–1933), утонченный художник, который культивировал идею «тайной Германии» (*geheim* — тайный, коннотационно связано с семантикой домашней защищенности, сокровенного родного уюта, «дома», *Heim*, как первого и последнего прибежища), перекликающейся с другими культурными идеями скрытых/священных топосов: страны нибелунгов, Шамбалы, невидимого града Китежа и др. Это Иоганн Петер Гебель (I. P. Hebel, 1780–1826), писавший как на литературном немецком (хохдойч), так и на алеманнском (швабском) диалекте, имеющем, по мнению Хайдеггера, особый творчески-смысловой потенциал. Философ считал, что именно благодаря диалектам, неразрывно связанным с провинцией и не искаженным государственной идеологией, технической цивилизацией, язык сохраняет свою подлинность и близость к человеку, в диалектах кроется источник и Родина языка.¹³ В более позднем «Письме о гуманизме» (1947) это выра-

11 Там же. С. 219.

12 В немецком языке «деревня» как административная единица называется *das Dorf*, но для обозначения разнообразных форм внегородского пребывания используют *das Land*, что одновременно означает «сельское пространство», «страну», «сторону» (в смысле «в родной/чужой стороне»). Вместе с тем город (*die Stadt*) этимологически и семантически связан с *die Statt*, место, локус. В обоих случаях ключевым является значение некоего топоса, для которого характерны те или иные принципиальные черты. Именно этот семантический аспект оказывается для Хайдеггера первостепенно важными позволяет избегать схематизирующей конкретики общепринятых смыслов.

13 Как отмечает «Словарь немецкого языка» братьев Гримм («*Deutsches Wörterbuch von J. Grimm und W. Grimm*»). Hrsg. von B. Hirschfeld. Leipzig, 1854, bearbeitet von K. Euling. Leipzig, 1936) и подтверждают современные лингвисты, немецкий язык

зится известной емкой фразой: язык — дом бытия. Философско-метафорический тезис вновь возвращает к теме (при)родного места обитания, неразрывно связываемого с провинциальным, сельским самостоянием.

Разница между сельским домом и городской квартирой понятна и неевропейцам, но здесь необходимо принять во внимание характерную для Германии привычку жить «обособленно-кооперативно», чтобы понять, что стоит за хайдеггеровским тезисом «творческого ландшафта». В провинции сохраняется подлинность, ненатужность человеческих взаимоотношений, которая невозможна в сильнейшем гравитационном поле городских обязательных коммуникационных связей. В деревне, утверждает философ, нет места бесконечным пустопорожним «толкам», «болтовне» (Gerede, проанализированные в «Бытии и времени», §§ 34–35), поверхностному «шуму» цивилизации, характерному для больших городов. Люди, живущие на земле — в прямом и переносном смысле слова, — настроены на другое общение. «Горожанин думает, что идет “в народ”, когда нисходит до длинного разговора с крестьянином. Когда же у меня бывает перерыв в работе, и я сижу с крестьянами на скамье у печи или за столом в красном углу, то мы обычно вовсе не разговариваем. Мы курим трубки молча. Время от времени кто-то, бывает, и вымолвит слово <...> Глубокая принадлежность собственного труда к Шварцвальду и к людям Шварцвальда проистекает из вековой алеманнско-швабской самобытности, и это не заменить ничем».¹⁴

Хайдеггеру не без основания вменяют идейно-политический консерватизм, идеализацию патриархального уклада жизни, неприятие неизбежных — вроде бы — тенденций социально-технического прогресса. И все же было бы крайностью характеризовать его мысль как провинциальную — в современном значении маргинальности или отсталости. Такая радикальная позиция, высказанная Ю. Хабермасом («понадобились ученики, чтобы урбанизировать хайдеггеровскую провинцию»), значительно смещает акцент в воззрениях философа, не принимая во внимание присущие им важные моменты. Известный современный исследователь

оформлялся на базе существующих диалектов еще долго после Лютера, заложившего основу литературного языка своим переводом Библии. Огромную роль в становлении поэтической и научной речи Германии сыграл Гете. Однако и в XX веке на фоне распространенной литературной формы продолжают существовать весьма отличающиеся от нее южные и северные диалекты, напр., швабский, баварский, франконский и др.

14 Хайдеггер М. Указ. соч. С. 219.

М. Ридель (M. Riedel) указывает, что здесь необходимо учесть отличие современного урбанизированного существования от традиционного староевропейского («старосветского» в смысле оппозиции Старого и Нового света¹⁵) урбанизма, который ориентировался на ценность домашнего уюта, культурные традиции, образованность.¹⁶ Современные мегаполисы, где господствуют банки, концерны и политические учреждения, хотя и предоставляют человеку жилье («спальные районы»), малопригодны для жизни. Жизненный мир старой Европы покоился на трех китах — отеческом доме, кафедральном соборе, замке синьора — и он был прочным, несмотря на бурные исторические и политические коллизии. Истоки биографического ландшафта Хайдеггера находятся именно в этом устойчивом бытийном пространстве с определенными ориентирами-векторами, дающими притом возможность человеку и миру оставаться самими собой.

Обращаясь к памятным записям брата философа Фрица Хайдеггера, М. Ридель описывает такие бытийно-биографические ориентиры. «Это домашнее обиталище с отеческой мастерской <...> находится напротив великолепной церкви в стиле барокко с высокой колокольней, которая особенно бросается в глаза своей простотой. Но над всей панорамой города могущественно высится замок фамилии фон Циммерн. Кто внимательно оглядит располагающуюся между ними площадь, а потом возможно остановит взгляд на большой алтарной картине “Мастера из Месскирха”,¹⁷ где изображается Рождество Спасителя и поклонение волхвов, — тот приблизился к месту происхождения, к тому триединству церкви, дома и замка, в которых мы можем опознать основные скрепы староевропейского мира, двуединство светской и духовной власти,

15 Нельзя не вспомнить — как параллель — глубокий метафорический образ гоголевских старосветских помещиков. Идея этого образа заключает в себе, конечно же, большее, нежели только характеристику уходящей природы, современников *l'ancien régime*. Вместе с тем именно психологизм и жизненность изображения героев удерживают читателя, так сказать, в антропологическом измерении, сосредоточивают на феномене человека. Нужно сказать, что у Хайдеггера всегда присутствует философский масштаб/горизонт, — даже в тех случаях, когда описываются окружающие его домик горы, или проселочная дорога, или колокольня времен давно минувшего детства. Сказанное относится и к проблеме оппозиции провинции-центра (столицы), которая раскрывается лишь с учетом этого мета-физического — в полном смысле слова — измерения.

16 См.: *Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*. Bd. 5. «Herkunft bleibt aber stets Zukunft». Frankfurt; München: Klostermann, 1998. S. 19–20.

17 По современным данным картина принадлежит кисти Йорга Циглера.

выше- и нижестоящих».¹⁸ Для небольшого Месскирха,¹⁹ родного города философа, подобного многим немецким провинциальным городкам, характерна не только лишь подлинность патриархальных межличностных отношений, т. е. особый психологический фон. Хайдеггер не упускал случая указывать на вторичность психологии, зависимость (или производимость) психологических феноменов, включая и различные способы коммуникации, от более глубокого онтологического горизонта. С существенными оговорками можно сказать, что философ придерживался тезиса: бытие определяет сознание,²⁰ — если при этом будут уточнены все термины этого положения, и, прежде всего, понятие бытия. Подлинность отношений провинциального Месскирха — как и горной деревушки по соседству с «хижиной» мыслителя — оказывалась возможной именно потому, что само устройство жизни там, упомянутый *ordo rerum*, оказывался «правильным», т. е. соответствующим всему мироустройству в целом.

Здесь одним из главных ориентирующих моментов выступает специфическая двойственная разверстка бытия: сомасштабное человеку измерение существования — и превосходящий человеческие возможности (постижения или воздействия) горизонт бытия. По убеждению Хайдеггера, провинция сохраняет в себе эту основную шкалу координат, где *человеку отведено должное место* и не более того, другими словами, где он соотносен/сопоставлен с иным, предельным онтологическим основанием. Только понимание такой сопоставленности дает импульс свободному творчеству — свободному в своем следовании названному выше Логосу, философствующему вопрошанию. Провинция не просто предоставляет возможность творческой деятельности, она сама есть способ существования таким образом, о котором поздний Хайдеггер скажет словами Гёльдерлина: «...лишь поэтически человек жительствоует на этой земле». Поэтическое, как синоним творчества, понимается философом из древнегреческого ποιησις — созидующее естество, природное творчество в смысле бесконечно порождающей природы, φύσις, с одной сторо-

18 Op. cit. S. 20.

19 Еще в 1950 г. он насчитывал — как и сотни лет назад — около пяти тысяч жителей; только в последнее десятилетие, после включения в его состав нескольких окрестных деревень, он вышел на уровень 15 тысяч жителей. Однако же статусом и правами города Месскирх обладал со времен раннего средневековья, в 1961 году он отметил свое 700-летие.

20 Недаром Хайдеггер достаточно внимательно относился к Марксу, считая его последним метафизиком, хотя и не достигающим уровня Ницше — учитывая социально-политическую и экономическую ориентацию взглядов Маркса.

ны, и божественного поэтического (или музыкального) дара у человека, с другой стороны. Собственно, поэтическое реализует названную двойственную бытийную разверстку, в нем сопрягаются оба измерения: человеческое, или экзистенциальное, и вне-человеческое, предельное; именно поэтому поэзии невозможно научить, ее можно лишь открыть — в себе или для себя. Но ποιησις противопоставлен τέχνη — умению, ремеслу, искусству, чисто человеческим способностям, которым обучают, в которых совершенствуются, но которые по своему существу вторичны, подражательны. Ремесленник, даже очень искусный, подражает природе, τέχνη — есть подражание, аналог φύσις.²¹

Творческий, поэтический характер провинции означает, в первую очередь, священнодействие со словом и мыслью; в этом процессе посторонние излишни, человек должен остаться один на один с тем, что превосходит его ум и силы. Это Превосходящее замечается, прежде всего, как *природа* — извечный окружающий ландшафт, неизменный круговорот времен года, необоримость стихий, — все должно быть поименовано и осмыслено, осмыслено как мир, не созданный человеком, над которым он не может властвовать, но в котором он может и должен существовать. При дальнейшем размышлении само человеческое существование в мировом универсуме оказывается под вопросом: обладающий разумом, целеустремленный человек не волен в своей жизни, смерти, судьбе, т. е. в своих стратегических проявлениях. *Судьбоносность человека* также оказывается превосходящей его возможности, как и мир, куда человек вписан, — и для нее также должно быть найдено мыслящее слово. Подверженность судьбе, а вместе с ней — собственной самобытности особенно заметно взгляду из провинции, находящемуся «в самой близости к сущности всех вещей», — поскольку в больших городах поддерживается и распространяется большая правдоподобная иллюзия всемогущества человека, интеллекта, науки и техники. Действительно, представляется логичным, что человек полновластен хотя бы над тем, что создает сам: над научным знанием, техническими достижениями. Вроде бы и сама промышленно-экономическая реальность страны сви-

21 Правда, и Платон, и Аристотель — значимые для Хайдеггера персоналии — усматривали родовую сущность всех видов поэтического искусства в подражании, «мимесисе». Аристотель, говоря о поэтическом «технэ», ставил при этом поэзию выше истории, поскольку «...поэзия говорит об общем, а история — о единичном»; под общим подразумевалось формально общее, обеспечивающее целостность существующего космоса. Хайдеггеровская трактовка явно склоняется к романтической — романтизм, в том числе, Гёльдерлин, совершенно иначе рассматривал соотношение ποιησις и τέχνη.

детельствовала об этом; после политического и экономического коллапса, которым закончилось существование Веймарской республики, Германия довольно быстро набирала обороты, сделав ставку как раз на научно-технический прогресс, обслуживающий в первую очередь военную промышленность.²² Однако такая оптимистическая «картина мира»,²³ согласно Хайдеггеру, выступает лишь первым планом действительности, за которым находится ее метафизическая основа. Если взглянуть на эту «картину» со стороны, дистанцированно, обнаруживается, что порождения технического разума в своей собственной дальней стратегии не подчиняются человеку. Как таковой *феномен техники* становится самоудовлетворяющим, его фундаментальная черта, просчитываемость и прогнозируемость, превращается в свою противоположность; творение человека, выходя из-под контроля, являет себя как нечто Гигантское (Riesenhafte) и Неподрасчетное (Unberechenbare). Эти бытийные феномены должны давать импульс творческому философскому вопрошанию.

В работах второй половины 30-х годов²⁴ Хайдеггер исследует сложившуюся в западноевропейском мире ситуацию, обозначая ее достаточно широко трактуемым понятием «метафизика».²⁵ Одновременно тема про-

22 Достаточно назвать лишь некоторые, бывшие уже тогда известными на весь мир немецкие научно-технические брэнды: металлургические и машиностроительные концерны Круппа и Тиссена, электротехническая монополия Сименса, военнo-химический концерн «И. Г. Фарбениндустри». Германия лидировала в химии, математике, теоретической и прикладной физике, ряде областей биологии.

23 «Время картины мира» — доклад, прочитанный Хайдеггером в 1938 г. во Фрайбурге. В этом докладе анализировалась современная европейская действительность и ее фундированность прогрессистским научно-техническим стереотипом мышления, созданным в эпоху Нового времени. Следствием такого фундирования является, как показывает философ, формирование нового типа реальности: создаваемого наукой и тотально тиражируемого образа мира, «картины мира», подменяющей собой самую реальность. Дальнейшим следствием является установка на покорение мира именно как такой представленной картины.

24 Прежде всего следует указать на «Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis» (Очерки философии. О Событии, 1936–38 гг.). Это обстоятельная, писавшаяся «в стол» работа, в которой представлен концептуализированный проект бытийно-исторического мышления — новый этап относительно «Бытия и времени». К нашей теме есть обращения в переведенных на русский язык работах: уже названном докладе «Время картины мира», «Пути к собеседованию» (1937), «Преодоление метафизики» (тексты 1936–46 гг.). Важные мысли об изначальности и подлинности крестьянской жизни содержатся в «Истоке художественного творения» (1937).

25 О семантическом горизонте понятия «метафизика» у М. Хайдеггера см. статью: Бросова Н.З. Судьба метафизики и судьба человека // Вопросы философии. 2005. № 11.

винции все более соотносится философом не столько с конкретикой деревни, противостоящей городу, сколько с идеями родного дома, родной земли, первоистоков и традиций. Нужно заметить, что эти вопросы были тогда в центре государственного и общественного внимания: идеология Третьего Рейха очень активно использовала патриотическую, национальную риторику, искусно задействовала и регионально-консервативные настроения. Однако ведущей нотой при этом была имперская, т. е. унифицирующая установка. Хайдеггер осмысливал тему по-своему, рассматривая в разных аспектах проблему самобытности, которая тесно увязывалась им с проблемой народа и национальной идентичности. «Хождение во власть», даже кратковременное, обогатило его особым опытом. Уже в конце 1933 года он говорит о «лживом многословии журналистов, строчащих о народе и его самобытном существовании»; акцент на «малой родине», «отчем доме» становился противовесом идее великой унифицированной империи. (Правда, деревня, село — в их, так сказать, южнонемецком, «швабско-алеманнском» выражении — остаются для Хайдеггера главной бытийной почвой, о них он не перестает размышлять и в послевоенные годы).

Но с чего начинается самобытность, в чем заключается качество родного места — если человек перемещается по лицу земли, находит себе применение, где-то приживается или не приживается. Что же такое традиции в отличие от обычных привычек людей жить тем или иным образом? Что есть народ, к которому во все времена апеллируют философы, поэты, власть? Для того чтобы правильно сориентироваться в поисках ответов на такие вопросы, нужно, по Хайдеггеру, прежде всего, отказаться от расхожих стереотипов, обратиться от внешних явлений к сути вещей.

Проблема самоидентификации является здесь ключевой не только потому, что из нее проистекают все остальные, но и потому, что это проблема существования как такового: «В вопросе “кто мы” заключен вопрос *«есть ли мы»*. Оба вопроса нераздельны...».²⁶ По рассмотрению все же оказывается, что этот вопрос должен быть обращен к отдельно взятому индивидууму; притом, что философ совсем не отрицал общественной человеческой природы. Еще в «Бытии и времени» показано: человек действительно существует *в и как* со-бытие с другими. И все-

²⁶ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. GA Bd. 65. Frankfurt am Main, 1994. S. 51.

таки основа, *первородство* принадлежит этой открытой миру и социуму единичности, а не обществу. Возможно предположить, здесь выражена позиция относительно тиражируемого тогда типа личности — самозабвенно (в полном смысле слова) преданной партии и фюреру;²⁷ подобная самозабвенность вполне соответствовала тому положению вещей и событий, которые Хайдеггер обозначил выражением «забвение бытия». Это можно было бы интерпретировать и как традиционную западноевропейскую («фаустовскую») установку на безусловный приоритет личности в ее давней оппозиции с обществом.²⁸ Но не стоит забывать о более глубоко лежащих религиозных (христианских) основаниях хайдеггеровского философствования — как бы далеко оно не уходило от своей изначальной католической ортодоксии и последующих протестантских интуиций²⁹ — эти основания продолжали оставаться весьма своеобразными ориентирами в хайдеггеровской эволюции. В христианстве человек (человеческая жизнь) рассматривается как несубординированная уникальность, «нераздельная», т. е. неотъемлемая от сообщества, но и не подчиненная ему.³⁰ Философ, размышляя над вопросом идентичности, не раз подчеркивал, что речь не должна идти об укоренившемся (т. е. ставшем господствующим с эпохи Нового времени) рефлектирующем субъективизме, речь не о личности, которую трактуют как *ego cogito*. Однако поиск и понимание себя невозможно без самоосмысления, которое есть «основание Самости»: «Это само-осмысление уходит от всякого «субъективизма», особенно того, который опаснейшим образом сокрыт в культе “личности”».³¹ Хайдеггер выступает против эгоцентрики и схе-

27 В труде «История Бытия» (1938–40 гг.) Хайдеггер весьма критично исследовал и оценивал политические обстоятельства, складывающиеся в Германии того времени. Но эта работа была впервые опубликована в 1998 г. в рамках составленного самим философом проекта его полного собрания сочинений. См.: *Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. GA Bd. 69. Fr/M 1998.*

28 И вместе с этим — определенную позицию против ставших уже тогда популярными социально-философских и социологических утверждений, что личность формируется средой, т. е., что человек в своем существе детерминирован обществом.

29 См. по этому вопросу статью П. П. Гайденко, где излагается противоположная позиция: *Гайденко П. П. М. Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции // Вопросы философии. 2006. № 3.*

30 В конечном счете, человек ответствен только перед Богом, но не перед людьми; нарушение человеческих законов находится в компетенции права и определяется как вина, — грех лежит в ином измерении.

31 *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. GA Bd. 65. Frankfurt am Main, 1994. S. 52.*

матизма мысли, явившихся закономерным следствием гипостазирования рефлексии в целостном феномене человека. Согласно «линии Декарта», ответ на вопрос *кто мы? (что есть человек)* уже давно дан, но Хайдеггера он принципиально не устраивает. Ведь человек не только и не столько *cogito*, да и само мышление неоднозначно. Одно дело — рассчитывать параметры механизма или ситуацию на рынке, а совершенно другое — выявлять смысловой аспект вещей и, даже более того, обнаруживать горизонт сакральности бытия. Самоосмысление должно неизбежно выводить человека на эту перспективу; подлинная человеческая Самость кроется в измерении Священного. Поэтому, подчеркивает философ, ответ на упомянутый вопрос, собственно говоря, и не дан, его следует вновь и вновь искать.

Поискам же способствует «ландшафт», буквально, «местность»,³² которая оказывается созвучной предельности такого запроса. Пространство, родственное человеческой сути, Родина его души, есть Родина человека. Чаще всего она связывается с началом жизни, детством, родным домом, где человек впервые начинает осознавать себя и с чем впоследствии сравнивает все встреченное на жизненном пути. Этим пространством является, по Хайдеггеру, именно провинция — не столько потому, что сам философ родом из провинции, сколько потому, что она, как уже говорилось, сохраняет в себе предельность жизненных и метафизических ориентиров. В небольшом эссе «Проселок» (1949) об этом говорится так: «Узенькая лента пути, одолев последний холм, спускается к самой городской стене. Едва белеет полоска дороги в свете мерцающих звезд. Над дворцом высится башня церкви Св. Мартина. В ночной темноте медленно, как бы запаздывая, раздаются одиннадцать ударов. <...> С последним ударом колокола еще тише тишина. Она достигает до тех, кто безвременно принесен в жертву в двух мировых войнах. Простое теперь еще проще прежнего. <...> Утешительный зов проселочной дороги отчетливо внятн. Говорит ли то душа? Или мир? Или Бог?».³³

32 См. сноску 11. Суффикс «schaft» придает слову собирательно-обобщающий характер, открывая за первым конкретным значением «сельской местности» семантический горизонт так или иначе определяемого топоса, некоего выделенного пространства.

33 *Хайдеггер М.* Проселок. В: *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / пер. А. В. Михайлова. М. 1993. С. 240–241. Очень важны последние слова; Хайдеггер называет три понятия, которые Кант определял в качестве идей чистого разума. Для них, по Канту, нет предмета в сфере человеческой чувственности, однако идеи, будучи понятиями предельных целостностей, играют важнейшую — ориентирующую

Родной дом, родное место не означают телесного и душевного комфорта, уюта в обывательско-мещанском смысле «удобства», «привычности», «пригодности», или, как формулировалось в «Бытии и времени», «подручности». Родина человека — это то, что взывает к нему и призывает к себе, не всегда бывая услышанным и понятым. Этот момент неокончателности, непроясненности чрезвычайно важен для Хайдеггера; как и в случае с открытым вопросом о человеке, вопрос о том, что есть Родина, является открытым, несмотря на очевидную ясность.³⁴ От истоков жизни со временем удаляются, но они, оставаясь единственным, по сути, масштабам, сопровождают весь жизненный путь, словно забегаая вперед и приходя из будущего. Эту мысль о неразрывности прошлого и будущего, родного дома и странствований в чуждых пределах философ лаконично высказал в поздней работе «Мой путь в феноменологию» (1963): «Но происхождение всегда остается будущим» («Herkunft aber bleibt immer Zukunft»). Применительно к нашему вопросу это означает: Родину еще предстоит обрести — с помощью того же проникновенного самоосмысления и философствующего вопрошания, которому способствует творческий ландшафт провинции.

Вместе с тем простые и одновременно основополагающие вещи должны оставаться важными для человека; понимание их значимости есть зерно подлинных традиций. Эти вещи, фокусирующиеся в единственной задаче: «жительствоваать на этой земле», соотносятся с безыскусственностью, простотой, несуетностью существования и мутируют в интенсивном функционировании больших городов под напором «человеческого, слишком человеческого». Но именно традиции составляют почву для бытия народа, поскольку и для него главной задачей, скорее даже миссией, является «жительствоваание», а не простое существование, характерное для вещей — и для массовидного городского быта. Соответственно, народ не «дан» подобно некоей определенной вещи или конкретному биологическому виду. Народ, полагает Хайдеггер, «историчен», т. е. он находится в становлении. Становление, опять же, не озна-

и регулируюшую — роль в деятельности человеческого духа. Хайдеггер в течение всей жизни вел критический диалог с философией Канта и при этом человек (душа), мир, Бог оставались главнейшими проблемами на его философском горизонте.

34 Здесь также необходимо принять во внимание политико-идеологическую ситуацию. В период национал-социализма тема Родины, Отечества (Vaterland) была тиражируемым клише, известным, простым, понятным; после 1945 года она обнаружила свою глубокую проблематичность.

чает формирование по заданному плану или известному алгоритму; оно подобно тому процессу самоопределения, в котором человек становится самим собой, никогда не зная себя наперед. Знаменательно, что в пространстве традиции Хайдеггер выделяет центральное, главное: «Народ т о л ь к о т о г д а народ, когда он обретает свою историю в нахождении своего Бога, того Бога, который вынуждает его выйти за собственные пределы и таким образом отодвигает его в сущее. Только тогда народ избегает опасности кружения вокруг самого себя, опасности обожествить как свое Б е з у с л о в н о е то, что является всего лишь условиями его наличествования».³⁵

Итак, народ в поисках себя и Бога тоже предстает как открытый вопрос, в котором все же обнаруживается некоторая определенность. Как уже говорилось, оппозицию «человек-общество» Хайдеггер рассматривает в «обособленно-кооперативном» ключе, признавая безусловный приоритет за отдельным индивидуумом. Поэтому проводниками мыслей и голоса народа выступают избранные, «немногие-редкие», философы и поэты. Собственно они осуществляют названное философствующее вопрошание и попадают «в самую широту близости к сущности всех вещей». Однако за свою избранность они платят дорогой ценой — уединением, оборачивающимся одиночеством. Уединенность среди творческого ландшафта выливается в одиночество мысли, которая не находит отклика, по крайней мере среди современников; абсолютным примером такой закономерности был, по Хайдеггеру, Гёльдерлин.

Идею уединенности — в разных вариациях, но так или иначе связанных с темой провинции, точнее, родной земли, — Хайдеггер излагал и в послевоенных работах. Одна из таких — эссе «Отрешенность»,³⁶ где осмысливаются новые условия и обстоятельства общественной жизни, прежде всего Германии, но и шире — Европы и мира. При внимательном рассмотрении эти обстоятельства оказываются гипертрофированным дисбалансом прежнего соотношения города и провинции. Речь идет о том, что успешная техническая деятельность человека заместила собой в планетарном масштабе измерение бытийного Логоса, человек сосредоточился на себе и тем самым себя подлинного выпустил из виду.

35 *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. GA Bd. 65. Frankfurt am Main, 1994. S. 396.

36 *Хайдеггер М.* Отрешенность / пер. А. С. Солодовниковой // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991.

Нарушение естественного порядка привело к феномену *безродности*, утрате корней, исчезновению *настоящей* деревни: «...все, с помощью чего современные средства информации ежечасно стимулируют человека, наступают на него и гонят его — все, что уже сегодня ближе человеку, чем пашни вокруг его двора, чем небо над землей, ближе, чем смена ночи днем, чем обычаи и нравы его села, чем предания его родного мира».³⁷ Однако эта близость, «подручность» — ненастоящая и чужая, точнее, отчуждающая человека от того, что является его сокровенной сутью. А к человеческой сути, как уже сказано, принадлежит размышление. Но именно размышляющая, философствующая мысль оказывается в забвении вместе с исконным жизненным укладом: «Страшно на самом деле не то, что мир становится полностью технизированным. Гораздо более жутким является то, что человек не подготовлен к этому изменению мира, что мы еще не способны встретить осмысляюще мыслью то, что в сущности лишь начинается в этом веке атома».³⁸

В такой ситуации Хайдеггер предлагает человеку и обществу изменить духовную установку таким образом, чтобы, не впадая в безнадежную борьбу с развитием технической мысли, постараться вернуть теряемую принципиальную основу. «Но мы можем и другое. Мы можем пользоваться техническими средствами, оставаясь при этом свободными от них, так что мы сможем отказаться от них в любой момент. Мы можем использовать эти приспособления так, как их и нужно использовать, но при этом оставить их в покое как то, что на самом деле не имеет отношения к нашей сущности. Мы можем сказать “да” неизбежному использованию технических средств и одновременно сказать “нет”, поскольку мы запретим им затребовать нас и таким образом извращать, сбивать с толку и опустошать нашу сущность. <...> Я бы назвал это отношение одновременно “да” и “нет” миру техники старым словом — “отрешенность от вещей”».³⁹ Здравый смысл, который находится здесь на первом плане и формулирует взвешенное отношение к миру в целом (ведь понятно, что речь идет не только о технических новинках, но и ситуациях, межличностных отношениях и пр.), не может полностью скрыть фундирующий его модус аскезы.

37 Там же. С. 105–106.

38 Там же. С. 108.

39 Там же. С. 109–110. Важно отметить выбранный термин «отрешенность», *Gelassenheit*, используемый в богословских трудах Майстером Экхартом, к которому Хайдеггер относился в высшей степени внимательно.

Отрешенность возможна лишь ввиду горизонта предельного основания, с уговорами одного только здравого смысла она не заработает. Тем самым в истолкование темы вступает уже упомянутый очень важный для философа момент: характерная для провинции укорененность в природе есть одновременно сохранение подлинного духа религиозности, неразрывно связанного с работой «благоговейного мышления».⁴⁰

Хайдеггеровское понимание провинции становится более понятным, если вспомнить высказывание Новалиса: Философия есть выражение ностальгии, стремления повсюду чувствовать себя дома. Родной дом, Heim, бытийное пристанище человека неотделимо от духовной работы понимания и самопонимания. Это занятие не просто присуще человеку как некая витальная потребность, поддерживающая телесную жизнь; оно, собственно, и вырабатывает человека, создавая вокруг него обитаемое пространство живых смыслов, Родину его духа. Провинция способствует такому занятию, и сама выступает внешним проявлением автономности и историчности человеческого бытия; в таком своем качестве, памятуя о традициях, она и становится Отечеством (Vaterland). Сохранение уклада провинции, ее «мира», к чему призывал философ, означает сохранение не только конкретной культурной самобытности, но, что может быть более важно, возможности мыслить, поскольку лишь в свете этой возможности определяется и значимость традиции, и ценность разнообразия, и горизонты познания, и сущность Родины. Кстати, актуальность этой проблемы осознается и современной объединенной Европой.

А В Т О Р

БРОСОВА НАТАЛЬЯ Зиновьевна — доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и политологии социально-теологического факультета НИУ «Белгородский государственный университет».

BROSOVA NATALIA — Doctor, Professor of the National Research University «Belgorod State University», Department of Cultural and Political Research.

E-mail: n.brosova@yandex.ru

⁴⁰ Можно напомнить о Гегеле, считавшем, что «мысль есть своего рода молитва», так же как и об идеях «рейнских мистиков», которые не раз упоминаются в хайдеггеровских работах (Экхарт, Сузо, Таулер).

II. АРХИВ

АЛЕКСАНДР ШНЕЛЛЬ

ВРЕМЯ И ФЕНОМЕН

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ ГУССЕРЛЯ (1893–1918)*

РАЗДЕЛ С. КОНСТИТУИРОВАНИЕ ПРЕ-ИММАНЕНТНОЙ ВРЕМЕННОСТИ

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

Часть 1

- § 1. Введение. 134
- § 2. «Протопереживания», конститутивные для пре-имманентной
временности. Разные уровни временности. 137
- § 3. Спуск в пре-имманентную сферу. Подход 1917/18 гг. 141
- § 4. Статус протопроцесса в сознании. Гипотеза применимости
схемы схватывание / содержание схватывания. 145
- § 5. Неприменимость схемы схватывание / содержание схватывания
для конституирования пре-имманентной временности:
«протообъективация». 152
- § 6. Характеристика протопроцесса и его фаз. «Феномены
стихания». 157

В этой главе мы попытаемся обосновать то, что спуск в пре-имманентную сферу, который «по принуждению феноменов» проясняется через анализ последних текстов из *Husserliana X*, может быть допустимым и оправданным (с методологической точки зрения) только

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

с учетом наиболее важных текстов из «Бернаусских рукописей». Новый анализ, проведенный в оригинальной терминологии, впервые действительно отражает феноменальное содержание этого спуска, в котором сам он меняет статус: в дальнейшем этот анализ будет не простым «описанием», а *феноменологическим конструированием* (которое не имеет ничего общего с *метафизическим конструированием*), которое приводит к очевидности «действия» трансцендентальной «функционирующей (*fungierend*)» субъективности, поскольку эти действия могут быть раскрыты в рамках феноменологии времени. На основании этого конструирования феноменов пре-имманентной временности — целью и задачей которого является решение загадки конституирования имманентной и фактической временности — эти рукописи с полным основанием могут рассматриваться как «свидетельство о рождении» «генетической феноменологии» Гуссерля.

§ 1. ВВЕДЕНИЕ

Две первые главы этого раздела С¹ были одновременно показали необходимость «спуска» до уровня пре-имманентной конститутивной сферы имманентной временности, таким образом, чтобы рассмотреть сам путь, по которому этот «спуск» возможен; и, в то же время, они обнаружили *пределы* анализа, который не дал достаточно ясного представления о статусе *как* этого «слоя» пре-имманентной временности, *так и* «абсолютного потока сознания». (Таковы были, как мы видели, недостатки анализа [этих тем] в наиболее продуктивных в этом отношении текстах № 53 и 54 из Husserliana X).

При описании абсолютного потока, также как и феноменов протекания, действительно встала проблема, связанная с рассмотрением *как сознания* предельных конститутивных феноменов времени, так и того, как эти феномены *соотносятся* с «содержанием» времени. В частности речь зашла об интенциональном или неинтенциональном статусе этих феноменов. В следующем отрывке из текста № 11 из Husserliana XXXIII вновь ставится эта же проблема, полностью в ясной форме: «Должны ли мы [...] теперь сказать, что за схватыванием протопроцесса [термин, который в Бернаусских рукописях заменяет “абсолютный поток” — А. Ш.]

¹ Глава 1: Абсолютный поток сознания и Глава 2: Феномены протекания. — *Прим. пер.*

и его фаз не стоят интенциональные переживания? В таком случае имели бы место модификации внимания переживаний протопроцесса, которые *не* были бы интенциональными, протоприсутствующих *данных* и ретенций как *данных*. Я может направить свой взгляд на интенциональные моментальные переживания, и оно может направить свой взгляд сквозь них. Но что бы это значило? Как следует понимать приравнивание схватывания соответственно направленности на интенционально сознаваемое и на *что-то*, что не интенционально, а “просто есть”? Таким образом тут мы не особенно продвигаемся. Тот кто не спотыкается здесь, тот не понял специфику интенциональности [курсив мой. — А. Ш.].²

Как мы видим, Гуссерль ставит вопросы, которые явным образом задают общую перспективу проблемам, рассматривавшимся ранее по отдельности (а именно [проблемам] *потока* и *неинтенциональных феноменов* или, по крайней мере, *пре-интенциональных*, посредством которых они должны быть осознаны). Это действительно та общая перспектива, к которой Гуссерль подступает в «Бернаусских рукописях», позволяющая мысленно сопрягать «протопроцесс» и то, что было названо в первом приближении «феноменами протекания». А именно [речь идёт о] «пре-интенциональных» феноменах, конститутивных феноменах временного явления и сознания, которым [временной] процесс обладает относительно себя самого. Попробуем теперь реконструировать тот способ, с которым Гуссерль по-новому подступает к проблемам, занимавшим его вплоть до 1911 года, и то, какие способы решения этих проблем он предлагает в дальнейшем.

Тезис, который мы хотим отстоять в этой главе, связан с обоснованием того, что, если Гуссерль и мог охарактеризовать «Бернаусские рукописи» как свое «главное произведение» (*mein Hauptwerk*),³ то именно потому, что он разработал в них концепцию, которая *преодолеывает*

2 Ср.: Husserliana: *Husserl Edmund*. Gesammelte Werke. Bd. XXXIII Die «Bernauer Manuskripte» Über das Zeitbewusstsein (1917/18) / hrsg. von R. Bernet; D. Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001. S. 225. Этот фрагмент взят из *рукописи L I 15*, датируемой сентябрем 1917, см.: Bl. 5–18. С. 15а.

3 Во всяком случае, именно так Гуссерль охарактеризовал «Рукописи L» для Романа Ингардена. См.: Примечания Р. Ингардена в: *Husserl E. Briefe an Roman Ingarden: Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. M. Nijhoff, *Phaenomenologica* 25, Le Hye, 1968 (цитируется Д. Ломаром в Husserliana Bd. XXXIII. S. XVIII). См. также: *Kerckhoven G. van*, *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink: Die sechste cartesianische Meditation und ihr «Einsatz»*. Königshausen & Neumann, 2003. S. 69.

затруднения, виденные нами в основных текстах (до 1913 года), касающихся проблемы времени, что происходит благодаря новой терминологии, позволяющей отмежеваться от предыдущих попыток. В «Бернаусских рукописях» предлагается феноменологическое конструирование «пре-имманентного» уровня и, тем самым, предельной конститутивной структуры интенциональности в гуссерлевском смысле.

Такой «амбициозный» проект обязан был, в частности, ответить на следующие вопросы:

- Возможно ли сформулировать понятие двойной интенциональности (продольной и поперечной) — то есть «абсолютного потока», который Гуссерль пытается по-новому анализировать — так, чтобы снова не скатиться к теории интенциональности акта? И преодолевается ли тогда эта теория интенциональности акта не только в узком, но и в широком смысле (и можно ли тогда определенно избавиться от необходимости использовать схему схватывание / содержание схватывания на предельно конститутивном уровне пре-имманентной временности)?

- Может ли анализ «фаз» абсолютного потока (то есть, как мы видим, самого потока, [про-]являющегося прежде всего в форме «феноменов протекания») быть также применен в пре-имманентной сфере, или он будет выглядеть метафизической конструкцией?

- Как эта пре-имманентная структура может учесть то сознание, которым она обладает относительно самой себя? Иными словами, как рассмотреть «само-сознание» потока сознания?

- Какую форму интенциональности она [пре-имманентная структура] примет в результате этих исследований?

Так как эти вопросы внутренне связаны друг с другом, и так как Гуссерль явным образом не отвечает ни на один из них, мы сможем дать на них ответы только *по мере* нашей интерпретации «Бернаусских рукописей». Заметим, что далее предлагается прочтение только некоторых *определяющих* текстов из этих «Рукописей»⁴, а именно группы текстов,

4 Случилось так, что «Рукописи I» приобрели квази-мифический статус в феноменологической традиции. Явившись непосредственным отражением многих месяцев плодотворных интуиций, эти рукописи были написаны в основном в течение [двух] посещений Бернау (с 30 июля по 1 октября 1917, а также с 2 февраля по 27 апреля 1918), но свет они увидели только восемьдесят лет спустя (летом 2001, под ред. Р. Бернета и Д. Ломара). И это при том, что в 1927 (см. *Husserliana* Bd. XXXIII. S. XXIV) Гуссерль предложил Ингардену подготовить их к публикации, предназначенной для широкого философского сообщества. Он отказался, так-

которые, по нашему мнению, необходимо *изолировать* среди множества других, порой противоречивых исследований, чтобы иметь возможность предложить когерентную концепцию, к которой Гуссерль, в конце концов, пришел, и которая отвечает на вопросы, которые мы сейчас поставили. Это прочтение не всегда будет следовать порядку, предложенному редакторами XXXIII тома *Husserliana*.

§ 2. «ПРОТОПЕРЕЖИВАНИЯ», КОНСТИТУТИВНЫЕ ДЛЯ ПРЕ-ИММАНЕНТНОЙ
ВРЕМЕННОСТИ. РАЗНЫЕ УРОВНИ ВРЕМЕННОСТИ

Фрагмент № 10 из *Husserliana* XXXIII заслуживает интереса, поскольку в нем ставятся все существенные для решения наших задач вопросы, и присутствуют все элементы, необходимые для осуществления нашего исследования. Во-первых, в этом тексте определяются «феномены», в которых «учреждается» (термин, обоснование которого мы в дальнейшем представим) пре-имманентная временность: это *прото*«переживания», с помощью которых мы вновь находим — вводя новый термин, поскольку это необходимо в соответствии с этим «повторным спуском» в пре-имманентную сферу — «лишь явления», которые были даны как конститутивные «феномены» сознания времени на уровне имманентной сферы.⁵ И, во-вторых, этот фрагмент позволяет дополнить анализ «протопереживаний» описанием того способа, которым *конституируется* феноменологическая временность. А также [на основании этого фрагмента можно] заметить, что еще как раз до феноменологической или имманентной временности — и, *a fortiori*⁶, *объективной временности* — *есть пре-имманентная* временность (относящаяся как раз к протопереживаниям), конститутивная по отношению к имманентной временности первого уровня: «Если мы называем феноменологическое время и его предметности трансцендентально-“субъективными” в противовес времени природы, как “объективному” [времени], то за субъективностью этой временной сферы лежит *другая трансцендентально-субъективная*

же как и Финк, кому Гуссерль поручил [переработать] эти рукописи в конце 1920-х, и который в 1969 г. передал их в Архив Гуссерля в Лёвене. Более подробные сведения о подготовке «Рукописей L» к печати см. Введение к XXXIII тому *Husserliana* (в частности С. XXIV–XXVI) и уже цитировавшуюся работу Гая ван Керкховена, *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink*.

5 См. раздел В, глава I, § 3.

6 Тем более (*лат.*) — *Прим. пер.*

сфера: сфера “переживаний” (также относящихся к новому уровню и обладающих новым смыслом) в которой конституируется эта временность; переживания, которые, скажем мы прежде всего, приводят к явленности временные объекты с их временной формой (явления, относящиеся к более глубокому трансцендентальному уровню), но сами не бывают временными: ни объективно-временными, ни временными в качестве событий этого трансцендентального времени первого уровня [курсив мой. — А. Ш.].⁷

Попробуем проанализировать этот ключевой фрагмент. Что именно имеется в виду под протопереживанием? Это способ данности «событий» (*Ereignisse*) (для того, чтобы подчеркнуть разницу между этими двумя конститутивными сферами, Гуссерль в дальнейшем использует этот термин «событие» в отношении пре-имманентной сферы, вместо выражения «протоощущение», которое относилось к имманентной сфере). При этом [способе данности] события даны в качестве «переживаний» (Гуссерль говорит теперь не об «*Erlebnis*», а по-немецки в более сильной форме, об «*Erleben*»⁸) — то есть это способ явления протопроцесса, [тот способ] которым, на уровне этой пре-имманентной сферы, даны «модальности временной предметности (*zeitgegenständlichen Modalitäten*)».⁹ Для того чтобы суметь окончательно определить [статус] протопереживаний и подвергнуть анализу все необходимые исходно конститутивные элементы сознания времени, нужно приступить к феноменологическому конструированию этого протопроцесса (и способов данности переживаний «событий»), что является *непременным условием* всякого описания имманентных предметностей.¹⁰ В следующем фрагменте, взятом из тек-

7 Husserliana Bd. XXXIII. № 10. S. 184.

8 Husserliana Bd. XXXIII. № 13. S. 259. См. также только что цитированный фрагмент № 10. S. 184.

9 Husserliana Bd. XXXIII. S. 259. Вот другой фрагмент из «Лекций» — «Введение в логику и теорию познания», датируемый зимним семестром 1906/07, который уже характеризовал эти переживания: «Теперь мы осуществляем сущностный анализ [*Wesensanalyse*; в переводе Шнелля: «эйдетический анализ», — Г. Ч.] и таким образом конституируем понятие переживания, которое касается всего распространенного в феноменологической временности *datum* [данного] или *dabile* [того, что может быть дано]; и мы конституируем понятие о лишь переживании (*das bloße Erlebnis*) как о протосознании, в котором *datum* еще не стало предметным, но в котором оно обладает, и с очевидностью должно обладать, пре-феноменальным существованием» (Husserliana XXIV. S. 245).

10 Гуссерль говорит в сноске к тексту № 12 из Husserliana Bd. XXXIII: «Протопроцесс есть предпосылка всякого описания» (Husserliana Bd. XXXIII. S. 247, прим. 1).

ста № 9 из Husserliana XXXIII, перечислены различные типы «протопереживаний»: «Рефлексия в отношении (*имманентных*) данных ощущений, [рефлексия] в отношении имманентных восприятий и [рефлексия] в отношении самого целого потока, являются разными аттенциональными образами *исходных переживаний* [курсив мой. — А. Ш.]».¹¹

Теперь и впредь у нас есть различные элементы, позволяющие затронуть проблему возможности конституирования времени, по сию сторону (*en déça de*)¹² применения схемы схватывание / содержание схватывания, а именно [конституирования] «*протопроцесса*»; такова новая перспектива, которая будет здесь определяющей. Конечно, этот текст не решает этот вопрос окончательно, но, как мы видели выше, он способен поставить его во всей остроте.¹³

Другой ключевой момент этого фрагмента состоит в том, что в нем явным образом приписывается существование конститутивной сфере «по сию сторону (*en déça de*)» имманентной сферы, а именно, пре-имманентной сфере (характеризуемой, соответственно, как пре-имманентная временность).¹⁴ Во многих других фрагментах Гуссерль

11 Husserliana Bd. XXXIII. Текст № 9. S. 167.

12 Букв. «по эту сторону». — *Прим. пер.*

13 Поэтому нам кажется, что этот текст (также как и текст № 10) должен идти в XXXIII томе Husserliana *перед* текстами № 1 и 2.

14 Ср.: Husserliana Bd. XXXIII. S. 381, где Гуссерль говорит о «пре-феноменальной» (в ином смысле, по сравнению с использованием этого термина в 1904/05 гг., когда он означал имманентное время) или «пре-имманентной» временности. См. также следующий фрагмент из текста № 10 Husserliana Bd. XXXIII (S. 199), в котором, вместе с тем, ставится вопрос об интенциональном статусе протопереживаний (мы к этому еще вернемся). «Таким образом, возникают сложности, связанные с пониманием исходного “сознания” или исходной жизни Я, которые имеют большое значение, поскольку здесь также решится вопрос, обладает ли в строгом смысле всякая и каждая конкретная жизнь Я характером сознания-о, конституирует ли она с необходимостью предметность. Феноменологическая предметность, [предметность] трансцендентального времени осознается Я в процессе, конституирующем время, в восприятии феноменологически временных событий. Но является ли эта область конституированной временности универсальной областью исходной жизни? Или, другими словами, жить — не значит ли это собственно “воспринимать”, либо воспринимать в обычном смысле, обращать внимание или выхватывать что-то особенное, либо воспринимать в более широком смысле, то есть что-то интенционально сознавать или таким образом схватывать, хотя интенциональный объект может быть не тождественен “акту”, то есть интенциональному переживанию как осознанию [этого объекта]?»

перерабатывал это положение [о соотношении уровней временности], пользуясь самыми разными формулировками.¹⁵

Итак, в чем же «Бернаусские рукописи» позволяют преодолеть апории текстов № 53 и 54 *Husserliana X*? Анализ того же текста № 9 вносит очень важное уточнение относительно статуса предельно конститутивного уровня, наиболее «глубокого» уровня «сознания» времени. Действительно, Гуссерль вносит здесь изменение в то, что в § 34 «Лекций»¹⁶ (вероятно, составленном Эдит Штайн) получило название «абсолютный поток сознания времени». Затем, вслед за этим параграфом (а именно в параграфах 35 и 36), высказывается мысль, что этот предельный уровень, это позициональное сознание (в равной степени, как предмета, так и самого себя), охарактеризовано как трансцендентальная «субъективность». Однако, на самом деле, эта характеристика предельных конститутивных феноменов времени в терминах «сознания» или «субъективности» сбивает с толку — именно так, в частности, происходит в «Лекциях». Третий раздел первой части «Лекций» в действительности обосновывает то, что абсолютный поток сознания сам себя конституирует и, следовательно, определенным образом замыкает имманентное временение (*temporalisation*) на субъекте, который являет себя в мнимой «абсолютной прозрачности». Однако, как это демонстрирует текст № 9 (как и *рукопись L I* в рамках «Бернаусских рукописей» вообще), в 1917/18 гг. Гуссерль отказывается от позиции само-конститутивного «сознания» в пользу анализа *процесса*, который не обладает ничем, что относилось бы к «субъективности» или полагающему «сознанию», ничем, так сказать, унаследованным от традиции «идеализма производящего сознания (*l'idéalisme de production*)», как несправедливо ни настаивали бы на том порой некоторые комментаторы.

Вопреки анализу, проведенному в текстах № 53 и 54 из *Husserliana X*, Гуссерль здесь сталкивается с необходимостью рассматривать не

15 Ср., например: *Husserliana* Bd. XXXIII. S. 29, 45, 117–120, 122, 176, 179, 184, 186, 187, 188, 191, 268; «Лекции», Приложение IX (Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени, М. 1994. С. 161; *Husserliana* Bd. X. S. 119); *Дополнение 5 к Haupttext 10, рукопись L 1* 18, Лист 1 [BE5 — 1.118] (этот текст не был включен в XXXIII том *Husserliana*). По большей части Гуссерль говорит о времени феноменологической (или трансцендентальной) сферы «первого» или «второго» уровня (*«erster» und «zweiter» Stufe*) — первый уровень соответствует имманентной сфере, а второй — пре-имманентной сфере.

16 То есть «Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени». — *Прим. пер.*

поток сознания *в противопоставлении* временным «явлениям» (и объектам-времени¹⁷), а процесс, в котором представляются «способы данности (*Gegebenheitsweisen*)»¹⁸ его объектов-времени (гилетических объектов, суждений и т. д.). Недостатки описания «абсолютного потока сознания», среди прочего, состоят в гипостазировании «сознания» в качестве «абсолютной субъективности», чье отношение к предметности сложно убедительно показать, и в использовании понятия «конституирования» в том значении, для подтверждения которого недостаточно [только очевидности] потока. «Протопроцессом» будет называться тот поток, в котором действительно «конституируются» имманентные объекты в качестве единств, — однако это конституирование следует понимать не просто как «производство», а как «изображение (*Darstellung*)» «способов данности».¹⁹

Терминологическое смещение, которое можно было заметить выше, состоящее в том, что Гуссерль говорит здесь уже не о «субъективности» или «абсолютном сознании», а о «протопроцессе», «протопрезентации» и т. п., таким образом, показывает, что Гуссерль представлял себе конструктивную модель, позволяющую миновать подводный камень так называемого «отношения между “субъектом” и его объектом» (поскольку там речь идёт о *нацеленности на смысл*). Он минует его, как это уже упоминалось в предыдущей главе, занимая место как раз на уровне конституирования исходно конститутивных фаз процесса, до разделения субъект/объект.

§ 3. СПУСК В ПРЕ-ИММАНЕНТНУЮ СФЕРУ. ПОДХОД 1917/18 ГГ.

Для того чтобы здесь подробнее рассмотреть новые различия внутри имманентной сферы (также как и пре-имманентной сферы) мы, прежде всего, позволим себе сделать терминологическое уточнение.

Внешнее восприятие «даёт» *трансцендентный* объект; в имманентном восприятии является *имманентный* объект. Временные объекты всегда суть *имманентные* время-объекты (*tempo-objets*), они находят-

17 «*Tempo-objets*». А. Шнелль передает с помощью этой конструкции термин Гуссерля «*Zeitobjekte*». Гуссерль рассматривает *объекты-время* («*Zeitobjekte*» — в переводе Шнелля: «*tempo-objets*»,) как подвид *временных объектов* («*zeitliche Objekte*» — в переводе Шнелля: «*objets temporels*»). — Прим. пер.

18 Ср.: Husserliana Bd. XXXIII. текст № 9. S. 164, 166.

19 Там же (см. предыдущую сноску); см. также текст № 13. S. 259, 272.

ся «в» имманентной временности (протопечатления, ретенции, протенции и т. д.), которая в свою очередь конституирована в феноменах, *stricto sensu*²⁰ не находящихся во времени (в протопроцессе, в феноменах протекания и др.). Однако и на уровне имманентной сферы необходимо различать многообразие значений схватывания (и восприятия). Наряду с трансцендентным восприятием существует и имманентное восприятие, распространяющееся на имманентные объекты — это хорошо известно. Каковы конститутивные элементы внешнего восприятия? Это интенциональный объект (во всяком случае, начиная с того [смыслового] поворота, о котором говорит Бём²¹), объективированные схватывания, их ретенции и протенции и т. д. Что открывает нам имманентное восприятие? Гилетические *данные* (то есть имманентные *данные* ощущений), одушевляющие (*beseelenden*) схватывания, их ретенциальные и протенциальные модификации и т. д. Кроме того, и это является определяющим, необходимо различать, таким образом, имманентную сферу в строгом смысле (конститутивные элементы которой мы перечислили), «феноменологическую область первого уровня, <...> [включающую] данности *первой* имманенции в *первом* феноменологическом времени»²² [курсив мой, — *А. Ш.*] и уже не имманентную, а *пре*-имманентную «сферу», включающую в себя *конститутивные феномены* этой имманентной сферы. Эта последняя [сфера] может стать доступной благодаря специфическому имманентному восприятию, раскрывающему «*континуумы* интенциональностей, в соответствии с их совершенно не самостоятельными фазами, и *под* которыми мы находим в качестве несамостоятельных фаз чувственных протоданных, протоданные ощущений <...> которые однако имеют только точное, нестойкое существование (*Dasein*), а не конкретное существование, в полной степени присущее *данным* ощущений, которые являются устойчивыми (*subsistierende*) единствами имманентного времени [курсив мой. — *А. Ш.*]».²³

Тот факт, что, по утверждению Гуссерля, протоданные ощущений (природу и статус которых мы подробно проанализируем в § 5) находятся «под» интенциональностями, конституирующими имманентное воспри-

20 В строгом смысле (*лат.*). — *Прим. пер.*

21 *Boehm, Rudolf*. Les ambiguïtés des concepts Husserliens d'«immanence» et de «transcendence» // *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Vol. 84/1959. P. 481–526.

22 *Husserliana* Bd. XXXIII. S. 176.

23 *Ibid.* S. 177

ятие, явно указывает на то, что здесь затрагивается абсолютно исходный конститутивный уровень сознания времени, уровень, обладающий совершенно специфической объективностью (и временностью), [уровень] определяющий саму имманентную объективность (и временность). Ввиду отсутствия «фундирующих (fundierende)» содержаний схватывания, на уровне этой предельной конститутивной сферы нельзя говорить об «имманентной объективности»: «Во внутреннем сознании, в наиболее исходном сознании, конституирующем имманентные предметности и имманентное время, мы *не обладаем конкретной данностью предметов* (которая требовала бы еще продолжающегося сознания), *которые будут схвачены фундированным сознанием* [курсив мой. — А. Ш.]».²⁴

Каков статус сущностей, относящихся соответственно к имманентной и к пре-имманентной сферам? В строгом смысле, имманентная сфера (которая еще не является предельной конститутивной сферой, но которая сама в свою очередь конституирована) включает в себе имманентные «пребывающие» (subsistierende, verharrende)²⁵ предметности, конституированные в феноменах, относящихся к предельно конститутивной сфере: забегая вперед, можно сказать, что эти последние являются протоприсутствующими *данными* (протоданными ощущений), которые не просто «есть», но которые «действуют», «функционируют» (*fungieren*) и схвачены («одушевлены»)²⁶ протопрезентирующим (*originairement présentante*) сознанием.²⁷ «Схватывания» или презентующие «[акты] сознания» имманентной сферы, как уже было показано в разделе В, претерпевают ретенциальные (и протенциальные) модификации. Гуссерль устанавливает отношения между конституирующей и конституируемой сферами в длинном фрагменте, который мы позволим себе полностью воспроизвести: «...“реальное” значит ни что иное, как то, что “сознается в немодифицированном, чисто и изначально дающем сознании (протоприсутствии (*Urpräsenz*))”, и нельзя сказать, что реальное, всегда действующее на первой линии, было бы *данным* ощущений, по

24 Ibid. S. 177.

25 Ibid. S. 177.

26 Мы увидим ниже, что это «схватывание» или это «одушевление» не относится к имманентной сфере и что конституирование пре-имманентной сферы извлекает от необходимости в схеме схватывание / содержание схватывания.

27 А. Шнелль имеет здесь в виду выражение Гуссерля «*urpräsentierenden Bewußtsein*». — Прим. пер.

примеру того [реального], что находится на линии имманентных временных данных, таким образом что-то оказывается конституировано прежде “схватывающего” сознания. Реальное, всякий раз первой (*je-ersten*) сферы, *есть нечто предельное, более не конституированное, оно более не является конкретным единством “множественностей” конституированных чем-то другим*, оно выступает именно как содержание, как реальное ядро протопрезентирующего (*urpräsentierenden*) сознания, без которого последнее немислимо. Наконец, протопрезентирующее сознание есть не конкретное переживание, а абстрактная несамостоятельная точечная фаза продолжающейся последовательности других протопрезентирующих фаз, где эта последовательность продолжается не как нечто конкретное, что само по себе было бы немислимо, но она есть не что иное, как пограничная линия многомерного *континуума*, заключающего в себе *континуумы* ретенций и протенций.

Конечно, ничто не мешает назвать “схватыванием” все *данные*, относящиеся к ядру (*Kerndaten*). Но в таком случае это не будет [схватыванием] в старом смысле, поскольку эти *данные*, относящиеся к ядру (протоданные ощущений), *не были бы “схвачены”* как те или иные (а при этом брались бы сознанием, которое здесь добавляется “как функция”, никоим образом не являющаяся необходимой), которые брались бы как несамостоятельные по отношению к этому их несущему сознанию (отвлеченные от их точечной несамостоятельности), которые и мыслимы только как несомые. Они не есть объекты в обычном смысле, им с необходимостью всякий раз не хватает самостоятельности, конкретности, которая, как оказывается, мыслима только как конституированное единство. Но все конституированные единства и переживания, конституирующие их, возвращают нас к внутреннему сознанию и к сознанию времени, которое в себе осуществляется как интенциональное действие. Предельное время, если о таком еще можно говорить, — это “имманентное время”, *за ним, однако, еще находится конститутивный поток времени и принадлежащая ему последовательность*. Тем не менее последовательность (и одновременность) ещё далеко не время, даже если конституированная и объективная последовательность, и объективная одновременность относятся к сущности времени [курсив мой. — А. Ш.].²⁸

Таким образом, «реальное» «прото»-переживание не является конституированным содержанием схватывания, наподобие содержания им-

28 Husserliana Bd. XXXIII. S. 178–179.

манентной сферы. Гуссерль отвечает здесь на знаменитый вопрос, который был поставлен в примечании к § 1 «Лекций» по поводу *конститутивного* статуса содержаний, относящихся к имманентной сфере.²⁹ Как тогда следует понимать этот «реальный» статус протопереживания? Гуссерль характеризует его здесь как «реальное ядро протопрезентирующего сознания (*reeller Kern des ugräsentierenden Bewußtseins*)»,³⁰ и ниже мы увидим, какая в действительности фундаментально новая концепция даёт тут о себе знать.

Забегая вперёд, заметим, что второй абзац только что процитированного текста показывает, что схема схватывание / содержание схватывания больше не будет применяться на уровне пре-имманентной сферы. То, что на предельном уровне конституирует имманентную временность, это не «реальные» содержания, а сам протопроцесс (который, таким образом, больше не относится к имманентной сфере). В последующих параграфах мы, прежде всего, проанализируем «ноэтический» аспект этого протопроцесса: его статус в сознании, структуру его «ядра», его графическое представление; затем мы исследуем его «ноэматический» аспект, этот анализ будет проводиться в три этапа и достигнет высшей точки в исследовании «ноэматических форм», характеризующем новое значение ноэмы и позволяющем уточнить «содержание» той временной формы, которой является протопроцесс.³¹

§ 4. Статус протопроцесса в сознании. Гипотеза применимости схемы схватывание / содержание схватывания

Хотя выше мы уже убедились в необходимости допустить протопроцесс, конститутивный по отношению к имманентной временности, тем не менее, еще не ставился вопрос о его статусе в сознании. Эта проблема занимает Гуссерля во многих текстах *Husserliana* XXXIII, в частности в текстах № 10–13 (и в *Приложениях* V, XI и XII). Здесь мы стоим перед следующей альтернативой: существует ли предельно конститутивный по отношению к имманентной временности процесс, который сам бы

29 *Husserliana* Bd. X. S. 7 (*Гуссерль Э.* Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994, С. 9).

30 *Husserliana* Bd. XXXIII. S. 179.

31 Ниже мы увидим, что это различие между «ноэтическим» и «ноэматическим» аспектами отражает не *оппозицию* между двумя отдельными моментами, а что оно соответствует двум *точкам зрения* в отношении одного и того же.

не был сознательным,³² или же этот поток, в свою очередь, относится к имманентной временности (из чего следует, что он *сознателен* в той же степени, как и сущности, которые он конституирует)? Гуссерль вновь ставит этот вопрос в несколько других терминах: не осуществляется ли конституирование временных объектов и их временная ориентация «постфактум в рефлексии»³³ или же именно *сам* этот протопроецс должен схватываться как сущее, *конститутивное* по отношению к этим предметностям (*objectités*). Следовательно, здесь возникают следующие два блока проблем:

- «Как рассмотреть *сознание* явлений имманентной временности, если они конституированы в *бес-сознательном* (*non conscient*) потоке?»

32 См. текст № 39 и окончание текста № 54 из Husserliana X. См. также Bernet R. «Einleitung» в *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), Husserliana/ X, Le Haye, M. Nijhoff, 1966. S. XXXVIII.

33 См. в частности Husserliana Bd. XXXIII. *Приложение V*. S. 203–209, а также S. 188, 197, 262. Именно в *Приложении V* к §§ 5 и 6 текста № 10 из Husserliana Bd. XXXIII — где он сам проясняет анализ из текста № 10 (здесь *Приложение* значительно превосходит по ясности, глубине и верности текст, к которому оно относится) — Гуссерль на деле развивает две перспективы, позволяющие мыслить с одной стороны способ, которым протопроецс делает «сознательными» фазы потока имманентной временности (которую он здесь, как и в других местах, называет «феноменологическим временем первого уровня») (*phänomenologische Zeit erster Stufe*), Husserliana Bd. XXXIII. S. 204), а также, с другой стороны, способ данности самого протопроецса сознанию: Протопроецс в сущности есть «восприятие» самого себя *внутри имманентной временности*. Это «восприятие» (или это «сознание») не требует ни *тематизирующего удержания* (то есть схватывания, которое рефлексивным образом — а значит «постфактум» — применяется к тому же процессу), ни *модификации* такого схватывания, напротив, оно *непосредственно* — что далеко не исключает возможности такого рефлексивного повторения: напротив, оно является его необходимым *условием*. Сознание протопроецса только «потенциально», оно сознает только возможное. Фазы исходной жизни должны пониматься как гилетические *протоданные*, которые сознаются только постфактум, посредством специфических схватываний, которые начинают применяться к ним из другого конститутивного уровня. Это значит, что конституирование времени совершается только благодаря этим схватываниям и только через них, поток же данных является «вневременным». В своей работе «Self-Awareness and Alterity A Phenomenological Investigation», Evanston, 1999, Д. Захави, впрочем, утверждает, что только на основании отдельного схватывания (определенной тематизации) акты конституируются в качестве объектов, длящихся в субъективном времени. В связи с этим он ссылается в равной степени на Husserliana IV, S. 104; Husserliana Bd. X. S. 36, 51, 112, 129, 285, 293; Husserliana XIV. S. 29; *рукопись C 10*. С. 17а, *рукопись L I 19*. С. 3–а–b, 10а; *рукопись L I 2*. С. 16а: «Предельное сознание есть ни что иное как протопоток, до того как на него направляется рефлексивный взгляд».

- Какое “место”³⁴ занимают предельно конституирующие феномены «по отношению» к имманентным явлениям? И, с другой стороны, как избежать бесконечного регресса, учитывая, что каждой имманентно конституируемой сущности необходимо вновь приписать конституирующий поток и т. д.»³⁵

Гуссерль дает недвусмысленный ответ: гипотеза бес-сознательного потока должна быть отброшена, апория, состоящая в объяснении конституирования *сознания* посредством бес-сознательных феноменов, неразрешима (таким образом, он отвергает гипотезу, высказанную в конце текста № 54 из *Husserliana* X³⁶). Что касается другого выбора, сделанного Гуссерлем, то задача, которую ему нужно было решить (кроме того, что необходимо отреагировать на возникающую проблему *феноменологического* статуса протопроцесса и опасность бесконечного регресса), может быть сформулирована следующим образом: необходимо было понять, почему протопроцесс только и можно помыслить одновременно:

1. конститутивным по отношению к имманентным переживаниям первого уровня, *первому феноменологическому времени* и
2. как процесс сознания, возвращающийся к себе самому, как сознание, которое является сознанием самого себя во *второй временности*³⁷ (*которая будет пре-имманентной временностью*).

Таким образом, парадокс, как можно видеть, состоит в следующем: протопроцесс конститутивен по отношению к имманентной сфере, но он, в свою очередь, к этой сфере не относится. В то же время, он должен определенным образом темпорально удостоверяться, иначе введение этого процесса стало бы метафизической конструкцией. Как сможет Гуссерль согласовать все эти посылки, не впадая в указанные апории?

34 Гуссерль действительно задается вопросом: если конститутивные «переживания» феноменологической (или имманентной) временности есть в свою очередь переживания, проявляющиеся в имманентной сфере, будет ли для них «место» в феноменологической временности? (См. *Husserliana*. Bd. XXXIII. S. 185: «Являются ли эти [*т. е.* пре-имманентные “переживания”] опять же временностями — как в феноменологическом времени может иметь место сама приводящая себя к данности временность?»).

35 *Husserliana*. Bd. X. S. 186.

36 *Husserliana*. Bd. X. S. 382. Более подробный анализ этой гипотезы бес-сознательного потока — несостоятельной и потому отброшенной Гуссерлем — можно найти в работе *Тойне Кортумса* *Fenomenologie van de tijd*. Edmund Husserls analyse van het tijdbewustzijn, Wageningen: Ponsen & Looijen, 1999. S. 133–142.

37 См.: *Husserliana*. Bd. XXXIII. текст № 10. S. 188.

Прежде чем мы сможем ответить на этот вопрос, констатируем, что Гуссерль заходит еще дальше в своей гипотезе *бессознательного* протопотока: эта гипотеза заставляет предположить, что схема схватывания / содержание схватывания может быть применима на уровне самой пре-имманентной временности. Это исследование отталкивается от гипотезы о том, что *данные*, относящиеся к ядру протопроцесса, должны быть «содержаниями схватывания», репрезентирующего имманентные временные данные. Гуссерль также проводит в § 2 текста № 9 из *Husserliana* XXXIII различие между серией имманентных *данных*, т. е. имманентной временностью, и серией трансцендентных восприятий, т. е. объективной временностью, подчеркивая при этом их соотнесенность: «временные предметности и времена (*Zeiten*) взаимно конституируют друг друга».³⁸ Но это еще не все: оба элемента этого соотношения — т. е. *трансцендентное* (объективное) восприятие и гилетический (*имманентный*) объект — «упорядочены» или вписаны «в исходное сознание времени», и именно через них полностью (*vollständig*) и предельным образом конституируются. Итак, Гуссерль предельно ясно утверждает, что имманентная временность и объективная временность в свою очередь конституируются в более исходной временности именно благодаря схеме схватывания / содержание схватывания, которая, как предполагается, применима на уровне этой исходной временности.

То, что мы в первой феноменологической рефлексии называем «восприятием» имманентного тона, не является полностью сознанием, конституирующим единство тона, но только линией протопрезентации (*der Urpräsentation*), как мы показали это выше. На основании структуры всего конституирующего сознания она сама [линия] приобретает некое собственное «схватывание», вследствие чего как раз и осуществляется феноменологическая объективация акта (первого уровня), подобно тому, как *протоданные*, возникающие в этой серии также как и «ядра», подвержены «схватыванию», в соответствии с которым они становятся в потоке сознания временными объективными точками самоданности тона, точками длящегося тона имманентного времени.

Таким образом, мы здесь говорим о «схватывании» и «содержаниях схватывания»; мы называем ядра, возникающие в протопрезентированной серии исходного сознания времени, (протоданные) «схватываемыми содержаниями», и это благодаря схватыванию, посредством которого ин-

³⁸ *Husserliana*/ Bd. XXXIII. S. 166.

тенционально конституированы «объективные» данные тона как исходные явления имманентного времени.³⁹

Таким образом, можно посчитать, что здесь осуществляется анализ конститутивных феноменов этой интенциональности акта:⁴⁰ серия протофаз (или ядер) «приобретает некое собственное схватывание, вследствие чего как раз и осуществляется феноменологическая объективация акта (первого уровня)...» То, что речь здесь идет именно об имманентной временности, ясно подчеркивается Гуссерлем, когда он утверждает, что только благодаря этим схватываниям протофаз (которые тем самым возвращаются к этим содержаниям схватывания) упомянутые фазы «становятся <...> точками длящегося тона *имманентного* времени [но не объективного времени, как Гуссерль думал еще в поздних текстах 1911. — А. Ш.]».

Также как и в случае описания трансцендентного восприятия, содержания схватывания «изображают» или «представляют» (*darstellen*) трансцендентный объект на более глубоком конститутивном уровне, протоданные изображают (Гуссерль использует в точности тот же глагол: «*darstellen*») *имманентные данные*. Здесь, таким образом, идет речь о применении той же схемы схватывание / содержание схватывания для рассмотрения конституирования имманентной временности. Причем, она применима не только к содержанию схватывания, но также и к самим *схватываниям*: «Моменты единичных актов, которые изначально возникают в непрерывности протопрезентирующих моментов акта, функционируют как *данные* схватывания для схватываний и становятся изображениями фаз, относящихся ко внутреннему восприятию (*данных* ощущений) как конкретных предметов имманентного времени».⁴¹

39 Husserliana/ Bd. XXXIII. S. 166.

40 В соответствии с таким предположением, высказывание Гуссерля — «то, что мы в первой феноменологической рефлексии называем “восприятием” имманентного тона, не есть в полной мере сознание, конституирующее единство тона, но только линия протопрезентации», — означало бы, что для того чтобы полностью осуществить анализ конститутивных феноменов пре-имманентной временности, то есть для того чтобы рассмотреть конституирование имманентной временности *во всей полноте*, требовалось бы уточнение относительно *акта* — который был, очевидно, в недостаточной мере описан в Лекциях. В то время как в тексте № 53 Гуссерль приводил описание «сверху» (спускаясь от явлений к конституирующим феноменам протекания), здесь он осуществлял бы обратный ход, «снизу», который состоял бы в том, чтобы подняться от конститутивных феноменов интенциональности акта к самим актам.

41 Husserliana/ Bd. XXXIII. S. 166.

На каких основаниях можно утверждать, что проводимый в этом тексте анализ действительно возвращается к исследованию конститутивных феноменов имманентного времени?

1. Гуссерль подчеркивает, что благодаря применению схемы схватывание / содержание схватывания — на этом предельно конститутивном уровне временности — термин «схватывать» (*Auffassen*) приобретает новое значение: действительно, необходимо различать, с одной стороны, актуальные схватывания, «осуществленные» ясно и отчетливо, и, с другой стороны, схватывания в ином смысле, не подконтрольные отчетливому *вниманию*, но составляющие, тем не менее, часть потока переживаний «вместе со всеми его интенциональностями (*Intentionalien*) и конституированиями». ⁴² Эти последние суть «смутные», «неактуальные» интенции, и они являются моментами жизни «совершенно определенной сущностной структуры (*Wesensbeschaffenheit*)». ⁴³ И в качестве таковых они сами подчинены «закону конститутивного потока временной предметности (*Zeitgegenständlichkeit*)». ⁴⁴

2. Как следует понимать соотношение между этими двумя степенями схватывания? Снова именно применение той же схемы схватывание / содержание схватывания дает ответ на этот вопрос: схватывания во втором смысле функционируют как «представители» (*représentants*) актов, относящихся к имманентной временности (т. е. схватываний в первом смысле). Это трансцендентальное «функционирование» (*Fungieren*) объясняет, как конституируется имманентная временность: «Моменты акта, возникающие в протопрезентации потока, [т. е. схватывания во втором смысле, — *А. Ш.*] являются “изображениями (*Darstellungen*)” точек имманентных актов, как точек тех имманентно длящихся актов, которые развиваются в имманентном времени». ⁴⁵

Подводя итог, приведем здесь целиком фрагмент, резюмирующий весь предшествовавший анализ: «Моменты, относящиеся к гилетическому ядру, узнаются только в истинном схватывании [во втором смысле, — *А. Ш.*] в протопрезентациях и функционируют только как содержания схватывания для гилетических имманентных предметов, когда аттенциональный модус удержания (*Erfassung*) применяется к этим предметам,

42 Ibid. S. 168.

43 Ibid. S. 169.

44 Ibid. S. 168.

45 Ibid. S. 169.

и когда они осуществляют таким образом “истинную функцию”. Но, если кроме этого мы говорим о схватываниях и о содержаниях схватывания, то мы имеем в виду потенциальность, относящуюся к удержанию: это возможные схватывания и возможные содержания схватывания. Но эта возможность не есть чистая возможность, она предполагает сознательные структуры исходно конститутивного сознания-времени, в отличие от тех, которые лишены интенциональных связей, которые могли бы вступить в актуальное функционирование».⁴⁶

Но, несмотря на эти описания, действительно относящиеся к этому «феноменологическому содержанию», Гуссерль на самом деле не решается просто перенести схему схватывание / содержание схватывания на пре-имманентную сферу. Последний абзац теста № 9 демонстрирует нам, в частности, то, что Гуссерль осознавал проблему *статуса* предельной конститутивной сферы сознания времени по отношению к имманентной сфере.⁴⁷ Здесь речь идет о различении схватывания / содержания схватывания на уровне имманентной временности и на уровне пре-имманентной временности. Здесь также ставится задача выяснить, нуждаются ли гилетические протоданные в особых актах схватывания («Ugrpräsenzakte» («актах протоприсутствия»)) для того, чтобы удостоверить функционирование «презентирующих» [актов]: появляется необходимость провести различие между протопрезентирующими актами и объективирующими актами (но во втором случае дело касается протопрезентации и объективации не трансцендентного, а имманентного объекта). Другими словами, проблема заключается в том, чтобы выяснить, конституируется ли имманентная временность в сфере пре-имманентной временности, точно так же как объективная временность конституируется в имманентных явлениях. Следовательно, в конце этого текста по прежнему возникают две, по существу, связанные проблемы:

1. На каком уровне осуществляется конституирование *объективных* временных точек: на том же уровне предельно конститутивного слоя или на уровне имманентной временности?

2. Разделена ли протопрезентация в соответствии со схемой протопрезентирующие акты / протоданные или существует исходное единство, предшествующее этому разделению?

46 Ibid. S. 169.

47 Ibid. S. 180.

Дело в том, что эти вопросы вновь встающие перед Гуссерлем, не находят ответа при применении схемы схватывание / содержание схватывания. И мы действительно видим, что изучение текстов, где остро ставятся эти проблемы, и в которых мы ближе всего подходим к их решению, приводит к радикальному и однозначному пересмотру [роли] схемы схватывание / содержание схватывания в конституировании пре-имманентной временности.

§ 5. НЕПРИМЕНИМОСТЬ СХЕМЫ

СХВАТЫВАНИЕ / СОДЕРЖАНИЕ СХВАТЫВАНИЯ ДЛЯ КОНСТИТУИРОВАНИЯ ПРЕ-ИММАНЕНТНОЙ ВРЕМЕННОСТИ: «ПРОТООБЪЕКТИВАЦИЯ»

Протопроцесс⁴⁸ сам себя конституирует в качестве процесса. Это позволяет ему осознавать самого себя и, в тоже время, именно благодаря этому он являет себя нам. Однако, как осуществляются эта ауто-аппрегензия (*auto-appréhension*) и это само-конституирование процесса?

Концептуальное нововведение (по сравнению с предыдущими исследованиями) текста № 11 из *Husserliana* XXXIII (к которому мы собираемся обратиться ниже) на деле состоит в том, что здесь анализ в первую очередь осуществляется на уровне протопроцесса, который включает в себя именно то, что относится *собственно к объекту-времени*,⁴⁹ то есть к временному моменту имманентного временного объекта — таким образом, радикально избавляясь от необходимости использовать схему схватывание / содержание схватывания. Этот протопроцесс конституирован фазами: это фазы реальных «данных ядра (*Kerndaten*)», которые заключают в себе не модифицированные *данные*, и фазы не-реальных *данных* ядра, заключающие в себе модифицированные *данные*. Гуссерль называет «[феноменом] стихания (*Abklang*⁵⁰)» «ретенциальное»⁵¹ ядро, *посколь-*

48 *Urprozess* — термин, который в *Рукописях L* приходит на смену «абсолютному потоку сознания». — *Прим. пер.*

49 А. Шнелль переводит выражение Гуссерля *Zeitobjekte* как *tempo-objets*, для того чтобы отличать их от *zeitliche Objekte* (т. е. от *objet temporels*). Основания для такого различия Гуссерль дает, определяя *Zeitobjekte* в специальном смысле, в их отношении к *Einheiten in der Zeit* (т. е. к *zeitliche Objekte* — см. Hua XXIV. S. 255). Мы переводим *tempo-objet* (и соответственно *Zeitobjekt*) как объект-время, а *objet temporel* (т. е. *zeitlich Objekt*) как временной объект. — *Прим. пер.*

50 *Husserliana* Bd. XXXIII. Текст № 11. S. 216.

51 Понятия «протенция» и «ретенция» должны быть повсюду здесь (на уровне пре-имманентной сферы) заключены в кавычки, поскольку они, на деле, относятся к *имманентной* сфере.

ку оно содержит ретенциальную модификацию данных перцептивного ядра. Это ретенциальное ядро не является ни актом, ни простыми содержанием ощущений, а выражением *и* модификации, *и* сознания, *и* содержания, притом выражением «скрытым» и «опосредованным». ⁵²

Уточнения относительно природы этой модификации распадаются в соответствии с тремя моментами *феноменологического конструирования*, фундаментальная цель которого всякий раз состоит в уточнении статуса чувственных данных, которые конституируют этот процесс [модификации] (и которые таким образом замещают «протоимпрессии» и их ретенциальные и протенциальные модификации, статус которых нельзя достаточно ясно установить в текстах 1911 года): ⁵³

- Прежде всего, речь идёт о том, чтобы показать, что эти *данные* не тождественны содержаниям схватывания имманентной сферы, которые постоянно требуют «одушевляющего» схватывания (§ 5).

- Затем, Гуссерль предлагает конкретный анализ этих *данных* — в терминах «*ядер*» — поскольку они конституируют протопроцесс (§ 6).

- Наконец, демонстрируется, что этот анализ обращается к новому значению «*ноэмы*» («*ноэма-время*»), которое объединяет в себе эти *данные*, сообщающие ему *смысл* (§ 8).

Прежде чем раскрыть различные элементы этого феноменологического конструирования необходимо в целом уточнить его статус.

Специфическим, характерным для феноменологического конструирования является то, что оно не создает спекулятивным образом *конструктов* (например, для того чтобы продемонстрировать принципы метафизической системы), а строго придерживается того, что требуют сами феномены. Феноменологическое конструирование — это «проект», ⁵⁴ поскольку оно конструирует трансцендентальные (в феноменоло-

52 Husserliana Bd. XXXIII. S. 216. То, что Гуссерль говорит ниже, на странице 218 того же текста № 11: феномен стихания (прежде особенно явно заметный во всех явлениях восприятия тона) «появляется» (auftritt) в качестве нового настоящего и, кроме того, благодаря такому «появлению» он связан с протопрезентацией, — позволяет утверждать, что он [этот феномен] для него действительно является конститутивным феноменом ретенциального сознания. Если бы феномен стихания был бы простой ретенцией, Гуссерль не мог бы сказать, что он появляется как новое, непрерывно обновляющееся настоящее, и что он *появляется* только *один раз*, что он схватывается как отсылающий к протопрезентации, а просто сказал бы, что он есть феномен стихания этой презентации.

53 Мы видим, что первый пункт составит «негативный аспект» феноменологического конструирования, а два последних пункта — «позитивный аспект».

54 Ср. нашу работу «La gènese de l'apparaître». Op. cit. P. 34.

гическом смысле) условия того, что обязательно для самих феноменов. И, осуществляя это, оно подчиняется не трансцендентальной необходимости, а самому [процессу] *конструирования*, который задает ему необходимость и закономерность. Вообще говоря, в феноменологическом конструировании феноменологическая дескрипция сталкивается с парадоксом или с апорией (которые между тем *должны* быть преодолены): *факты* («феноменальное содержание») сами удостоверяют правильность целей и результатов конструирования. Приведение к очевидности этого парадокса и необходимость преодолеть его задают негативный аспект конструирования. Его позитивным аспектом является само по себе решение парадокса.

То, к чему мы пришли в предшествовавшем анализе, может послужить нам примером. «Фактом» здесь является феномен *ретенции*. Парадокс, к которому приходит текст № 11, связан с вопросом о том, имеет ли ретенция «реальную (reel)» или «не реальную (nicht reel)» основу, или, другими словами, проблема заключается в том, есть ли в основании ретенции нечто реально «присутствующее» (или нет). «Негативный аспект» феноменологического конструирования состоит в том, чтобы показать, проникая в область *до* разделения на схватывание / содержание схватывания, что оппозиция «реальное» / «не реальное» окажется настолько не приспособленной для описания данных ядра восприятия и ретенции, что ретенция не сможет больше описываться в терминах *схватывания*. Отсюда будет следовать то, что схема схватывание / содержание схватывания не может эффективно применяться на уровне конституирования преимманентной временности. «Позитивный аспект» феноменологического конструирования будет далее состоять в том, чтобы определить природу и сущность протопроцесса, также как и его структуру.

Действительно, после того как он совершенно однозначно разграничил ретенцию и презентификацию (*φαντασία*), приведя к очевидности ее нереальный характер,⁵⁵ Гуссерль подчеркивает, что хотя *данное* ядра ретенции, определенным образом и «не реально» (но только в смысле *φαντασία*), тем не менее, оно «реально» содержится во всех дальнейших ретенциальных фазах. Очевидно, различие между «реальным» и «не реальным» содержанием не применяется к ретенции на тех же основаниях, как к восприятию и *φαντασία* — в лучшем случае это будет в языковом плане «несобственным» употреблением. Но как тогда понять непрерывность реального присутствия чувственного содержания? Это реальное

55 Husserliana. Bd. XXXIII. S. 214–215.

присутствие содержания возможно только благодаря чему-то, что не исчерпывается *только* актом схватывания, также как и *только* длящимся содержанием. За неимением лучшего [наименования], Гуссерль называет «схватывание» «осознанностью» (Bewusstheit), этот термин он берет в кавычки, что бы различить то схватывание, которое он имеет в виду, в имманентной сфере, и содержание схватывания. И действительно, это «схватывание» как раз является скорее «способом сознания» (Bewusstseinsweise), а не актом сознания, который приводил бы в движение содержание акта.

Конечно, в связи с этим теперь не следует думать о схватывании в привычном смысле, предполагающем предмет, то есть о фундированном сознании. Это исключено.⁵⁶

«Ретенциальное ядро», «прото»-ретенцию (которую следует отличать от ретенции внутри имманентной сферы) отличает от трансцендентного восприятия, как раз то, что она не «*фундирована*» в чувственном содержании, которое приводилось бы в движение схватыванием (эта идея уже была затронута в конце предыдущего параграфа). Предельно конститутивные феномены времени не есть схватывания, фундированные содержаниями схватывания: «Проторетенции, следовательно, определенно не фундированы, у них нет данных схватывания (репрезентантов) и нет основывающихся на них схватываний, репрезентирований в производном и несобственном смысле. Таким образом установлено что, если мы принимаем в протопрезентации и в присоединяющихся ретенциях непрерывность данных протоощущений, протоданное для протопрезентации и для относящихся к той же точке события (Ereignispunkt) ретенций «стихания» этого протоданного, то они не могут функционировать в качестве репрезентантов».⁵⁷

Что позволяет Гуссерлю говорить, что ретенциальные «схватывания» не фундированы? Такое «фундирование» (Fundierung), в том виде, в каком оно осуществляется в случае трансцендентного восприятия, предполагает временной объект, который *длится* и *воспринимается* во времени, — но именно его-то здесь и *нет*. Конечно, ретенциальное сознание не лишено определенного чувственно *данного*. Но каков его [данного] статус в случае протосознания времени? Это «данное» протосозна-

56 Husserliana. Bd. XXXIII. S. 216. Ту же идею мы находим в другом месте, в примечании: «Еще одно размышление, для того, чтобы показать, что ретенции не являются «схватываниями»». Husserliana Bd. XXXIII. S. 216, прим. 1.

57 Ср. Husserliana. Bd. XXXIII. S. 216.

ния длительности — именно то, что Гуссерль называет «моментальным полаганием Теперь» (*momentane Jetzt-Setzung*). Гуссерль здесь явно проводит пересмотр «временного явления» (до различения — поток сознания / имманентный объект-время⁵⁸), что в тоже время позволяет ответить на вопрос о *сознании* этого явления (как уже было замечено, Гуссерль говорит здесь о «способе сознания»). (Напомним, что именно эта проблема осталась [нерешенной] в результате описания феноменов протекания). Это временное явление есть ни что иное как конститутивное по отношению к протопроцессу «протопереживание». Вот в каких терминах Гуссерль описывает теперь в этом во многих отношениях примечательном фрагменте «конституирование» (или «полагание») временного момента:

«Однако *его* [объекта, предполагаемого при «фундировании» (*Fundierung*), — *А. Ш.*] место занимает здесь *протообъективация*⁵⁹ как *моментальное полагание-Теперь*. Протопрезентация полагает Теперь нефундированно, она является *изначальным сознанием* (*Originärbewusstsein*) *своего содержания*. Ее содержание не является чем-то для себя, оно является только тем, чем оно является в качестве содержания, в данном случае содержания протопрезентации. [На уровне, — *А. Ш.*] ретенций встречается принципиально разнородное содержание и таким оно как таковое является в качестве содержания протопрезентации, при этом оно также есть и теперь. Но эта моментальная презентация является фундирующей для некоего дальнейшего способа сознания, а именно нового ретенциального [способа], сознания прошлого. В каждой дальнейшей ретенции возрастает градуальность (постоянная опосредованность) ретенции, и в качестве фундамента всегда остается содержание настоящего, которое моментально «конституируется» посредством сознания-настоящего [курсив мой. — *А. Ш.*]».⁶⁰

58 Ср. Главу I предыдущего раздела. (Раздел В, Глава I. *Применение схемы схватывание / содержание схватывания к конституированию имманентной временности*. — *Прим. пер.*)

59 Эта протообъективация относится к *пре-имманентной сфере* как исходно конститутивная для составляющих имманентной сферы (и поэтому, косвенным образом, для объективной временности). Как подчеркнул Гуссерль двумя строками выше, здесь нет неизменного «*verharrendes*» [«*пребывающего*»] временного объекта, воспринимаемого в феноменологическом времени (которое, как мы неоднократно замечали, относится к имманентной сфере) — действительно, «об этом здесь конечно речи не идет». *Ibid.* S. 217.

60 Ср. *Husserliana* Bd. XXXIII. S. 217.

Что мы можем вынести из вышеизложенного?

- Протопрезентация не отличается от своего содержания. Содержание и его сознание совпадают в этом изначальном сознании, где осуществляется объективация, отличающаяся от той, что характерна для имманентной сферы, и которую Гуссерль назвал «протообъективацией».
- Содержание ретенции не чужеродно по отношению к содержанию протопрезентации, оба они «одного рода»: первое происходит из второго в силу временной модификации о которой теперь пойдет речь, для того чтобы прояснить ее статус.

§ 6. ХАРАКТЕРИСТИКА ПРОТОПРОЦЕССА И ЕГО ФАЗ.
«ФЕНОМЕНЫ СТИХАНИЯ (ABKLANGSPHÄNOMENE)»

В тексте № 2 из Husserliana XXXIII исследуются как протопроцесс, так и его фазы; этот анализ теперь позволит внести ряд уточнений в сделанные нами предположения (*anticipations*) (при этом он составляет «*позитивный* аспект» упоминавшегося феноменологического конструирования⁶¹). Этот [прото]процесс представляется, прежде всего, в качестве потока: «Сознание есть поток. Но оно есть поток не как поток воды, который существует в объективном времени. Поток сознания не [находится] в объективном времени, во времени в обычном смысле, напротив, он несет в себе время, форму всякой объективности и, прежде всего, трансцендентальной объективности первого порядка со всеми относящимися к нему трансцендентными событиями (кроме того также внешней [объективности] во внешнем времени). С другой стороны, сознание в себе самом есть поток. Оно обладает формой бытия “время” (*eine Seinsform Zeit*), именно в качестве “потока”...».⁶²

Какова форма этого «потока протопереживаний»? Протопроцесс — это *бесконечный* («*неизменный*»), *непрерывный*, *однонаправленный* и *необратимый* «протенциальный» процесс. Каждая фаза здесь — это интенция и [ее] наполнение,⁶³ и так до бесконечности. Каждую конститутив-

61 «Позитивная сторона» феноменологического конструирования включает в себя то, что в анализе протопроцесса выглядит как «ноэтический аспект» (§ 6–7) также как и то, что выглядит как «аспект нозматический» (§ 8). Ср. прим. 28.

62 Husserliana Bd. XXXIII. S. 45.

63 Слово сочетание «*intentionnalité remplissant*» переводится здесь как «наполняющая интенциональность», хотя французское *remplir* (как и немецкое *erfüllen*, к которому отсылает А. Шнелль) имеет также и значение «исполнения», в тех случаях, когда

ную фазу процесса определяет вполне заданная последовательность.⁶⁴ протопроцесс — это *континуум* (который Гуссерль именует U_x). Однако, *континуум* фаз протопроцесса [в свою очередь] называется Гуссерлем «основным рядом (Grundreihe)». Каждая фаза этого ряда конституирована «ядром (*Kern*)» («протофазы») — на уровне максимального наполнения — и модифицированными ядрами на уровне изменяющегося, стремящегося к нулю наполнения.⁶⁵ «Фазы сознания U_x обладают относительно изменяющейся [степенью] полноты, или «характером ядра (*Kernhaftigkeit*), и в каждом U_x есть фаза, и [причем] только одна, содержащая максимально [полный] характер ядра. Ядро может быть всячески многообразным; тем не менее, хотя ядер много, каждое обладает в рассматриваемой фазе характера ядра (которую мы называем протофазой) максимальной полнотой <...>. Это “протоядро” есть как таковое только в качестве интенционально заключенного ядра».⁶⁶

Таким образом, протоядро (или фаза) больше не описывается в терминах «впечатления» (как это было в «Лекциях») но, «оно есть лишь интенционально заключенное ядро». Гуссерль также говорит, что оно является «насыщенным сознанием» (пределом насыщения по мере приближения).

В случае модифицированных ядер, их «характер ядра (*Kernhaftigkeit*)» снижается по мере осуществления модификации. Когда речь идет о «ретенциальных» ядрах, эти модифицированные ядра называются «*Abklangsphänomene*»⁶⁷ (термин, который мы предлагаем переводить как «феномены стихания»).

Анализ феноменов стихания позволит теперь понять статус временной модификации, к которой мы подошли в предыдущем параграфе. Прежде всего, именно в тексте № 11 из *Husserliana* XXXIII Гуссерль систематически описывает способ, которым модифицируется протопре-

«intentionnalité remplissant» приводится в паре с *«intentionnalité é-vidante»* (*entleerende*) — «о-пустошающей» интенциональностью. Однако значение «исполнения» также следует учитывать. — *Прим. пер.*

64 Ср. также *Husserliana* Bd. XXXIII. S. 43.

65 С анализа ядер мы приступаем ко второму элементу (Ср. план в начале § 5) характеристики конститутивных *данных* протопроцесса.

66 *Husserliana* Bd. XXXIII. S. 32.

67 Действительно, Гуссерль называет «*Abklingsphänomene* (феноменами стихания)» фазы, выступающие в качестве ретенциальных «*данных ядер*». (Ср. по этому поводу *Husserliana* Bd. XXXIII. № 11. S. 216.)

зентация в феномене стихания. Напомним, что на всех диаграммах из тех текстов, которые собраны в Husserliana X, протовпечатление a трансформируется в ретенцию $a: (R_a)$, она [в свою очередь] в ретенцию ретенции и т. д. Однако, здесь⁶⁸ Гуссерль описывает ретенциальную модификацию следующим образом: событие E_0 модифицируется в $R[E_0']$, оно в $R[\{R[E_0']\}']$ и т. д. Решающим здесь является то, что E_0 модифицируется здесь не в R_{E_0} , как было бы, если это описание соответствовало бы предшествовавшему, а в $R[E_0']$. Как понять это событие $R[E_0']$ (которое, по словам Гуссерля, представляется как «новое настоящее»)? Так Гуссерль указывает на то, что «содержание» E_0 не просто модифицируется в [ретенциально-]удержанное (retenu) содержание (которое представлялось посредством $R[E_0]$), но что временной феномен — проявляющийся в схватывании содержания (в этом новом смысле схватывания) — является «новым», «независимым» феноменом, который он называет именно «феноменом стихания». Этот феномен стихания является не просто ретенцией E_0 , а феноменом, в котором только-что-прошедшее даётся в качестве прошлого, без которого мы впадали бы в апории, связанные с объяснением того, что относится к акту, содержанию акта или их «связи». Однако структура феноменов стихания характеризуется посредством двойной «интенциональности», которая нам уже встречалась в терминах «продольной» и «поперечной» интенциональности в Главе I. этого раздела.⁶⁹ Действительно, как [иначе] описать $R[\{R[E_0']\}']$?⁷⁰ Феномен стихания E_0' это наличное «содержание», которое «схватывается»⁷¹ как содержание, отображающее только-что-прошедшее. R это «сознание», которое включает в присутствующее «содержание» и его «стихание».⁷² Это «сознание» в свою очередь модифицируется. Действительно имеются две модификации: [относящаяся к] R и [относящаяся к] E_0 . И ретенциальная модификация $R[E_0']$ распадается на две: $R[\{R[E_0']\}']$ и $R[R'[E_0'']]$. $R[R'[E_0'']]$ включает в себе RR' (ретенцию R , то есть про-

68 Ср.: Husserliana Bd. XXXIII. S. 218.

69 Раздел C, Глава I «Абсолютный поток сознания». — Прим. пер.

70 Описание должно начинаться с $R[R[E_0]']$, а не с $R[E_0]$, поскольку в $R[E_0]$ еще нет самой ретенциальной модификации.

71 Это «схватывание» не относится к «фундированному» содержанию — схема схватывание / содержание схватывания действительно оказывается неприменимой внутри пре-имманентной сферы — но оно, таким образом, выражает ту временную модификацию, которую мы уже затрагивали в предыдущем параграфе.

72 Husserliana Bd. XXXIII. S. 218, 1. 12–13.

шедшего «схватывания») и $R[E_0''']$ (схватывание, которое ретенциально относится E_0'). «Каждая $R[R'[E_0''']]$ ретенциально относится к $R'[E_0']$, а через нее к E_0 ». ⁷³ Таким образом, больше не остается вопроса о «содержании схватывания», и если Гуссерль еще и пользуется понятием «схватывание», то [он это делает] не для того, чтобы все свести к интенциональности акта, а просто, потому что ему не хватает других терминов, чтобы обозначить «сознание» этой временной модификации. ⁷⁴ Очевидно, что Гуссерль приводит здесь все элементы необходимые для успешного анализа «феноменов стихания» (даже если терминология иной раз еще находится в зависимости от несостоятельных описаний, которые датируются 1906–1910 годами). ⁷⁵

⁷³ Ср.: Husserliana Bd. XXXIII. S. 218.

⁷⁴ В своем блестящем анализе «протогиле (*Urhytle*), Д. Франк пришел к тем же результатам — но на уровне имманентной сферы (Ср.: Franck D. *Dramatique des phénomènes*. Paris: PUF, 2001. С. 17–18). Он, таким образом, обходит молчанием то, что в дальнейшем Гуссерль заметил недостатки такого анализа (который ограничивался реальными компонентами имманентной сферы, в то время как протогиле относится к реальности *пре*-имманентной сферы), недостатки, которые в «Бернаусских рукописях» считаются обойденными.

⁷⁵ Можно, тем не менее, возразить, говорит Гуссерль в тексте № 11 из Husserliana Bd. XXXIII. S. 218, что предшествовавший анализ не позволял объяснить как «существуют» новое, возникающее Теперь, феномен стихания предшествовавшего Теперь и, в свою очередь, ретенция предыдущего феномена стихания. Но Гуссерль уже ставил тот же вопрос в тексте № 50 из Husserliana X (в связи с ретенциальной интенциональностью как «хвостом кометы»: каждая ретенция непосредственно является ретенцией ретенции, которая в свою очередь является ретенцией ретенции и т. д.). Это «затруднение» — которое не стоит смешивать с проблемой «*Strecken-Zugleich*» [Все-сразу растяжения] (Ср. наш разбор текста № 54 из *Husserliana X* в § 4 Главы I) таким образом, уже было разрешено почти за десять лет до того, благодаря описанию интенционального переплетения ретенций, ретенций ретенций и т. д. В рукописи L I 5 (Bl. 18–22) (Husserliana Bd. XXXIII. текст № 4) [Гуссерлем] также затрагиваются феномены стихания. В соответствии с этой рукописью феномен стихания является предельно конститутивным феноменом прошлого, исходя из временного модуса которого сложно говорить о «прошлом» в собственном смысле слова — именно поэтому Гуссерль предпочитает говорить об «*Ab-Klang*» (буквально: у-молкание, от-звук, которое мы предлагаем таким образом переводит как «затухание» [или «стихание»]) настоящего. Следует подчеркнуть, что это временной модус «стихающего настоящего» еще не является объективным временем «которое не должно быть здесь незаметно введено» (Husserliana Bd. XXXIII. S. 65). Однако какой временной модус следует приписать этим феноменам стихания? Финк весьма строг в своей критике, когда он оспаривает характер *настоящего* этих феноменов (Ср. *рукопись В III*. С. 21, которая находится в Архиве Ойгена Финка во Фрайбурге) — в связи с этим он предлагает рассматривать их не как [составля-

Итак, какую временность приписывает Гуссерль этим феноменам стихания? Феномены стихания суть интенциональные ядра, которые могут быть в свою очередь *посредством абстрагирования* разделены на моменты, относящиеся к *тождественной форме* (ноэтически — Теперь и его «модализация», ноэматически — «смысл») и к *изменчивому содержанию* (ноэматически — «полнота» этого смысла). Таким образом, всегда, даже на уровне этой пре-объективной сферы, присутствует ноэтико-ноэматическая корреляция, но, конечно, в ином значении, поскольку в пре-имманентной сфере «ноэтический» и «ноэматический» «полюса» не могут быть [полностью] абстрагированы один от другого (действительно, мы видим, что назначение этих двух «аспектов» сводится к тому, чтобы представить две различные точки зрения на один феномен). Мы вернемся к этой проблеме в § 8.

Стиханию соответствует именно «истощение» этой «полноты» [содержания]. На самом глубоком конститутивном уровне, мы встречаем «применение» формы к содержанию, из которого «появляется» сознание длительности (см. ниже). Однако эта полнота не снижается до «нулевой» степени, иначе было бы непонятно как время может течь, в случае если бы полнота уже предельно (*jusqu'à zéro*) истощилась.

Что касается «протенциальных» ядер, Гуссерль, насколько нам известно, не дает им отдельного имени. Асимметрия между феноменами стихания и «протенциальными» ядрами отражает такое же отношение между «связанным» характером ретенции и «свободным»⁷⁶ протенции. Действительно, наиболее очевидное выражение асимметрии между ретенцией и протенцией состоит в том, что протопроцесс включает только «наполненные» в прошлом интенциональные ядра (а именно, феномены стихания).⁷⁷ В итоге, именно эти два типа модифицированных ядер обе-

ющих] настоящее, а как «лишенные [характера] настоящего» (*déprésentifiés*). Гуссерль, который не располагает таким понятием, по меньшей мере обязан принять в расчет способ, которым дано это «стихающее настоящее» — и он хорошо знает, что его модус данности отличается от модуса данности актуальных реальных (*reelle*) впечатлений. Следовательно, критика Финка кажется нам здесь чересчур радикальной.

⁷⁶ Ср. по этому поводу *рукопись L I 18*, Haupttext. Bl. 2–4, С. 03b (которая не была включена в XXXIII том *Husserliana*), где Гуссерль проводит более глубокое различие между воспоминанием и ожиданием.

⁷⁷ Другая асимметрия между ретенцией и протенцией упоминалась в тексте № 45 *Husserliana X*, где Гуссерль указал что протенция «остается открытой». *Husserliana* Bd. X. S. 305.

спечивают связь восходящих и нисходящих *континуумов* на уровне пре-имманентной сферы, а на уровне имманентной сферы — связь ретенций и протенций.

Перевод с французского и примечания Г. Чернавина

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Александр Шнелль (р. 1971) — доцент университета Париж-Сорбонна (Париж IV). Первую диссертацию А. Шнелль защитил в 2001 году по теме «*Проблема времени у Гуссерля*», а вторую, габилитационную диссертацию «*Образы трансцендентального: Фихте, Шеллинг, Гуссерль, Хайдеггер*» — в 2008 году. В сферу его интересов входят классическая немецкая философия (Канта, Фихте и Шеллинга), трансцендентальная философия, немецкая и французская феноменология, философия субъекта и субъективности, философия времени. В своей первой монографии «*Генезис явленности. Феноменологические исследования статуса интенциональности*»⁷⁸ А. Шнелль разрабатывает проблемы метода генетической феноменологии, феноменологии времени и дискурсивности, преимущественно опираясь на интерпретации Гуссерля в современной французской феноменологии. Книга «*Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918)*»⁷⁹, наряду с работой «*Об открытом существовании и конечном мире. Хайдеггер 1925–1930*»⁸⁰ позволяют А. Шнеллю посредством анализа текстов Гуссерля и Хайдеггера создать концептуальный материал для оригинального феноменологического исследования; сделанные в них выводы служат отправной точкой для монографии «*Гуссерль и основания конструктивной феноменологии*».⁸¹ В своих работах в последние годы А. Шнелль продолжает разрабаты-

78 Schnell A. La Genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004.

79 Schnell A. Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893–1918), coll. «Europa Memoria» (diff. Vrin), Hildesheim, Olms, 2004.

80 Schnell A. De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925–1930, coll. «Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie — Poche», Paris, Vrin, 2005.

81 Schnell A. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, coll. «Krisis», Grenoble, J. Millon, 2007.

вать проект «конструктивной феноменологии», опираясь в равной мере на традиции классического немецкого идеализма (прежде всего Фихте и Шеллинга) и современной французской и немецкой феноменологии (Э. Левинаса, М. Ришира, с одной стороны, и Х. Блюменберга, с другой), и применяя этот проект в сферах теории познания и эстетики.⁸²

Представленный здесь перевод соответствует заключительной главе третьего раздела (С)⁸³ книги *«Время и феномен»*, которая называется «“Протопроцесс” и двойная наполняюще-опустошающая интенциональность в *Бернаусских рукописях*».⁸⁴ В этой главе Александр Шнелль рассматривает рукописи Эдмунда Гуссерля по проблеме внутреннего сознания времени 1917/18 годов.⁸⁵ В первых двух разделах книги (А — *Лекции 1904/1905: Восприятие и презентификация* и В — *Конституирование*

82 Schnell A. Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling, coll. «Krisis», Grenoble, J. Millon, 2009; Schnell A. En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande, coll. «Epiméthée», Paris, PUF, 2010; Schnell A. En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité, coll. «Bibliothèque d'histoire de la Philosophie — Poche», Paris, Vrin, 2010; Schnell A. Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale, Bruxelles, Ousia, 2011; Schnell A. Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie, Würzburg, Königshausen & Neumann, «Orbis Phaenomenologicus», n° 24, 2011.

83 Раздел С. Конституирование пре-имманентной временности.

84 Название текста «Bernauer Manuskripte» (Husserliana XXXIII. Die «Bernauer Manuskripte» über das Zeitbewußtsein (1917/18), (ред.) R. Bernet и D. Lomax, 2001) А. Шнелль буквально переводит как «Manuscrits de Bernau». В англоязычной философской литературе принят вариант «Bernau Manuscripts» (см., например: Zahavi D. Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts // Husserl Studies. Vol. 20. No. 2, 99; Brusina R. The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: New Ideas. Freiburg, 1930–1933 // Alter № 2, 1994 и др.) Предпочтение было отдано варианту «Бернаусские рукописи» (а не техническому названию *Рукописи L*, соответствующему классификации рукописей в архиве Гуссерля, или варианту «Бернау-манускрипты»).

85 Вплоть до данного момента из обширного корпуса лекций и рабочих манускриптов Гуссерля по проблематике сознания времени на русский язык переведена только первая часть X тома *Husserliana* (Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени / пер. В. И. Молчанова // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1 М., 1994), построенная на основе (переработанных) лекций по феноменологии внутреннего сознания времени 1905 года. Однако Гуссерль постоянно возвращался к этой теме и в *Бернаусских рукописях* отражен следующий этап развития учения Гуссерля о времени. В отечественный философский оборот эти рукописи были включены совсем недавно в диссертации М. А. Белоусова *«Время и возможность опыта: Кант, Гуссерль, Хайдеггер»* (М., РГГУ, 2008) и именно поэтому представляют отдельный интерес. Перевод отдельных текстов этой группы рукописей (№ 11, 14, 15) выходит в № 1 и № 2 журнала *Horizon*.

имманентной временности: ретенциальная и протенциальная интенциональность) автор систематически разбирает текст лекционного курса, прочитанного Гуссерлем и дополнительные материалы к нему, легшие в основу *Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени*.

А. Шнелль (А) ставит вопрос о правомерности использования в анализе сознания времени схемы *схватывание / содержание схватывания*, рассматривает специфические формы временности воображения и фантазии. Затем (В), акцентируя намеченное самим Гуссерлем (в § 43b из *Husserliana XXIV*) различие между объектом-временем в специальном смысле и временным объектом⁸⁶ (в тексте *Лекций* это различие присутствует как соотношение между феноменами протекания и временными феноменами), А. Шнелль предлагает перейти от анализа *имманентных временных феноменов* (ретенциальных и протенциальных структур) к исследованию *конститутивных временных феноменов* («первичного процесса», «феноменов затухания», «ноэматических ядер»⁸⁷). Этому исследованию, собственно, и посвящены ключевые параграфы третьего раздела (С) книги.

«Спуск» в пре-имманентную сферу конститутивных временных феноменов представляет собой попытку исследования первичного процесса (в терминологии *Лекций* — абсолютного временного потока). В ходе этого исследования А. Шнелль предлагает:

- тематизацию «протопереживаний» и пре-имманентной временности (§ 1–2);
- спуск в пре-имманентную сферу (§ 3) и проблематизацию статуса протопроцесса в конституировании сознания-времени (§ 4);
- отказ от гилеморфической схемы «схватывание / содержание схватывания» и переход к исследованию самой природы временной модификации (§ 5), а именно ретенциальной модификации гилетических ядер (к исследованию «феноменов стихания») (§ 6);
- описание первичного временного процесса (и его рефлексивную данность) в терминах «наполнения» и «опустошения» с помощью «трёхмерной» временной диаграммы (§ 7);
- модель протопроцесса как процесса учреждения и формирования специфических временных нозм (§ 8);

⁸⁶ См. прим. пер. 50 в тексте.

⁸⁷ Раздел С. Глава III, § 4, 6, 8.

– анализ активной и пассивной временной интенциональности и «живого настоящего» (§ 10).

Опираясь на идею «пре-имманентной временности»⁸⁸ как слоя конститутивных временных феноменов, Александр Шнелль пытается выстроить на базе *Бернаусских рукописей* когерентную концепцию внутреннего сознания времени, которая отвечала бы на вопросы, оставшиеся нерешенными на этапе *Лекций*. В частности, он также демонстрирует то, как Гуссерль пытался уйти от парадокса прото-впечатления (его необходимости как точки-источника, и, вместе с тем, его невозможности быть данным в «не модифицированном» виде, как таковым) и от парадокса запаздывания рефлексии в рамках временного анализа. Для Александра Шнелля идея «пре-имманентной временности» — уровня конститутивных феноменов внутреннего сознания времени, «прото-(Ur-)» феноменов, уровня, на котором недостаточно чисто дескриптивной стратегии, но требуется и некоторая (ре-)конструктивная (конечно, в специфическом феноменологическом смысле) стратегия, служит отправной точкой для радикализации феноменологической редукции. Именно на примере анализа внутреннего сознания времени в *Бернаусских рукописях* А. Шнеллем разрабатывается идея «феноменологического конструирования», как специфического метода генетической феноменологии. При всей спорности этого проекта, он кажется достаточно перспективным.

В заключение я хотел бы предложить читателям как текста А. Шнелля, так и *Бернаусских рукописей* следующие вопросы, которые, на мой взгляд, остаются открытыми:

- удовлетворяют ли конститутивные феномены «пре-имманентного» временного слоя требованию феноменологической очевидности?
- правомерно ли объяснение имманентных темпоральных явлений посредством конститутивных феноменов, вневременных в строгом смысле имманентной временности?

Наконец, я должен коснуться технической стороны перевода, а именно двух моментов:

- я столкнулся со сложностью перевода гуссерлевского неологизма «prä-immanente» (Hua X, S. 83, 381), никогда до этого не переводившегося на русский язык. Я остановился на варианте *пре-имманентное* (отказавшись от вариантов *пред-имманентное* и *пра-имманентное*),

⁸⁸ См.: Husserliana X. № 54. S. 381.

поскольку речь идет не о временном предшествовании, а скорее о приоритете, преимуществе, даже о превосходной степени;

- в своей книге А. Шнелль переводит термин Гуссерля *Abklang-sphänomene* как «феномены затухания (*phénomènes d'évanouissement*)», отсылая к затуханию колебаний. Я стремился сохранить коннотации немецкого *abklingen* (отсылающие к звуку — *Klang*), поэтому в данном переводе речь о «феномены стихания» или «отзвуках»;

- во французском философском языке был найден изящный способ перевода немецкого *Gegenwärtigung* и *Vergegenwärtigung* — *présentation* и *présentification*. В данном переводе я несколько раз использовал галицизм «презентификация», в тех случаях, когда А. Шнелль отсылает к немецкому *Vergegenwärtigung* и одновременно к французскому *présence*, поскольку во французском тексте это позволяет переключку терминов «презенция», «презентация», «презентификация».

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

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

[210] № 11 <СОДЕРЖАНИЕ И СХВАТЫВАНИЕ В ПРОТОПРЕЗЕНТАЦИИ,
РЕТЕНЦИИ И ПРОТЕНЦИИ>

§ 1. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ФАКТЫ СОЗНАНИЯ ВРЕМЕНИ

- 1) Итак, имеется сознание протонастоящего, в котором нечто сознается как протонастоящее, как теперь сущее. Содержание сознается (в значении сознания) в качестве Теперь, и это Теперь является формой этого содержания.
- 2) Сознание протонастоящего превращается в континуум сознания прошлого, и в этом континууме сознается то же самое содержание в непрерывно модифицирующейся форме, в форме прошедшествей (Vergangenheiten). Они образуют, начиная от нулевой точки протонастоящего, устойчивый континуум. Принадлежащее протонастоящему является тем, что оно есть, в переходе к бытности прошедшим, и является прошедшим как таковым, следовательно, не является больше настоящим. Прошедшее, однако, само находится в потоке, оно таким же способом изменяется в нечто еще более отдаленное прошедшее, также как и настоящее в «ближайшее прошедшее». Прошедшее есть

* Перевод выполнен при поддержке гранта РГНФ, проект № 10-03-00-663а.

как таковое, это значит, что имеется настоящее, а именно как сознание в настоящем этого прошедшего, и в нем (в сознании в настоящем) это прошедшее [есть] «как таковое»; и это вторичное настоящее вновь изменяется, становясь чем-то прошедшим и т. д.

Континуум сознания протонастоящего и сознания прошлого есть континуум потока, в котором из сознания протонастоящего вытекает все время новое сознание, которое само является сознанием настоящего, и хотя оно есть сознание настоящего относительно «только что бывшего», при этом оно [также] обозначается как сознание прошедшего, поскольку то, что оно первично осознает, в свою очередь представляет собой модификацию настоящего, которое само не является модификацией. Сознание протонастоящего это сознание чего-то исходно немодифицированного. И оно само осознано как немодифицированное. Всякое другое, проистекающее [оригинальное] (*entquellende*) сознание, хоть и является настоящим, но характеризуется как модификация другого сознания, и то, что оно осознает, характеризуется как модификация чего-то другого. Таким образом есть [211] настоящее, которое осознает другое, более исходное настоящее. Проистечение постоянно нового сознания настоящего из сознания протонастоящего в то же время является проистечением все время нового [настоящего], а не протонастоящего, и обладает, однако, одновременно новым свойством.

3) Всякое сознание протонастоящего обладает некой протяженностью в том смысле, что к фазовой точке сознания протонастоящего постоянно присоединяется вновь и вновь новое сознание протонастоящего. При определенных обстоятельствах это производит сознание чего-то длящегося, например длящегося звона. Ко всякой фазе этого континуума протонастоящего, который есть проистечение все время нового протонастоящего, принадлежит континуум прошедших как серия (также ноэтически-конститутивно).

4) Протонастоящее может постоянно смыкаться в единство длящегося протонастоящего, как это было [показано] только что; но может также присоединяться дискретное новое протонастоящее к постоянному протонастоящему (к «длящемуся» протонастоящему). Но это, как и все остальное, возможно только в качестве «длительности».

Оба проистечения — постоянное, возникающее из протонастоящих (*Urgegenwärtigkeiten*) и то, что возникает в прошедших — неразделимо едины таким образом, что сознание непрерывно нового протонастоящего (или отдельных новых протособытий) возможно только

посредством погружения в прошлое всякой фазы и отрезка. Со всякой фазой протонастоящего сплавлено настоящее прошедшестей как прошедшестей, которые принадлежат к единству того же сознания события. Следует отдельно рассмотреть, что обеспечивает это единство. Так как погружающиеся [в прошлое] фазы некоего «второго» события не «сплавляются» с фазами первого; хотя даже здесь есть некоторая общая форма связи: одновременность и временная последовательность. Например, шум на лестнице или шелест дождя и мелодия, которую в то же время играют на пианино. Каждое [из названного] образует для себя единство события, но в рамках одной временной формы. То есть, мы должны различить конституцию этой всеобщей формы и конституцию различных то одновременных, то следующих друг за другом событий.

[212]

§ 2. <ПРОТОПРЕЗЕНТАЦИЯ, РЕТЕНЦИАЛЬНАЯ МОДИФИКАЦИЯ,
СОЗНАНИЕ ФАНТАЗИИ>

Если мы начнем более подробно рассматривать построение время-конституирующего сознания, то приходим к протофакту процесса. Об этом протофакте мы знаем, что он [процесс] является процессом, поскольку конституируется для себя самого как процесс. Мы приходим к построению из фаз, <состоящих> в свою очередь из фазы немодифицированного сознания и непрерывности дальнейших фаз, которые являются модифицированным сознанием (ранее не модифицированных фаз), и при этом модификациями непрерывно различных уровней.

Как протопрезентация несет в себе данные ядра («реальные», если она содержит эти данные, не модифицируя), так и всякая проторетенция несет их в себе, но не реально, если она содержит в себе эти данные как модифицированные. А именно, проторетенция, будучи модификацией, — это модификация другого сознания с данными ядра, и несет в себе данные ядра другого сознания модифицированным и не реальным образом. При этом модификация для сознания и содержание являются непрерывно опосредованными, а также ей свойственна градация ясности и темноты. Подобное нам известно из фантазии. Фантазия может представлять нам предметность как с различной степенью ясности, так и полностью смутным и ненаглядным образом. Также в фантазии могут возникнуть замещающие моменты, что вполне можно понять, если мы позволяем смутному сознанию вытеснить наглядное.

В нашем случае градация ясности и смутности следует за градацией ретенциальных модификаций. В общем, никак нельзя будет предположить определенный уровень ретенции, в котором ретенция достигла бы нулевой точки смутности и перешла бы в пустую ретенцию. Когда внимание и особенный интерес выделяют некий отрезок, то ясность удается сохранять сравнительно дольше, хотя и невозможно избежать обеднения ясности или, тем более, достигнуть полной ясности начала. Это обеднение здесь того же рода, что и обеднение данностей восприятия, а именно данных ощущений в форме [213] «снижения интенсивности». Ясность всякого содержания восприятия может снизиться вплоть до нулевой границы. Это снижение затрагивает все конкретное содержание. Содержание становится все время все более тусклым и, в конце концов, исчезает.

Теперь здесь возникают большие сложности. В потоке ретенций мы имеем постоянный переход сознания к протопрезентации, и при этом данные ее ядра постоянно переходят в данные ядра ретенции.

Под этим подразумевается:

[1] что действительные, реально осознаваемые данные ядра в постоянном следовании протопроцесса переходят (причем постоянно) в ирреальные данные ядра и

[2] что в вертикальной непрерывности в один момент едино осознанных ретенций (в единстве с относящимся к ним точечным протопрезентациям) возникает единство моментального сознания отрезка только что протекшего события, в котором протекшие данные ядра осознаются одновременно в единстве с оригинально осознанным в модусе постоянно изменяющейся данности, а именно, <в> своеобразно модифицирующем модусе ретенциальности. Почему это должно вызывать сложности? А они все же возникают, этому действительно учит имманентное созерцание. Мы находим отрезок события, относящийся к моментальному теперь, и в соответствии с его «материей» он дан как континуум данных ядра, значимых в качестве прошедших, но так, что они осознаются в модифицированном модусе «Прежде» (Только-что-Прошедшего) на вполне определенном меняющемся уровне, к тому же в некоем постоянно распределяющемся по ступеням модусе ясности (интенсивности).

Можно возразить: в «Теперь» есть только точка настоящего события, действительно даны только ему принадлежащие данные ядра. С другой стороны, в общей фазе моментального сознания события мы обнаруживаем заключенным в живой наглядности континуум данных ядра, причем так, что мы вынуждены сказать, что все было бы «ощущением», а не

чисто сознанием или репродукцией. Относительно отрезка события, который является моментально-наглядным, можно сказать, что он «еще» в восприятии (так как мы уже называли по ходу все событие воспринятым), до тех пор пока имела место протопрезентация. Но под всяким наглядным (anschaulichen) отрезком [214] мы подразумеваем, с полным правом, что наглядное является в действительности восприятием, выходящим за рамки протонастоящего, и если мы при этом не хотим отрицать модификацию только что бывшего, то кажется, что мы должны обосновать речь о «восприятии» с помощью континуума данных ощущений. Мы говорим себе: то, что мы в действительности находим в общей моментальной фазе (отрезка), это континуум данных ощущений, который выступает в качестве репрезентанта схватывания прошлого; посредством настоящего мы созерцаем прошедшее, сходным образом как мы воспринимаем образ или не присутствующую в настоящем личность, «видим» в качестве образа и т. п.

Можно возразить: верно, что мы в случае таких ретенций обнаруживаем чувственное содержание как ядро и отличаем его от прошлого содержания, которое входит в прошлую точку события в качестве его материи. Мы согласны с тем, что обнаруживаемое в ретенциальном моменте беднее по полноте интенсивности. И оно есть сейчас, тогда как прошедшее не сейчас. Также проходящий все фазы отрезка континуум протяжен вплоть до точки протонастоящего. Этот континуум, находится целиком и полностью в сознании моментального события таким образом, что мы склонны рассматривать его как континуум ощущений, чья форма сознания такова, что в градациях ясности так же и градации прошлого (соответственно прошлые точки отрезка события) являются, представляются в настоящем.

Можно быть уверенным, что речь идет не о репродукции или о просто фантазии. Также фантазия или репродукция (воспоминание) могут быть весьма живыми, и мы знаем, что в таком случае имеют место случаи сомнения, а именно на других уровнях интенсивности ощущений и соответствующего восприятия. Это «еще слышно» или это живая «фантазия», звонит ли еще колокол, или он уже замолк, и я имею дело с живой фантазией, которую я принимаю за действительно услышанное? Здесь налицо колебание между восприятием и исполненной протенцией (ожиданием) и фантазией (как квази-исполняющим восприятием); и это колебание при более детальном рассмотрении оказывается даже не совсем таким, а скорее колебанием в последующей ретенции (или припомина-

нии), относительно того, было ли это действительно восприятие или фантазия. А также [215] неуверенность, может ли быть действительным восприятие в случае слабой интенсивности опыта, когда легко могут вкрадываться заблуждения, что еще не значит, что это была фантазия, а значит как раз, что это было недействительное восприятие. Всякий раз восприятие является нам как все менее «интенсивное», с чрезвычайно неясными объектами и соответствующая фантазия не отличалась бы действительно от этого. И все же мы не можем приписать реальные содержания ощущений фантазиям. Воображаемые данные тона или данные цвета это не данные в настоящем данные ощущений, а только воображаемые или репрезентации в воображении чего-то другого. Всякая фантазия была бы одновременно и ощущением, в фантазировании мелодии содержалось бы одновременно и восприятие мелодии. Теперь воспринятая (данная в ощущении) мелодия служила бы тому, чтобы, образно представляя, привести другую к настоящему (*vergegenwärtigen*), но в таком случае я вижу совсем другой феномен, некую фантазию, в которой в соответствии с их собственным выражением чувственные данные даются модифицированно соразмерно фантазии, а не как принадлежащие настоящему, образно или как-то иначе представляющие не данное в настоящем.

Это однако не исключает, что, в случае слабой интенсивности чего-то созерцаемого, восприятие и фантазия одного и того же выглядят весьма близко. Также и соразмерное восприятию наглядное прерывается большей неясностью и т. д. Сюда относится всеобщее средство квазиравного. Также чрезвычайно живая устойчивая фантазия родственна соответствующему восприятию: «Мое представление настолько живо, что для меня все так, “как если бы” я это воспринимал».

§ 3. <ПРОТОПРЕЗЕНТАЦИЯ И РЕТЕНЦИЯ КАК СХВАТЫВАНИЯ РЕЕЛЬНО СОДЕРЖАЩИХСЯ ДАННЫХ>

В случае ретенции сложность состоит в том, что «протовосприятие», протопрезентация непрерывно переходит в ретенцию и при этом сквозным постоянно остается единство чувственного содержания и единообразная градация ясности это содержания. Кажется весьма обоснованным здесь то, что чувственное содержание реально заключено не только в протопрезентирующем мгновенном сознании, но и во всякой дальнейшей ретенциальной фазе оно не менее реально; то есть, что реально наличествует (*vorliegt*) непрерывность чувственных содержаний, [216] [так

что она] «одухотворена (beseelt)» посредством непрерывности «схватывания» и непрерывности сознания, и посредством этого осуществляется предметное конституирование.

Конечно, в связи с этим теперь не следует думать о схватывании в привычном смысле, предполагающем предмет, то есть о фундированном сознании. Это исключено. [Для того чтобы] еще раз показать это, можно исходить из конкретной ретенции, [учитывая то,] как она примыкает к предметности только что воспринятого ощущения¹ после его прекращения, к некоей последовательности тона или конstellации цветов, если говорить о чисто соразмерном ощущениям. Здесь последовательность тона не есть предмет в настоящем (реальное событие), который в свою очередь посредством схватывания репрезентирует прошлое (подобно тому, как схватывание воспринимает в опыте чувственный аспект и посредством этого осознается предмет в пространстве). Тогда очевидно, что конкретная ретенция непосредственно после окончания события выстраивается из проторетенций того же рода, что действуют в качестве таковых (fungieren) в воспринимающем сознании события тона. Конкретная ретенция окончившегося события все же полностью однородна (начиная с тождественной сущности и кончая способом вплетенности) с той ретенцией, которая конституирует конкретный фрагмент воспринятого события, а именно, тот его фрагмент, который уже окончился.

Если конкретное сознание является фундированным, то каждая фаза его всякий раз фундирована и наоборот, всякая фаза фундирована, <так же> как и сознание конкретного события. Проторетенции, следовательно, определенно не фундированы, у них нет данных схватывания (репрезентантов) и нет основывающихся на них схватываний, репрезентирований в производном и несобственном смысле. Таким образом установлено что, если мы принимаем в протопрезентации и в присоединяющихся ретенциях непрерывность данных протоощущений, протоданное для протопрезентации и для относящихся к той же точке события ретенций «стихания» этого протоданного, то они не могут функционировать в качестве репрезентантов. (N[ota] V[ene]: При чем под стиханием понимаются как раз ретенциальные ядра, а [217] не отзвуки протоданных, которые образуют продолжающиеся моменты настоящего (Gegenwärtigkeiten) в качестве параллели по отношению к конституирующему протеканию

¹ Еще одно размышление, для того, чтобы показать, что ретенции не являются «схватываниями».

и, таким образом, в опыте воспринимается их [отзвуков] собственное конституирующее время схватывание.)

Что теперь еще остается? Мы назвали ядра данными ощущений, так следует обратить внимание на то, что данные ощущений (гилетически) означают в некотором смысле предметы в их внутреннем сознании-времени, и это их нормальный смысл. [Но] что должно означать данное в ощущениях в случае ядер исходного сознания времени?

Можно было бы ответить следующим образом: Попытаемся и дальше придерживаться воззрения, согласно которому чувственные данные в протопрезентации и в ретенции представляют собой сущностно-равные «реальные» состояния, что дает нам повод так рассуждать и что за этим кроется? В рефлексии в каждой фазе мы обнаруживаем разделение: 1) протоданное, а именно чувственное ядро, 2) тот модус сознания, в котором оно в качестве оригинально данного осознается и соответственно схватывается в качестве Теперь. В каждой ретенции: Протоданное, «схватывание» (способ сознания (*Bewusstseinsweise*)), в котором схватывается прошедшее протоданное. Можно предположительно сказать, что за этим крылось бы также некое фундирование, только как раз не столь трудно опровержимое [как в случае] трансцендентного восприятия. Оно предполагает устойчивый временной объект, протяженный в феноменологическом времени. Об этом здесь конечно речи не идет. Но его место занимает здесь протообъективация как моментальное полагание-Теперь. Протопрезентация не фундированно полагает Теперь, она является изначальным сознанием (*Originärbewusstsein*) своего содержания. Ее содержание не является чем-то для себя, оно является только тем, чем оно является в качестве содержания, в данном случае содержания протопрезентации. В ретенциях встречается принципиально разнородное содержание и таким оно как таковое является в качестве содержания протопрезентации, при этом оно также есть и теперь. Но эта моментальная презентация является фундирующей для некоего дальнейшего способа сознания, а именно нового ретенциального [способа], сознания прошлого. В каждой дальнейшей ретенции возрастает градуальность (постоянная опосредованность) ретенции, и в качестве фундамента всегда остается содержание настоящего, которое моментально «конституируется» посредством сознания-настоящего.

[218]

§ 4. <УРОВНИ ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ СТИХАНИЙ КАК УРОВНИ СХВАТЫВАНИЙ
РЕЕЛЬНОГО СОДЕРЖАНИЯ>

Мы должны были бы также сказать: пока возникает все время новый отзвук (Abklang) в качестве нового настоящего, то он ретенциально схватывается, соотносясь с предшествующим. Это ретенциональное схватывание является, однако, новым настоящим, которое в свою очередь стихает. И это стихание снова схватывается в соотношении с предшествующим.

E_0 переходит в $R[E_0']$, а тот в $R\{R[E_0']\}'$. Что такое тогда $(R[E_0'])$? E_0' должен быть моментальным содержанием в настоящем, которое схватывается как таковое и в котором представляется только что прошедшее. Это сознание с представленным содержанием в стиханиях, оно должно было бы тогда быть результатом настоящей модификации, это результат в свою очередь переживал бы новое фундированное схватывание в качестве прошедшего только что истекшего. При этом теперь E_0' модифицируется в E_0'' , а R в R' , но это R' была бы не более высоким уровнем ретенции, а было бы настоящим, лишь схваченным посредством нового R . Таким образом, мы бы имели $R\{(R[E_0'])\}'=R(R'[E_0''])$ и там содержались бы $R R'$ и $R(E_0'')$.

(Как в случае, когда внешнее восприятие (как моментальная фаза) переходит в другую фазу, так и схватывание восприятия ретенционально модифицируется, и представляющееся содержание). $R R'$ была бы ретенцией предшествовавших моментов схватывания, а $R(E_0'')$ была бы схватыванием, которое интенционально соотносится с E_0' . Все $R(R'[E_0''])$ ретенциально соотносится с $R(E_0')$, а сквозь него и к E_0 . Это было бы тогда очень похоже на то, как в случае опосредованной образности (Bildlichkeit), <например> фотографии, <которая> представляет собой изображение гравюры, которая в свою очередь является изображением картины. Мы бы имели, таким образом, нечто вроде непрерывной модификации с непрерывной образностью. Так продолжалось бы и далее. И, вероятно, вышеуказанные законы действительно так и стоит понимать и разъяснять.

Основным законом было бы: всякие протоприсутствующие данные оставляют за собой непрерывные отзвуки, «первый» отзвук вновь является моментально данным в присутствии, но отличается от протоприсутствующего, так как в первом еще налицо схватывание одного и того же, которое оно принимает в качестве (образного) репрезентанта момента прототона. [219] В следующей фазе предшествовавший акт вместе со

своей фундирующей основой, в которой он сам дан в настоящем, переходят в отзвук и они вновь переживают схватывание прошлого, в котором, таким образом, налицо сознание сознания первого протоприсутствовавшего данного и в нем заключена, таким образом, интенциональность второго уровня, которая позволяет обратить рефлексю на первую [интенциональность] и посредством последней — на первое протоприсутствующее данное в модуле его интенциональной данности.

Итак, подобный взгляд целиком может быть непрерывно и согласованно доказан. Можно бы было возразить: как? Если последовательность протоприсутствующих данных $E_0 E_1 \dots E_n$ точно согласуется с рядом стиханий $E_0 E_1 \dots E_0^n$? Стихания как данные «внутреннего сознания» ни чем существенным не отличаются от данных E_k . Если тон в своей интенсивности действительно стихает, то перед нами двойные стихания, или только простые, учитывая, что они должны сливаться? Но почему прочие стихания (отзвуки) не сливаются с протозвуками? Здесь возникают сложности. В данный момент у нас был бы отрезок $E_0^k E_0^{k-1} \dots E_k^0$, происходящий из отзвуков и новых звучаний. Но каждый отзвук сам вновь стихает, и отзвук отзвука вновь сам является отзвуком в ряду отзвуков. Эти отзвуки должны бы ли бы претерпеть вновь ретенциальное схватывание наряду со схватыванием в настоящем. Таким образом если E_0 переходит в E_0' , то оно претерпевает ретенциальное схватывание смысла $V'(E_0)$; $R(E_0') = V'(E_0)$. E_0' переходит тогда в E_0'' , и у нас было бы тогда $R(E_0'') = V'(E_0')$. E_0'' должно однако претерпеть $R(E_0'')$, которое = $V''(E_0)$. Таким образом должно было бы $V'(E_0') = V''(E_0)$, также должно было бы <быть> $V'(E_0'') = V'''(E_0) = V''''(E_0)$, и тогда вообще должно было бы $V^1(E_0^\pi) = V''(E_0^{\pi-1}) = V'''(E_0^{\pi-2}) = V^{\pi+1}(E_0)$; $V^k(E_0^\lambda) = V^{k+\lambda}(E_0) = V^{k+\alpha}(E_0^{\lambda-\alpha})$, $\alpha < \lambda$. Скажем лишь, что по мере развития модификации стихания на ее основании фундируется постоянно модифицированное ретенциальное сознание, с которым соотнесен реальный момент стихания как репрезентант исходного момента. В таком случае непонятно, как ретенция могла бы быть соотнесена с более ранними отзвуками, сходным образом, но соответственно на другом уровне. Иначе обстоят дела, если мы рассматриваем всякую ретенцию как ретенцию ретенции, как мы и должны это делать; [220] тогда не только модифицируется отзвук в протопроцессе, но и всякое ретенциальное схватывание, всякое «прошлое по отношению к» модифицируется в дальнейшее прошлое, прошлое прошлого. Все эти сложности едва ли легко разрешить.

§ 5. <ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ ВОЗЗРЕНИЕ:

РЕТЕНЦИЯ НЕ ФУНДИРОВАНА В РЕЕЛЬНО ДАННЫХ, ДАННЫХ НАСТОЯЩЕГО
(REELL GEGEBENEN, GEGENWÄRTIGEN DATEN)>

Если придерживаться противоположного воззрения, которое не видит в ретенциальном сознании фундирования посредством сознания настоящего и не вкладывает в него настоящего ощущений как моментального настоящего, то перед нами сложности перехода ретенциальных данных ядра в протоданные. Намеченное нами воззрение было бы тогда следующим: протоприсутствие есть сознание «содержания», несамостоятельное сознание, и, будучи моментальным сознанием, оно не может быть без протяженности. Содержание же в свою очередь является несамостоятельным, оно выступает только в качестве «присутствующего», т. е. скорее более осознанным в этом своеобразии. Это сознание со своим содержанием не является в свою очередь содержанием более далеко лежащего в прошлом презентирующего сознания. (Причем, проблема состоит в том, как мы можем об этом знать? Так как внимающая рефлексия уже предполагает сознание, сквозь которое она проходит. Теперь оставим эти сложности в стороне, что очевидным образом их не отменяет, если мы теперь принимаем протоприсутствующие содержания без сознания.) Следовательно, мы должны сказать, что это сознание протоприсутствия постоянно модифицируется в другое сознание, которое является «модификацией» более раннего, причем сознание и содержание более раннего оказываются теперь осознанными в модифицированном сознании, в модусе модифицированной данности. Модифицированное (соответственно модифицирующее в отношении своего состава) сознание само является настоящим (ein Gegenwärtiges): новое присутствие, относительное протоприсутствие по отношению к его модификации, которая следует за ним в протопроцессе. Стоит спросить, почему модифицированное сознание должно быть еще и содержанием немодифицированного, а немодифицированное нет? Почему бы не сказать тогда: протоданное возникает в протопотоке жизни, а она переходит в нечто новое, которое обладает характером ретенции старого, переходит в сознание о нем? Причем вновь сложность [221] <состоит в том>, как нечто, что не является сознанием, превращается в сознание-о.

§ 6. <ИЗНАЧАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И НЕИЗНАЧАЛЬНОЕ (NICHTORIGINÄRES)
СОЗНАНИЕ. СОЗНАНИЕ И СХВАТЫВАНИЕ (ERFASSUNG)>

X воспринят = X дан в оригинале. Противоположность: X осознан, но не воспринят: X сфантазирован, X припомнен, X каким-то другим образом реактуализован в качестве настоящего, прошедшего или будущего. X в образе, опосредованная фантазия и образность. X наглядно осознан, изначально (originär) и не изначально, наглядно сфантазирован и т. д. непосредственно или опосредованно; X пусто осознан, непосредственно или опосредованно.

При этом «осознанный соразмерно фантазии X», или переживание «фантазия X» изначально (originär) дано, воспринимаемо, и до восприятия (в качестве рефлексии) оно является как раз действительным, изначальным переживанием (в противоположность тому, что это переживание, или такое же, может представляться «соразмерно фантазии» или «как прошедшее в припоминании» и т. д.). Каждое переживание «воспринимаемо», является настоящим и должно схватываться в его настоящем. Схватывать индивидуальное в оригинале (переживание или трансцендентный индивидуум) это то же, что и воспринимать или иметь его данным в качестве настоящего: в оригинале. Тогда также настоящее некоего X может быть сфантазированным настоящим, «Теперь фантазией-Теперь» или соразмерным фантазии Теперь и т. д.

Переживание схватывания (Erfassung), до схватывающего восприятия. Переживание как действительное (оригинальное) переживание до схватывания; переживание фантазии до некоего квази-схватывания или схватывание «сфантазированного как такового» и т. п. Что значит обладать переживанием «в оригинале» и затем обращаться к нему, схватывать его в качестве теперешней «действительности»? По контрасту: обладать переживанием данным в оригинале и т. д., и тогда не только схватывать его само как Теперь, как действительность в настоящем, а схватывать в нем другое, которое либо будет схвачено в характере действительности в настоящем, либо в характере приведения к настоящему и т. д., в характере только что прошедшего, прошедшего и припомненного и т. д.?

[222] Таковы фундаментальные факты, которые, однако, требуют дальнейшего исследования. А оно как раз продвигается в направлении «исходного сознания времени». Гилетический предмет или так или иначе строящееся суждение является оригинальным переживанием и изначально (originär) дано как простирающееся настоящее (имманентный

временной отрезок), и при этом возможна схватывающая рефлексия, которая раскладывает переживание на его точки времени, и для каждой точки времени проводит различие между протооригинальными модусами данности и неоригинальными (ретенциальными), и схватывает, что длящееся гилетически данное или продолжающее свою длительность суждение представляется в непрерывности «модусов данности», <так,> что перед нами исходно непрерывная последовательность, протопроецесс, в котором имманентные предметы конституируются как единства. Далее, если мы обращаемся к имманентному, а затем возвращаемся к его конститутивному процессу, то мы схватываем, что рефлексивное схватывание этого обращения само не принадлежало процессу; новое схватывание осуществляется в ретроспективном (rückblickenden) схватывании, проходящем через ретенцию, но как нечто не собственно принадлежащее к ретенционному составу, как если бы мы рефлексировали в фантазии: мы различаем, что принадлежало к самому сфантазированному и самому переживанию фантазии до направленного на него луча, а что нет. Различные переживания, которые следуют в сознании времени, могут образовывать новые впечатления так: сознание единства, охватывающее А и В в их последовательности (причем последовательность является осознанной последовательностью), или, скажем, вспомненного А со вспомненным В, или исходно сознаваемого как А с тем что представляется как В в припоминании и т. п. сознаваемое как одно, как то же. Сознание единства = сознание такого последовательного наложения.

Какие вопросы имело бы смысл поставить относительно сознания, осознанного предмета, модуса данности предмета?

Мы отличаем изначальное сознание (Originärbewusstsein) от не изначального сознания, в одном X изначально осознан, в другом нет. Это [критерий] разделения переживаний. Но сами переживания бывают изначально осознаны или нет. И в протопроцессе, который сам изначально осознан, всякий раз проводим различие между фазами процесса, которые являются протооригинальными фазами, по отношению к которым другие феномены являются неоригинальными. Неоригинальные фазы сами являются однако оригинальными моментами переживаний, только так, что относительного другого «осознанного» в них они не даны изначально. Осознанно еще не значит схвачено (erfasst), замечено, между прочим замечено (схвачено).

Схватывание (Erfassen) само является моментом переживания, который может быть или не быть в наличии. Если сознание является не изна-

чальным сознанием X, то сознание X напр. (пустое сознание о нем) само является изначальным переживанием, а это значит оно не есть осознанное в другом не изначальном сознании, и, с другой стороны, само должно быть схвачено как изначальное данное, и, следовательно, само является предметом изначального сознания. И так каждое переживание осознано (как изначальное дающее, так и изначальное данное). Что значит это «осознанно»? В случае переживания в привычном смысле это означает, что оно осознано в исходном время-конституирующем процессе. В соответствии с различиями, проведенными в этом процессе между оригинальными фазами в качестве изначального сознания и в качестве не-изначального сознания мы приходим к следующему итогу: каждая моментальная фаза процесса является континуумом фазы, которая осознана изначальное, и даже изначальное сознание ее предмета и дальнейших фаз, которые сами изначальное осознаны и в свою очередь не являются изначальным сознанием их предметного (прошедших фаз временного предмета).

§ 7. <Опасность бесконечного регресса в изначальном (ORIGINÄR) сознании протопроцесса в настоящем (VOM GEGENWÄRTIGEN URPROZESS).
ВОПРОС О СХВАТЫВАНИИ НЕИНТЕНЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ>

Если бы каждая фаза процесса осознавалась, то мы должны были бы рассматривать каждую фазу как сознание фазы. Не должно ли это сознание фазы само в свою очередь быть изначальное осознано и так *in infinitum*? В этом и состоит сложность. Всякое не изначальное сознание, в указанном <смысле> как фаза протопроцесса, само осознано изначальное. Сознание предметов всегда является чем-то в настоящем (Gegenwärtiges), даже если этих предметов нет. Если они есть в настоящем (sind sie ein Gegenwärtiges), то и [224] сознание о них есть в настоящем. В случае трансцендентных предметов это не составляет сложности, поскольку здесь мы имеем имманентные предметы, которые конституируются в сознании времени, и на них основывается трансцендентное схватывание. Но что значит быть в настоящем (Gegenwärtigsein) для протопроцесса, для сознания о нем, в особенности для каждой фазы? Не является ли это сознание вновь чем-то в настоящем, не требует ли оно дальнейшего сознания настоящего и т. д.? Это старая сложность «внутреннего сознания» возведенная к предельным [основаниям] (auf das Letzte reduzierte).

Где может лежать решение? Естественно сама собой напрашивается попытка помыслить продолжающуюся потенциальность и заново

конституировать сознание-о (сознание настоящего). Я могу осознать настоящее точки события в качестве настоящего, затем в свою очередь это сознание и т. д. Конечно, это не так просто сделать для произвольной точки события, которая непременно тотчас исчезает из изначальности (Originarität) и переходит в ретенцию, которая таким же образом постоянно исчезает и претерпевает модификацию. Но я могу направить взгляд на наступающую точку события, затем в ретенцию на ее прошедшее бытие в настоящем (Gegenwärtigsein), или сразу в ретенцию на прошедшее бытие в настоящем больше не замечаемой точки события и теперь также сразу в наступающем уже направить взгляд на его [наступающего] бытие в настоящем, на обладание-им-в-качестве-осознанного-в-настоящем (Als-gegenwärtig-bewusst-Haben). Тогда ровно также и на бытие в настоящем этого быть-осознанным-в-качестве-настоящего и т. д.

Теперь можно было бы, в особенности, чтобы избежать сложностей, направить внимание на схватывание и сказать, что это то, что конституирует всегда предназначенное повторяться сознание «настоящее», при том, что оно не проходит сквозным образом через сознание, которое в свою очередь занимается приведением к настоящему (vergegenwärtigt). Тогда схватывание, направленное на это сознание и его интенциональное содержание как таковое было бы актуализирующим (gegenwärtigend). Настоящим (Gegenwärtig) является осознание прошедшего, прошедшего как осознанного в настоящем в сознании, но само прошедшее не есть в настоящем, оно схватывается, причем схватывание направляется на осознанное в сознании прошлого.

Но следует возразить: это само по себе не ясно, и что все-таки в ретенциальном сознании [225] может быть отрефлектировано бытие-бывшим-в-настоящем (Gegenwärtig-gewesen-Sein) соответственно бытие-в-качестве-осознанного-как-бывшее-в-настоящем (Als-gegenwärtig-bewusst-gewesen-Sein), даже там, где оно могло быть несхваченным.

В моей теории внимания, внимание объясняется как модус интенционального переживания, у которого есть и противоположный ему модус. Это значит, внимание есть схватывание или квази-схватывание, в зависимости от того является ли интенциональное переживание исходно дающим (ursprünglich gebendes) [содержание] или дающим [его] в модифицированном виде. И при этом модус занятия позиции может быть со-модифицирован или нет (соответственно это присутствующее согласие, как в случае припоминания, в котором мы участвуем): внимание (Aufmerken) это модус осуществления интенционального пере-

живания, при чем в упомянутой теории не были затронуты сложности, которые касаются занятия позиции. Я все же не буду сейчас в это углубляться. Совместное участие (Mitmachen) или не-участие это не такая простая тема, в нем среди прочего играют роль новые интенциональности и соответствующие наложения или противоборства. Иначе перед нами было бы просто «осуществление» модифицированного или немодифицированного (а в остальном простого или более сложного) акта, и в противоположность ему модальности негативного осуществления, относящиеся в некоторых случаях ко всем компонентам интенциональности, которые сами являются интенциональными. Такова была таким образом «теория» или скорее описание.

Должны ли мы теперь отбросить эту теорию или соответственно существенно изменить, если скажем, что за схватыванием протопроцесса и его фаз не стоят интенциональные переживания? В таком случае имели бы место модификации внимания переживаний протопроцесса (которые не были бы интенциональными), протоприсутствующих данных и ретенций как данных. Я может направить свой взгляд на интенциональные моментальные переживания, и оно может направить свой взгляд сквозь него. Но что бы это значило? Как следует понимать приравнивание схватывания соответственно направленности на интенционально сознаваемое и на что-то, что не интенционально, а «просто есть»? Таким образом тут мы не особенно продвигаемся. Тот кто не спотыкается здесь, тот не понял специфику интенциональности. Откуда мы знаем, спросим мы снова, о протопроцессе? Откуда о протофазах в нем?

§ 8. *<Есть ли опасность бесконечного регресса
также и в случае протенций?>*

Я бы хотел сослаться сейчас на протенции и попытаться показать, что каждая протенция как протопротенция исполняется [или наполняется] посредством того, что [в игру] вступает нечто новое. Обычно когда имеет место исполнение (Erfüllung), напр. восприятие в череде восприятий, то сознание наполняется посредством сознания в последовательном «наложении». Но что это может обозначать, кроме как своеобразный модус интенциональности, который интенционально отсылает назад к предшествовавшему? Если теперь протопротенция исполняется в процессе, то перед нами прежде всего неисполненная интенциональность, переходящая в сознание-о, которое имеет характер исполненного. Но тут мы теперь

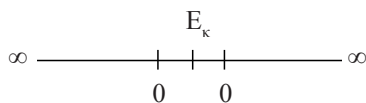
различаем ядро и характер акта. Ядро здесь является не столько каким-то сконституированным содержанием схватывания, сколько самим предметом, который в исполнении (Erfüllung) осознан без всякого опосредования как «он сам»; и это быть-осознанным-абсолютно-как-«он-сам» (Absolut-als-«er-selbst»-bewusst-Sein) есть его быть-осознанным-как-теперь. Это ядро не может возникнуть никак <иначе> в качестве ядра, т. е. как феномен ядра процесса исполнения сознания.

Как обстоят тогда дела с возможным сознанием этого сознания? Пусть мы избегаем регресса, но все-таки сами протенции и их исполнения принадлежат настоящему (Gegenwärtigkeiten sind), и мы должны быть в состоянии обратить на моменты настоящего (Gegenwärtigkeiten) взгляд, что мы и можем на деле. Каким образом? Таким, что мы заранее направляем взгляд на наступающие (таким образом даже ожидаемые) протенции и их исполнения.

Следовательно, протенции тоже [направлены] на протенции (и исполнения); они сами в свою очередь принадлежат настоящему, а также направленные на них протенции и так *in infinitum*.

§ 9. <ПОПЫТКА РЕШЕНИЯ: НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ
НАСТОЯЩЕГО ПРОТОПРОЦЕССА КАК ГРАНИЦА ДВУСТОРОННЕЙ НЕПРЕРЫВНО-
СТИ РЕТЕНЦИАЛЬНОЙ И ПРОТЕНЦИАЛЬНОЙ ОПОСРЕДОВАННОСТИ>

Сложность не является непреодолимой. Это показывает следующее размышление. В протопроцессе есть исполнение всякого Теперь и [227] исполнение всякого прошедшего как прошедшего. Весь протопроцесс является потоком протенций и исполнений протенций. С тем же успехом мы вполне можем сказать, он является потоком ретенций и опустошений ретенций. Всякая фаза протопроцесса может быть так описана: $R(\infty \dots 0 \dots E_k) P(E_k \dots 0 \dots \infty)$



Смысл этого символического обозначения следующий: в каждой фазе протопроцесса мы отличаем непрерывный отрезок наглядности от отрезка того, что не наглядно. И это построение является двусторонним и симметричным, у него есть сторона ретенции и сторона протенции.

У нас таким образом есть континуум ретенций. Начнем с него: состоящего из «зон» наглядности и того, что не наглядно. Границей обоих является нуль, а именно нуль наглядности; кульминацией является постоянная полнота наглядности, т. е. в постоянном возрастании уровней интенсивности, в точке настоящего E_k . Ему предшествует «еще» наглядно осознанное, но ретенциональное, т. е. в модусе прошлого и на различных уровнях прошлого осознанное «предшествовавшее» E , т. е. точки события. В целом это прошлый, хоть и наглядно осознаваемый отрезок прошлого, который теряется «в темноте», то есть, как раз постоянно переходит в нулевую точку ясности. (Переход здесь это конечно не процесс, поскольку мы здесь говорим о единственной «точке» протопроцесса.)

Теперь что касается сферы неясности, неясно осознаваемого прошлого, — здесь опять можно различить два момента:

[1] дифференцированно осознаваемое прошлое (напр. уже различные, но пустые, ненаглядно осознанные тоны, которые уже прошли, и которые осознаются как находящиеся за пределами наглядного)

[2] и недифференцированно осознаваемое прошлое (феноменологически это точка без различий (Differenzen)).

Это похоже на пространственное поле зрения, которое замыкает горизонт и феноменологически не обнаруживает больше никаких глубоких различий ([228] здесь имеется в виду наглядно). Эта точка горизонта прошлого ∞ не является однако последней точкой события, которая осознана, или это только кажется, хотя можно говорить об идее предельно дифференцированно осознанного, как о нижней границе наглядного дифференцирования. Это был бы таким образом второй нуль. Но здесь имеет место модус, который мы не можем обозначить иначе как открытый, но не столько как ненаглядный сколько, как недифференцированный горизонт, чье значение как такового лежит в возможности (заложенной в сущности ретенции) прояснения и квази-исполнения, а именно, в форме припоминания. В этой форме протопроцесс, заканчивавшийся в описанной фазе E_k , обновляется в модусе узнавания и при этом «эксплицируется» неясный горизонт (в идентификации [с одной стороны] интенций самих фаз процесса, удержанных посредством ретенции или припоминания, в соответствии со спорным здесь интенциональным моментом и идентификации, с другой стороны, припоминания по частям, которые «эксплицируют» горизонт, приводя его к «ясности»).^2 Порядок с ретенциальной стороны

2 Здесь не хватает параллельного рассмотрения и экспликации бесконечного, [свойственного] протенции, которое в постепенном процессе исполнения раскладыва-

фазы протопроцесса U_k , в которой E_k осознается в качестве теперь, это порядок некого, а именно устойчивого ряда. Всякая фаза этого устойчивого ряда является ретенциальной фазой, точкой интенциональности, которая не только вообще постоянно модифицируется и обладает при этом своей модифицирующей предметностью, а позволяет себя продемонстрировать как постоянная опосредованность интенциональности относительно прошлого. Максимум непосредственности располагается в E_k таким образом, что абсолютная непосредственность является идеей, которая имеет свою границу в E_k , т. е. в сознании Теперь, которое является непосредственным сознанием E_k и является ретенцией только в качестве границы устойчивости ретенции, которая наоборот в области нуля и затем в области бесконечности всегда более опосредована и «имплицитует» в бесконечное открытую бесконечность опосредованности.

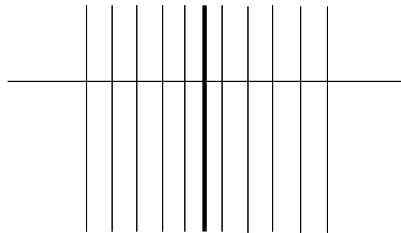
Именно это рассмотрение переносится на вторую, противоположно направленно конституирующуюся сторону U_k , сторону протенции. Она как относящаяся к U_k ретенция является сознанием, [229] которое обладает однако своей устойчивой фазой, удаляясь от наглядности, быстро стихающей в районе нуля, и дифференцированной ненаглядностью, стремящейся к бесконечному, т. е. к недифференцированной границе, которая обладает характером пустого, недифференцированного горизонта, имплицитующего открытую бесконечность: горизонт будущего. Наиболее высокая точка ясности это вновь E_k , где соединяются противоположно направленные отрезки и образуют единство отрезка, то есть: единичное сознание обозначается здесь в качестве моментального сознания, сознания которое обладает двумя протяженностями имманентной интенциональности. Здесь в переходной точке лежит нуль опосредованности, также протенции. Это значит, в отношении этой точки она была бы абсолютно непосредственной, но уже правда не протенцией, как здесь ретенция «собственно не была больше ретенцией». Градация опосредованности, градация наглядности и дифференцированности, в случае каждой из ветвей сознания U_k идет в противоположные направления.

ется на параллельные пучки лучей, которое ниже линии бесконечности, горизонтально отделяющей сверху дифференцированный и ясный процесс, переходит как раз в эксплицированные протенции, а затем в ясное. Смотри чертеж.

§ 10. <ПОПЫТКА ДИФФЕРЕНЦИРОВАНИЯ
ГРАФИЧЕСКОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ (ДИАГРАММА)>

Мы описали моментальное сознание, входящее в фазу конституирующего время процесса, как континуум с двумя протяженностями — это сознание, которое обладает двумя непрерывными протяженностями интенциональности. Здесь, однако, требуются дальнейшие описания для разъяснения закономерности, в общем смысле управляющей последовательностью согласующихся моментальных фаз и соответственно приносящей особенности во внутреннюю структуру всякой моментальной фазы. Для этого нам служит новая, полная диаграмма процесса. Причем ясно, что временная перспектива остается не выраженной в диаграммно-наглядной (*diagrammatisch-sinnlichen*) форме. В $U_{\langle x \rangle}$ мы говорим о ветви ретенции и ветви протенции, и одна переходит в другую через нейтральную точку, своего рода нулевую точку протенции и ретенции.

Теперь мы можем также сказать, всякое $U_{\langle x \rangle}$ является фазой континуума ретенций и протенций, а именно <оно> является даже нулевой точкой для континуума ретенций и [230] континуума протенций. На нашей диаграмме мы можем взять в качестве нулевой точки жирно прочерченную среднюю вертикаль $U_{\langle x \rangle}$ и ее ретенции как континуум вертикалей слева от нее, а ее протенции как континуум вертикалей справа от нее.



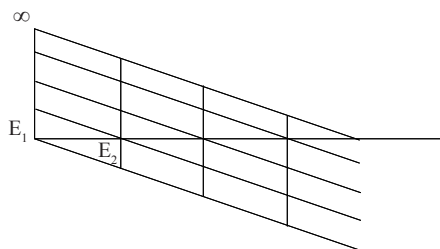
Таким образом можно обозначить сознание в более точной по отношению к положению вещей аналогии в $U_{\langle x \rangle}$ как континуум точек. Перед нами, следовательно, континуум вертикальных линий как континуум континуумов точек, каждый из которых представляет собой вертикальную линию.

Как это следует понимать? В последовательности процесса $U_{\langle x \rangle}$ конечно является звеном непрерывной последовательности, но в этой упорядоченности каждая $U_{\langle x \rangle}$ должна быть протенциально направлена на все следующие $U_{\langle x \rangle}$ и ретенциально на все предшествовавшие. При этом сле-

дует учитывать закономерность временной перспективы, относительно которой наглядность отношения с обеих сторон имеет узкие границы — а таким образом мы приходим к нулевой точке наглядности этой ретенции и протенции, затем <к> сфере дифференцированной (пусть и неопределенной) интенции и, наконец, <к> бесконечному, которое является потенциальностью дальнейших форм — это остается без объяснения.

Как может $U_{<x>}$, описанная как континуум с двумя исходящими из нулевой точки ретенциальными и протенциальными ветвями, сама в свою очередь быть нулевой точкой двух ветвей, в отношении которых должны выполняться все те же условия? Нижняя ветвь U_x , была названа ретенцией по отношению к E прошедшего ряда вплоть до предела, до прошедшего « E », лежащего на горизонте, или скорее вплоть до края горизонта прошлого, который обозначает открытую бесконечность. (В описании я не учел различную широту сознания «начала», напр. фортепьянного произведения. Причем мы различаем наглядное, наглядно [231] дифференцированное, не наглядно дифференцированное, в таком случае дальнейшее распространение в темноте вплоть до начала, за которым лежат еще «другие вещи», но больше не элементы события.) Но он [континуум] также является ретенцией, соотнесенной с ретенциальными отрезками, которые представляют собой прошедшие отрезки « E »-ряда в процессе. Так я сказал в предыдущей диаграмме. Теперь я хотел бы сказать: это ретенция по отношению к прошлому U_x . Как это?

Возьмем определенное начинающееся событие. В начале E_1 у него еще нет ретенций, соотнесенных с его точками события, его нижняя ветвь- U_x относится к прошлому событию, в открытом горизонте которого лежит пустая возможность нового начала, которое будет в этом отношении воспринято.



Так как здесь есть E_1 , также есть и верхняя ветвь U_x . В ходе процесса постоянно выполняется эта пустая протенция, а именно она постоянно наполняется окончательной наглядной полнотой $E_2 E_3 \dots$. Это исполнение

[или наполнение] в одном смысле. Одновременно отрезок $E_1 \dots \infty$ смещается вниз, он погружается. И это также процесс «исполнения» его имплицитных интенций. Недифференцированное дифференцируется, неясное проясняется, ясное смещается к *terminus ad quem*, сам термин смещается однако в негативную область, он претерпевает опустошение (*Entfüllung*) и ретенциальную модификацию. Сознание ($E_1 \dots \infty$) претерпевает постоянную «модификацию», и в этой модификации то, модификацией чего она является, заключено интенционально. И так «бытие прошлым» лежит не только на прошлом отрезке, а в прошедших U_x , так как они соотносятся с событием (таким образом, прежде всего в смысле выше описанного, они уходят в бесконечность в обе стороны), [232] в каждом предложенном к рассмотрению U_x . С другой стороны каждый отрезок- U_x «растет» по мере того как он исполняется, вновь и вновь и так до бесконечности, в полной форме верхней ветви и вместе с ее нижней ветвью он уходит во все дальнейшее будущее, а это значит, он охватывает всю полуплоскость справа от U_x . Каждый U_x возникает не только посредством модификации более раннего, но он также является «ожиданием» сходного будущего.

Перевод с немецкого Г. Чернавина

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

Данный текст представляет собой фрагмент Рукописи L I 15, озаглавленной «Новая попытка прояснения сознания, конституирующего временную предметность. Вопрос о том, происходит ли в исходном сознании схватывание», написанной Э. Гуссерлем в первой половине сентября 1917 года, в курортном поселке Бернау в немецком Шварцвальде. Уже в начале 1930-х годов Ойген Финк расшифровал стенографическую рукопись и снял с неё машинописную копию, однако опубликован этот текст был только в 2001 году как Текст № 11 XXXIII тома Гуссерлианы (под редакцией Рудольфа Бернета и Дитера Ломара).

При работе над русским переводом этого текста были приняты несколько переводческих решений, касающиеся: субстантивов с приставкой «Ur-»; концептуальной пары «*Gegenwärtigung/Vergegenwärtigung*»; производных от гуссерлевского неологизма «*Ab-klang*».

- В качестве нейтрального аналога немецкой приставки «Ur-» была выбрана греческая приставка «прото-» (см. «протопроцесс», «протопрезентация» и т. д.).

- Для передачи понятийной пары «Gegenwärtigung / Vergegenwärtigung» был использован предложенный А. В. Михайловым вариант «актуализация/реактуализация» как наиболее подходящий к контексту проблематики сознания времени.

- При переводе гуссерлевского неологизма «Ab-klang» (происходящего в свою очередь от глагола «abklingen» — «стихать») и производных от него, а также при переводе родственных ему отглагольных существительных был предложен вариант «стихание», а в отдельных случаях «от-звук».

В заключение я бы хотел поблагодарить А. А. Кузнецова за сверку перевода с немецким оригиналом и редакторскую работу, Д. А. Демьянова за стилистическую правку и Т. В. Литвин за ряд конструктивных замечаний к тексту перевода.

Ab-klang, Abklang	от-звук, стихание
Abklangsphänomene	феномены стихания, феномены отзвука
Abklingen	стихание, затихание
anschaulich	наглядно
Auffassung, Erfassen	схватывание, выхватывание
Bewusstseinsweise	способ сознания
entquellender	пристекающий
Erfüllung	исполнение, наполнение
fungieren	(продуктивно) действовать в качестве чего-либо
Gegebene, Datum	данное
Gegenwärtigen	[моменты] настоящего
Gegenwärtigkeiten	настоящести
Gegenwärtigsein	бытие в настоящем
Gegenwärtigung	актуализация
Klang	звук
Mitmachen	совместное участие
originär	изначально
Präsenzen	[моменты] присутствия
primär	первично
rückblickend	ретроспективно
Urklang	протозвук
Urpräsentation	протопрезентация
Urpräsenz	протоприсутствие

Urprozess	протопроцесс
ursprünglich	исходно
urtümlich	первозданно, первобытно
Vergegenwärtigung	реактуализация, приведение к настоящему
Vergangenheiten	[моменты] прошлого, прошедшего
zeitlicher	временной

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ*

<Лекция 39. Полное содержание универсального
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ОПЫТА САМОСТИ:

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ НАСТОЯЩЕЕ, ПРОШЕДШЕЕ И БУДУЩЕЕ>

«Я» как постигающее (erfahrendes) мирскую объективность — далеко не целое трансцендентальное «Я», не полное содержание универсально ожидаемого трансцендентального опыта самости. Если мы ближе присмотримся, то последовательное воздерживание от всякого естественно-наивного мироверования (Weltglaube) в мирское,¹ не приводит просто в виду всякого восприятия какого-либо объективного к его чисто трансцендентальному схватыванию, к его схватыванию как трансцендентально чистому «я воспринимаю», но сперва замечается следующее. В естественной установке, обнаруживающей меня как человеческое «Я» и непрерывно сопряженной с моим окружением, к которому я принадлежу, я обнаруживаю себя не только как воспринимающего, и таким образом не только, рефлектируя, говорю: «я воспринимаю», но также и: «я вспоминаю, ожидаю, думаю, сомневаюсь, сравниваю и различаю, я расположен или нерасположен, я сужу и заключаю, я желаю, сожалею, волю и поступаю». Но всем этим актам,

* Перевод выполнен по изданию: *Husserl E. Gesammelte Werke, Bd. VIII. Erste Philosophie / hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: M. Nijhoff, 1959. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Часть 3. К феноменологии феноменологической редукции. Открытие второго пути к феноменологической редукции. Глава 1. Трансцендентальная временная форма трансцендентального потока жизни субъективности).* — *Прим. пер.*

¹ *Mundane* — мирской, светский, в смысле «сообщества с другими» в мире. — *Прим. пер.*

которые в естественной рефлексии «светски» (mundane) испытываются как эмпирические Я-акты, соответствуют т р а н с ц е н д е н - т а л ь н ы е Я - а к т ы, а последние суть ничто иное, как Я-акты, конкретно исполненные акты мной самим, как посредством трансцендентальной редукции в своей чистой самости и независимости от всякого существования мира ставшим явным Я. Они суть именно такие объективные акты, однако освобожденные от всякой объективирующей апперцепции в установке наивности; объективирование познается, скорее, посредством воздерживания от всякого светского мироверования как некое всякий раз в субъекте как трансцендентальном субъекте исполняющееся действие и само вместе с ним включенное в трансцендентальное содержание. Если я рефлексивно схватываю, напр., некое «я хотел бы, чтобы продолжилась эта прекрасная зимняя погода», то воздерживание от всякого мироверования приводит к тому, что тогда я могу созерцать мое трансцендентально чистое «я желаю то-то и то-то», которое действительно имеет место как мой акт волеизъявления,² и есть то, что он есть, существует мир или нет. Это не некое второе волеизъявление (Wünschen), трансцендентальное волеизъявление наряду с объективным; объективное здесь — сама исполняющаяся во мне апперцепция вместе с самим мной исполняемым верованием опыта (Erfahrungsglauben). И это я усматриваю именно тогда, когда «вывожу из игры» это верование опыта, а именно светское верование, задерживаю (inhibiere) его; соотв., я должен задерживать (если я хочу осознать это, рефлектируя как феноменологическое «Я») то, что собственно и действительно предлежит — как чисто субъективно «желающие» — жизнь и делание в естественном объективировании и в сплетенном с ним тем самым естественном «я желаю». При этом я не смею шадить от феноменологической редукции ничего из светского, причисленного к содержанию естественной рефлексии, как на стороне «Я», так и на стороне того, что осознанно мною как желанное (Gewünschtes). Следовательно, сопряженное с прекрасной погодой полагание действительности, естественно, должно быть также задержано (muß natürlich mitinhibiert sein). Поскольку естественная объективная апперцепция всегда предшествует, я должен при каждом объективно себя предлагающем «я делаю или претерпеваю то-то и то-то» на ощупь (ab tastend) на каждом месте применять редукцию, или, как мы еще можем сказать, исполнять выводящее объективное верование из игры духовное «заклЮчение

2 Wünschend-mich-verhalten букв.: «желая-поступание». — Прим. пер.

в скобки» как методическое вспомогательное средство. И так при каждом Я-акте и каждом естественно рефлексивно надлежащем быть схваченном Я-переживании; и каждое мы получаем посредством этого метода как то, что оно есть в трансцендентальной субъективности, как пульс ее истинной и чистой жизни.

Если мы используем удобное картезианское выражение *ego cogito* в качестве универсального титула для каждого из добываемых посредством редукции трансцендентальных Я-состояний (*Ichbestände*), то речь при слове *cogito* идет не о некоем мышлении именно в специальном смысле слова, но оно охватывает не менее, чем каждое [переживание] любви и ненависти, желание и воление и т. д.; всегда, однако, когда мы не говорим отчетливо об эмпирически-естественном «я мыслю», пусть и подразумевая соответствующую трансцендентальную жизнь «Я», следовательно, то, в чем все объективное явлено и положено, чье собственное трансцендентальное бытие, однако, не сохраняет ничего из объективного бытия.

Однако пока мы еще более глубоко не прояснили метод, было бы неплохо удостовериться еще в одном отношении универсальности сферы трансцендентального опыта, а именно сделать ясным, что наш метод приводит не только к трансцендентальной жизни *настающей* — к тому *ego cogito*, которое я исполняю сейчас, которое сейчас в течение моей рефлексии протекая разыгрывается для меня как мое настоящее «я воспринимаю, я мыслю, я желаю, я делаю». Как в естественной установке как «я-человек» (*Ich-Mensch*) я знаю о моей прошедшей и будущей жизни, ретроспективно и перспективно, так я знаю, применяя трансцендентальную редукцию, также и о моем трансцендентальном бытии или жизни *в прошедшем и будущем*; и знаю это из трансцендентального опыта. Опыт есть в первую очередь восприятие; но и *вспоминание* — известным способом — *ожидание* — также есть опыт, и им мы изначально обязаны всяким знанием о прошедшем как прошедшем и будущем как будущем.

Оттолкнемся от примера. Я вспоминаю свою вчерашнюю прогулку к Шлоссбергу. Если я применю здесь метод заключения в скобки, тогда не только из игры будет выведено мое настоящее телесное восприятие, мое совокупное мирское восприятие настоящего и город вместе со Шлоссбергом как настоящим присутствием — феноменологическая редукция затронет также и всю прогулку к Шлоссбергу целиком, согласно всему, что здесь объективно положено. Она простирается в прошлое,

затрагивает мое прошедшее эмпирическое «Я», прошедшее тело, бытийные содержания прошедших внешних восприятий, посредством которых город, его улицы, по которым я бродил, Шлоссберг, на который я вчера поднимался, были даны мне как факты объективного присутствия. Здесь я сразу же обращаю внимание на то, что воспоминание все же двойным способом доставляет мне трансцендентальное. С одной стороны, я вспоминаю, и когда я вывожу из игры всю вселенную или же задерживаю затрагивающее ее совокупное верование опыта, то это рефлексивно воспринятое «я вспоминаю» остается для меня как мое теперешнее переживание. С другой стороны, предомной предстает (*vergegenwärtigt sich mir*) в этом теперешнем переживании моя прошедшая прогулка к Шлоссбергу. Конечно, прошедшее событие, которое как действие моей человеческой личности было психологически-реальным событием в мире, я не могу использовать в суждении; поскольку мое повторное воспоминание есть вера в это реальное прошедшее, эта вера, посредством моего феноменологического выключения вера выведена из игры. Однако при более внимательном рассмотрении в моем «я вспоминаю» со-заключено «я обладаю воспринятым» (*Ich habe wahrgenommen* (я воспринял)); а в прошедшем поступке: «я пожелал и совершил». Если Шлоссберг, мое тело, мои идущие ноги и т. д. как прошедшее бытие могли и не иметь места, могли быть трансцендентальной иллюзией, все это с его бытием может пребывать как всегда, целый континуум воспринимания (*wahrnehmen*) посредством пути и цели останется значим для меня по мере восприятия как действительность, а стремление, воление, делание, которое было заодно с восприниманием моим свершающимся переживанием, не устранено посредством воздержания от суждения о светском бытии. Следовательно, мне не только дано сейчас как настоящее трансцендентальное переживание это «я вспоминаю», но в нем заключается воспоминание о моей прошедшей трансцендентальной жизни. Это относится ко всякому воспоминанию. Всякое воспоминание очевидным способом допускает двойную трансцендентальную редуцию, из которых одна подает воспоминание как мое трансцендентальное настоящее переживание, в то время как вторая, удивительным образом проникая в репродуктивное содержание воспоминания, раскрывает часть моей прошедшей трансцендентальной жизни. Если, поступая так, я пройду по цепи моих повторных воспоминаний, если я позволяю некоему нахлынувшему воспоминанию как бы непрерывно

вести меня к актуальному настоящему и если я применяю к непрерывно приходящему к пробуждению ряду воспоминаний трансцендентальную редукцию, то я усматриваю тем самым мое непрерывное трансцендентальное прошлое вплоть до некоторого сейчас; но только согласно некоторой части; ибо если я, напротив, спрашиваю о прошедших, постоянно репродуктивно пробуждая все новые дали воспоминания, то я вижу, применяя феноменологическую редукцию, что моя трансцендентальная жизнь непрерывно простирается назад в бесконечное прошлое.

Несколько иначе обстоит дело с будущим, поскольку «предвидение» о ж и д а н и я не только не есть действительное видение, но не есть также и точный аналог некоего как бы вновь-пред-собой-видения путем превращающего в настоящее воспоминания. Но все же, также и в случае пред-ождаемого мы можем применить феноменологическую редукцию, и мы опять-таки обнаруживаем посредством трансцендентальной редукции некое д в о й н о е трансцендентальное, с одной стороны, ожидание как настоящее трансцендентальное переживание и, с другой стороны, как заключенное в нем по мере ожидания, ожидаемое содержание; и поскольку постоянно к а ж д о е настоящее непрерывно приводит с собой некий горизонт ожидаемого будущего, мы опять таки имеем, аналогично бесконечному горизонту трансцендентального прошлого, некий б е с к о н е ч н ы й г о р и з о н т т р а н с ц е н д е н т а л ь н о г о б у д у щ е г о. Мы видим, вместе с миром выведено из игры о б ь е к т и в н о е в р е м я, то самое время, которое есть форма светских объективностей как сущих. С другой стороны, однако: «Я», трансцендентальное «Я», проживаю трансцендентальную жизнь, которая представляет себя в непрерывном трансцендентальном опыте в некоей с о б с т в е н н о й т р а н с ц е н д е н т а л ь н о й ф о р м е в р е м е н и, которая — способом, который надлежит описать более точно — имеет форму жизни настоящего, которая (жизнь) несет в себе бесконечный горизонт воспоминания и ожидания, который, раскрываясь, показывает двусторонне бесконечный трансцендентальный жизненный поток.

<Лекция 40: РЕФЛЕКСИЯ КАК РАСКОЛ Я И ИДЕНТИЧНОСТЬ Я
В ТЕКУЩЕМ ЖИВОМ НАСТОЯЩЕМ>

Однако необходимо более глубокое размышление о том, чем я обладаю в моей трансцендентальной жизни и какую роль здесь играет исключен-

ная по мере суждения светская объективность, которая все ж таки посредством этого выключения не перестает являться мне. Дом, который я воспринимаю, когда я перехожу к трансцендентальной установке и схватываю мое я-вос-принимаю (*Ich-nehme-wahr*) как трансцендентальное переживание, все ж таки не перестает быть воспринимаемым в этом восприятии, быть в нем предположенным (*Geglaubtes*), в нем удостоверенным, не перестает предстоять, быть таким-то и таким-то сущим, с этой красной крышей и т. д. Но как, если я заключил в скобки это существование дома, выключил, следовательно «вывел из игры» это верование наивного восприятия? Если я отнимаю от восприятия его верование, то оно уже больше не есть восприятие. Бесполезно говорить: верование восприятия не позволяет просто забрать себя от восприятия, как если бы оно было некоей отделимой частью. Но об этом речь вовсе и не идет; но также и о некоем «выведении-из-действия, «из-игры». Совершенно верно. Но, не означает ли это добавлять нечто к восприятию?³ Во всяком случае, посредством феноменологического «заключения в скобки» мое изначальное переживание меняется. Но посредством этого заключения в скобки я удерживаю, так это все-таки значит, мое «я воспринимаю» как переживание, таким, каким оно действительно и чисто в себе есть или было. Я удерживаю его как составную часть моей трансцендентальной субъективности, которая со своей стороны есть ни что иное как «Я» и жизнь «Я», как эта жизнь есть в себе и для себя самой, существует некий мир или нет, и которая в самой себе, в своей жизни, опыте мира — как ненадломленное особой жизнью верование — исполняет и посредством этого осознает прежде всего мир как сущую в себе действительность.

Если я следуя предписанию метода, то я признаю эту трансцендентальную субъективность и то, что о ней сказано, я фактически созерцаю ее. Но если я рефлектирую именно так, как только что о методе, то я начинаю сомневаться, пригоден ли этот метод к тому — и возможно ли это вообще — чтобы выявить трансцендентальную субъективность и ее жизнь.

Но здесь я не потерплю никаких неясностей. Я должен, прежде всего в отношении того рода трансцендентально-редуктивного метода, который я применяю и должен применять и каким я его должен понимать для того, чтобы не впасть в путаницу, отдавать себе строжайший отчет. Я начинаю мое рассуждение естественно (*naturgemäß*) как е с т е с т в е н н о е с а м о с о з е р ц а н и е (*natürliche Selbstbe-*

3 Aber heißt nicht so tun, der Wahrnehmung etwas antun? — *Прим. пер.*

s i n n u g) или рефлексию. В качестве примера, которому я прежде всего буду следовать, пусть еще раз послужит восприятие дома. Данное начало означает, что я воспринимаю в наивной самоотдаче, в известном смысле в утрате себя. Я весь поглощен рассмотрением этого дома. Это не утрата себя, присущая глубокому сну. «Я» бодрствует, оно есть актуальное «Я», т. е. исполняющее «Я» некоего акта, единственное конкретное выражение которого имеет форму: «я мыслю, *ego cogito*», и чье полное выражение требует еще обозначения соответствующего *cogitatum*, того, о чем я мыслю. В грамматической субъектно-объектной предикации выражается однородность (*das Einzigartige*) структуры *actus* с субъектом акта и объектом акта. В акте (*im Aktus*) исполняющее «Я» направлено на осознанный в самом акте объект, занято этим объектом.⁴ В нашем случае «Я» есть исполняющее некое восприятие «Я». Но то, что (*daß*) я есть оно — и в этом состоит утрата себя, о которой идет речь — об этом я ничего не знаю, и это свидетельствует о том, на что я не направлен. Это происходит только в гештальте рефлексии, восприятия более высокого уровня. В нем воспринятое есть уже не дом, а «я воспринимаю дом», именно так фактически и верно высказывается содержание рефлексии в простом суждении восприятия. Что происходит или произошло в этой рефлексии? В этом самовосприятии явно то, что я возвожу себя как «Я» рефлексии над актом «я воспринимаю», над тем актом, поглощенный исполнением которого, я не распознавал его и моего как исполняющего субъекта. И я как это вновь возникающее «Я» рефлексии опять обладаю своим возникновением в акте «я воспринимаю», в котором я превращаю то забывшее себя «Я» и то прежде невоспринятое «я воспринимаю дом» в воспринятое содержание, схватывающе направляя себя на него.

Конечно, когда я приступаю к рефлексии, наивное восприятие забытого себя «Я» уже миновало. Его я схватываю, рефлектируя сейчас, только посредством улавливающего возвращения в «еще-обладание-осознанным» (*Nochbewußthaben*) так называемой «ретенции», непосредственно примыкающего к оригинальному переживанию последующего воспоминания (*Nachhergippen*). Только таким способом рефлектирующе возвращаясь я могу распознать (*kann ich gewahren*) наивное восприятие и забытое себя «Я», распознавание (*Gewahren*) есть,

⁴ Im Aktus ist das vollziehende Ich auf das im Aktus selbst bewußte Objekt gerichtet, mit ihm beschäftigt. — *Прим. пер.*

следовательно, первоначально последующее распознавание (N a s h g e w a h r e n), а не всецело первоначально воспринимающее схватывание; но все таки некое схватывание. Если восприятие — в нашем примере восприятие дома — продолжается и после того, как я уже установил себя как рефлектирующее «Я», то я обладаю для этого далее продолжающегося восприятия не неким временным «врозь» (ein zeitliches Auseinander) этого «Я», которое направлено на дом, а, с другой стороны, другим «Я» рефлексии, которое направлено на первое «Я» и на его воспринимающе-на-дом-направленное-бытие; как это было в период возвращающегося последующего распознавания забывающего себя воспринимания. Но в живом настоящем я обладаю в с о с у щ е с т в о в а н и и удвоенным «Я» и удвоенным «Я-а к т о м»; следовательно, тем «Я», которое сейчас непрерывно рассматривает дом, и тем «Я», которое исполняет акт: «я осознаю, что я непрерывно рассматриваю дом», который выражается в форме: «я рассматриваю дом». Ибо, естественно, это простое предложение есть высказывание рефлектирующего «Я», а высказанное в нем «Я» есть рефлексивно схваченное «Я».

Далее: исполняющее рефлексию «Я» явно пребывает в модусе «забывшего себя «Я», а его собственный распознающий акт есть забывающий себя акт. Но если мы спросим, от куда мы знаем об этом забывании себя на более высоком уровне, ответ ясен, он тот же что и для забывания себя на низшем уровне: посредством рефлексии, а сейчас именно посредством рефлексии второго уровня, и относящимся к ней рефлектирующим и со своей стороны вновь забывающим себя «Я», которое выражая свое восприятие, могло бы сказать: «я осознаю, что я воспринимаю этот дом». В свою очередь следовало бы показать, что при этом следует различать фазы ретенционального возвращения и последующие фазы, в каковых сопряженные друг с другом в расколе «Я» «Я»-субъекты принадлежат к одному и тому же текущему настоящему. Мне почти не нужно говорить, что каждая новая, выше поднимающаяся рефлексия приводит к возникновению нового «Я» как субъекта исполнения, что, например, третье «Я» и его акт сопряжено со вторым, а второе с первым.

Перевод с немецкого *Ю. Орловой*

ЛАСЛО ТЕНГЕЛИ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И КАТЕГОРИИ ОПЫТА*

Не только Хайдеггер, но уже и Гуссерль противопоставлял себя всей традиции европейской метафизики. В конце «Картезианских медитаций» он говорит о метафизике «в привычном смысле слова» как об «исторически выродившейся метафизике, не соответствующей тому смыслу, в котором была первоначально учреждена метафизика как “Первая Философия”». ¹ Он также добавляет, что феноменологический способ удостоверения «исключает все “метафизические авантюры”, любые спекулятивные экзальтации». ²

Тем не менее Гуссерль пытается в этом произведении вывести «метафизические результаты» ³ из своих феноменологических исследований и устанавливает, что феноменология «исключает только любого рода наивную метафизику <...>, но отнюдь не метафизику вообще...» ⁴ Как всё

* Статья была переведена также на другие европейские языки: *Fenomenológia mint első filozófia* (Phänomenologie als Erste Philosophie) // *Világosság* 49 (2008/3–4). S. 49–59 (на венгерском языке); *Fenomenología como filosofía primera* // *Devenires* XI, 21 (2010). S. 155–131 (на испанском языке); *La phénoménologie et les catégories de l'expérience* // *La phénoménologie comme philosophie première* (Mémoires des Annales de Phénoménologie) / hrsg. Karel Novotný, Alexander Schnell, László Tengelyi. Amiens und Prag: Filosofia Verlag, 2011. S. 153–167 (на французском языке).

Для публикации перевода на русский язык автор любезно предоставил текст на немецком языке. — *Прим. пер.*

Перевод выполнен при поддержке РГНФ, грант № 10-03-00-663а.

1 Цитируется по изданию: *Гуссерль Э. Картезианские медитации* / пер. В. И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. С. 177. — *Прим. пер.*

2 Там же.

3 Там же.

4 Там же. С. 198.

© Д. Кононец, пер., 2012

© Н. АРТЕМЕНКО, ред., 2012

же различаются метафизика, которую он имеет в виду, и «исторически выродившееся» традиционное образование (Traditionsgebilde), обозначаемое им как «метафизика в привычном смысле слова» и как «наивная метафизика»? Нелегко найти у Гуссерля однозначный ответ на этот вопрос. Однако, насколько известно, речь здесь идёт о метафизике, которая имеет дело с «прафактами», и которая, поэтому, может быть обозначена как «метафизика фактичности».

Данное исследование, во-первых, пытается определить, что же понимается под метафизикой у Гуссерля. Во-вторых, в свете такого рода метафизики должны быть заново истолкованы такие основополагающие понятия феноменологии как «явление» и «опыт». Далее, в-третьих, исходя из гуссерлевского понимания метафизики, будут сделаны далеко идущие заключения, которые — по выражению Ж. Л. Мариона — придают феноменологии характер *иной* «первой философии». В центр относящихся к этому вопросу рассуждений будет поставлен вопрос, как в феноменологии должны толковаться категории опыта.

1. МЕТАФИЗИКА ФАКТИЧНОСТИ ГУССЕРЛЯ

Прежде всего, Гуссерль рассматривает эйдетически заданную трансцендентальную феноменологию как «первую философию» и противопоставляет так понимаемой «первой философии» метафизику как «вторую философию» в смысле основополагающей науки о действительности. Это противопоставление опирается, по-видимому, на предпосылку, которая перенята, в свою очередь, у традиционной метафизики. В «Идеях I» Гуссерль утверждает: «Старинное учение онтологии — познание “возможностей” должно предшествовать познанию действительности — это, на мой взгляд, великая истина, — если только она верно понята и верно поставлена на службу делу».⁵ В соответствии с этим убеждением трансцендентальной феноменологии указывается задача: посредством эйдетических размышлений определить возможности, из которых могут быть выведены и схвачены действительности (die Wirklichkeiten). В «Картезианских медитациях» для обоснования этого взгляда также утверждается: «Ведь любая рациональность факта заключена в *Argiōi*. Априорная

⁵ Цитируется по изданию: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. А. В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009. С. 250. — *Прим. пер.*

наука есть наука о принципиальном, к которому должна возвращаться наука о фактах, чтобы в конечном счете стать именно принципиально обоснованной; но априорная наука не может быть наивной, она должна проистекать из первичных трансцендентально-феноменологических истоков...»⁶

И. Керн с полным правом указывает на то, что такая точка зрения позднее будет *дополнена* и даже *пересмотрена* самим Гуссерлем.⁷ Уже в начале двадцатых годов выясняется, что идея метафизики Гуссерля никоим образом не исчерпывается эйдетически-феноменологической интерпретацией наук о фактах. В приложении к лекции о *Первой философии* указывается на «иррациональность трансцендентальных фактов»; она описывается как основная составляющая «метафизики в новом смысле».⁸ Познание иррациональности всякой мирской рациональности (*Weltrationalität*) ведёт к ясному *расширению* метафизики как основополагающей науки о действительности. Подобным образом в «Картезианских медитациях» «проблемы случайной фактичности» упоминаются в качестве проблем метафизики.⁹ Под этим здесь имеются в виду проблемы «смерти, судьбы», а также проблемы «возможности “подлинной” человеческой жизни» и проблемы «“смысла” истории», и вообще «этико-религиозные проблемы».¹⁰ Более того, огромное значение имеет еще и тот факт, что противопоставление эйдетически обоснованной трансцендентальной феноменологии как «первой философии» и метафизики фактичности как «второй философии» ставится под вопрос и подвергается проверке уже самим Гуссерлем. А именно, появляется новый взгляд, согласно которому каждое противопоставление подобного рода является несостоятельным. Речь идёт о взгляде, который затрагивает соотношение *эйдоса и факта*. Становится ясно, что в случае вещей

6 Цитируется по изданию: *Гуссерль Э. Картезианские медитации* / пер. В. И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. С. 198. — *Прим. пер.*

7 *Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens.* Hamburg: F. Meiner, 1989. Kap. 10, S. 211 ff.
См. также: *Kern I. Idee und Methode der Philosophie.* Berlin: W. de Gruyter, 1975. S. 333 ff. (Перевод мой. — *Д. К.*)

8 *Husserl E. Erste Philosophie // Husserliana.* Bd. VII / hrsg. R. Boehm. Den Haag: M. Nijhoff, 1956. S. 188. (Перевод мой. — *Д. К.*)

9 Цитируется по изданию: *Гуссерль Э. Картезианские медитации* / С. 160. — *Прим. пер.*

10 Там же.

мира, в самом деле, «возможности предшествуют действительностям», но это соотношение необходимо переворачивается в случае трансцендентального Я.¹¹ Данное Я оказывается «абсолютным непроницаемым (undurchstreichbares) фактом»,¹² и в тоже время обнаруживается зависимость эйдоса от этого факта. Гуссерль говорит: данное Я, эта «монада», «может мыслить сама себя как существующую иначе (anders seiend), но абсолютно дана сама себе как сущее. Полагание (Setzung) её инобытия (Andersseins) в качестве своего условия имеет полагание её [собственно-го] бытия». ¹³ Исходя из этого, Гуссерль заключает: «Таким образом, сущность (Essenz) каждой монады неотделима от монадической экзистенции (monadische Existenz)». ¹⁴ Или ещё определённое: «Все монадические возможности являются dasein-соразмерными в отношении монадических действительностей». ¹⁵

И. Керн обращает внимание на это изменение в мышлении Гуссерля. Однако он считает, что оно осуществилось только в период после завершения «Картезианских медитаций», и действительно, Керн обращается к исследовательским манускриптам тридцатых годов, чтобы сделать это изменение наглядным. Однако дела обстоят сложнее. Положения, которые только что были приведены по поводу соотношения эйдоса и факта, взяты из исследовательских текстов, которые восходят к 1922 году. На самом деле, гуссерлевские размышления о метафизике фактичности берут своё начало уже в начале двадцатых годов. Заслужой М. Ришира является проведение первого подробного анализа тех текстов, которые убеждают нас в этом (в особенности приложения XIX–XXI из XIV тома *Гуссерлианы*).¹⁶ В этой связи также должен быть упомянут Л. Ландгребе, который в работе *Фактичность и индивидуация*, опираясь на исследова-

11 *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921–1928 // *Husserliana*. Bd. XIV / hrsg. I. Kern. Den Haag: M. Nijhoff, 1973. S. 159. (Перевод мой. — Д. К.)

12 *Ibid.* S. 155. (Перевод мой. — Д. К.)

13 *Ibid.* S. 154. (Перевод мой. — Д. К.)

14 *Ibid.* (Перевод мой. — Д. К.)

15 *Ibid.* S. 155. (Перевод мой. — Д. К.)

16 *Richir M.* Phantasia, imagination, affectivité. Grenoble: J. Millon, 2004. S. 93–102 (перевод мой. — Д. К.). Здесь Ришир подвергает основательному анализу приложения XIX–XXI из XIV тома *Гуссерлианы*. (Vgl. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. *Husserliana*, Bd. XIV, zit. Ausg. S. 151–160.)

тельский манускрипт 1921 года, акцентировал внимание на первичном факте (Urfaktum) истории.¹⁷

Исследовательский текст тридцатых годов даёт ясное представление о том, к каким последствиям ведёт утверждение, что данное Я при рассмотрении эйдетических возможностей не может выйти за пределы своего фактического бытия. Гуссерль говорит: «Мы приходим к последним “фактам” (“Tatsachen”) — прафактам, к последним необходимым, пранеобходимостям».¹⁸ Он добавляет: «Но я думаю о них, я переспрашиваю и наконец прихожу к ним от мира, который я уже “имею”. <...> — Я являюсь прафактом в этой цепочке размышлений, я узнаю, что к моей фактической способности сущностной вариации (Wesensvariation) и т. д., в моём фактическом переспрашивании (Rückfragen) даются мне эти и те собственные прасостояния (Urbestände) как праструктуры моей фактичности. А также и то, что я ношу в себе ядро праслучайного (Urzufälligen) в сущностных формах, в формах осуществляемого функционирования (vermögliichen Funktionierens), в которых кроме того фундированы мирские сущностные необходимости (Wesensnotwendigkeiten)».¹⁹ Было бы легко отбросить эту цитату как выражение метафизики субъекта (Subjektmetaphysik). Гуссерль не только утверждает, что этот ход мысли ведёт к последним «прафактам» (Urtatsachen), но также добавляет, что эти прафакты являются не чем иным, как «праструктурами моей фактичности». Однако такое толкование было бы если и не ложным, то всё-таки поверхностным и неплодотворным. Ведь оно скрывает [принципиально] новое в продвижении Гуссерля от самого начала через ставшее традиционным неприятие метафизики субъекта. Новое, очевидно, заключается здесь именно в познании того, что все эйдетические сущностные формы (Wesensformen), выявляемые с помощью трансцендентальной феноменологии, скрывают в себе «ядро праслучайного». Тем самым разрушается разделение трансцендентальной феноменологии как «первой философии» и метафизики фактичности как «второй философии». Феноменоло-

17 Также необходимо отметить, что С. Микали в своей вуппертальской диссертации весьма продуктивным образом подключил том XXXV *Гуссерлианы* к анализу гуссерлевской метафизики фактичности.

18 *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935. Husserliana, Bd. XV / hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff. Den Haag, 1973, S. 385 (Text Nr. 22).* (Перевод мой. — Д. К.)

19 *Ibid. S. 386 (Text Nr. 22).* (Перевод мой. — Д. К.)

гия в своём общем построении оказывается зависимой от определённых прафактов или структур фактичности.

При этом речь идёт, в сущности, о четырёх прафактах. — *а)* Данное Я (*das jeweilige Ich*) как прафакт, который, кажется, занимает среди них главенствующее положение, однако при более близком рассмотрении мы видим, что этому Я сопутствуют вспомогательные структуры фактичности, оспаривающие у него это первенство. — *б)* Одной из этих структур фактичности является *обладание миром (Welthabe)* данного Я, о котором говорилось в только что приведённых строках. — *в)* В другом исследовательском тексте того же периода такое положение дел, при котором каждое Я интенционально несёт в себе других, эта «внутренность *бытия-друг-для-друга (Füreinanderseins)*» как [внутренность] интенционального *бытия-друг-в-друге (Ineinanderseins)*», попросту названа ««метафизическим» прафактом (*Urtatsache*)». ²⁰ Этот прафакт интенционального бытия-друг-в-друге ещё отчётливее, нежели прафакт обладания миром ограничивает преимущественное положение данного Я. Если оно и обозначается как *этом* «метафизический» прафакт, то этим выражается, что этот прафакт задаёт общие границы, в которые включены все остальные прафакты. Это, несомненно, касается Я как прафакта. Исходя из факта интенционального бытия-друг-в-друге Гуссерль, действительно, заключает: «Не только я не являюсь *solus ipse*, ни один мыслимый абсолюте не является *solus ipse* <...>». ²¹ Здесь однозначно высказано, что трансцендентальное Я мыслимо всегда лишь в рамках некоего интенционального бытия-друг-в-друге. Но тоже действительно и для «обладания миром». Данное примечательное высказывание отсылает кроме того к хабиутальному опыту мира, который в Я всегда уже седиментирован. Мир, которым в этом смысле «обладает» Я, никогда не удаётся ограничить собственной сферой единственного (*des Einzelnen*) [субъекта]; более того, он всегда предполагает со-субъектов (*Mitsubjekte*), с которыми данное Я пребывает в интенциональном бытии друг в друге. — *г)* Также обстоит дело и с четвёртым прафактом, который является не чем иным, как ещё Л. Ландгребе выделенным фактом *телеологии истории (Geschichtsteologie)*, который упоминается не только в начале двадцатых годов, но также и в более поздние годы, а в некоторых случаях даже связывается со

20 Ibid. S. 366 (Text Nr. 21). (Перевод мой. — Д. К.)

21 Ibid. S. 371 (Text Nr. 21). (Перевод мой. — Д. К.)

своеобразной *идеей бога*.²² Также эта телеология истории предполагает интересубъективное сообщество.

Это преимущество интенционального бытия друг в друге среди других прафактов является ещё постольку значимым, поскольку оно делает наглядной ту дистанцию, которая отделяет метафизику фактичности Гуссерля от традиционной *metaphysica specialis*. Троичная структура Я — Мир — Бог, свойственная новоевропейской метафизике и оставившая след ещё и в трансцендентальной диалектике Канта, если и не разрушается, то коренным образом изменяется через феноменологическое познание, которое, как замечает, опираясь на исследовательский манускрипт Гуссерля, Эдуард Марбах, расщепляет Я-субъект (Ichsubjekt) на *множественность*.²³ Раскрытие центрального значения отношения между Я и другим приводит Гуссерля к совершенно новой базовой структуре, которая обуславливает все феноменологические исследования.

Это, однако, ещё не означает, что Гуссерль порывает с эгологическим размещением (Einbettung) своей феноменологии. Собственно ещё в «Картезианских медитациях», то есть в работе, в которой центральным является анализ опыта чужого, доказывается, что «мир — это универсальная эгологическая проблема»,²⁴ а также отмечается совпадение феноменологии самоконституирования Эго «с феноменологией вообще». *Cogito* как и прежде остаётся отправным пунктом феноменологии Гуссерля, которая, однако, выводится далеко за пределы своих картезианских границ. Прафакты, которые Гуссерль отныне имеет в виду, отсылают к структурам фактичности, которые связаны с *cogito* и запечатлевают в нём неизменное указание на обладание миром, телесность, интересубъективность и историчность. В них выражается то, что можно было бы вслед за Э. Финком обозначить как «имманентное самопреодоление эгологии» у Гуссерля.²⁶

22 Ibid. S. 381 (Text Nr. 22); S. 593–597 (Text Nr. 34). (Перевод мой. — Д. К.)

23 Marbach E. Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Den Haag: M. Nijhoff, 1974. S. 79 f. (Перевод мой. — Д. К.) (Марбах опирается здесь на неопубликованный манускрипт Гуссерля).

24 Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 72.

25 Там же. С. 91.

26 Vgl. dazu: Petrillo N. Die immanente Selbstüberschreitung der Egoologie in der Philosophie Edmund Husserls (Diss. Wuppertal). (Перевод мой. — Д. К.)

Если ставится вопрос о том, что отличает прафакт от обычных фактов, то на него даётся ответ, непосредственно относящийся к *cogito*. В «Идеях I» Гуссерль обнаруживает, что *sum* в предложении *cogito, ergo sum* полагается с «фактической необходимостью». Спустя три года в «Бытии и ничто» Сартр заострит внимание на этом месте и передаст это выражение Гуссерля на французском как *nécessité de fait*. У обоих мыслителей фактическая необходимость противостоит всякой сущностной необходимости, то есть всякому обособлению (*Besonderung*) эйдетической законосообразности, и у обоих мыслителей она выражает неизменяемую контингенцию или, как выражается Гуссерль, «праслучайность». Прафакты, отмеченные Гуссерлем, а также описанные Сартром с опорой на Гуссерля, отличаются от обычных фактов именно тем, что они влекут за собой фактическую необходимость, которая как таковая никоим образом не исключает свою праслучайность, а, напротив, ее как раз-таки подтверждает.

Таким образом, у нас на глазах вырисовываются очертания метафизики фактичности, которая уже в самом своём начале отличается от всех традиционных метафизик. Различие не исчерпывает себя тем, что троичная структура Я — Мир — Бог заменяется четверичной Я-субъект — обладание миром — интенциональное друг в друге бытие — историчность. Напротив, Гуссерль впервые всерьёз противопоставляет себя всем традиционным метафизикам в том, что он описывает феноменологическую метафизику как учение о прафактах, которые характеризуются через фактическую необходимость и именно поэтому никоим образом не могут быть возведены к чему-то такому как *первопричины* (*erste Ursachen*), а потому не могут быть и спекулятивно обоснованы. Из этой установки становится ясно, что Гуссерль в «Картезианских медитациях» имеет в виду под «метафизическими приключениям» и «спекулятивными экзальтациями». С его точки зрения, традиционная метафизика представляет собой совокупность всех попыток возвести прафакты к первопричинам и, таким образом, вывести их метафизически. Не трудно привести пример такого рода действий. — а) Картезианство и кантианство в равной мере пытаются возвести факт «Я мыслю» к природе духовной субстанциональности или же к необходимости трансцендентальной апперцепции. Этим попыткам резко противостоит натурализм, пытаясь определить сознание, исходя из истории развития природы. Это противоречие остаётся, очевидно, в рамках общих основоположений, выводящих фактическую необходимость *cogito* из первых начальных оснований (*Anfangsgründen*). — б) Далее, креацио-

низм и учение об эманации разделяют намерение спекулятивно обосновать факт обладания миром и, таким образом, метафизически [его] вывести — чтобы не сказать: *рационально заключить в скобки (wegerklären)*. Оба одинаково противопоставляют себя спекулятивно-метафизической установке античности, согласно которой мир по своей природе вечен. — в) Далее, лейбницианство выводит прафакт того, что имеется множество монад, из допущения универсальной монады, которая объединяет в себе все возможные перспективы в общем творении. Напротив, немецкий идеализм обращается к изначальному разделению духовного единства жизни, чтобы обосновать прафакт множественности Я, что опять значит лишь одно: *рационально заключить его в скобки*. Гуссерль уже научился у Канта тому, что эти метафизические попытки обоснования снова и снова порождают лишь антиномии, ведя к непрекращающимся спорам, так как они [метафизические попытки обоснования] выводят свои утверждения далеко за сферу данного и удостоверяемого. Феноменология с необходимостью отклоняет такой спекулятивный образ действий. — з) Поэтому Гуссерль вслед за Кантом также отказывается от исследования «цели природы» (Naturzweck) в единичной и неповторимой истории, о которой он в свои поздние годы снова и снова заводит разговор. То, что он понимает под телеологией истории, отличается от идеи цели природы не только тем, что она не имеет дела с природой. Более того, для Гуссерля речь идёт всегда лишь о целесообразностях, которые никоим образом предварительно не установлены, а каждый раз проистекают из случайных праустановлений (Urstiftungen).

В итоге можно утверждать, что феноменологически вводимые и анализируемые Гуссерлем прафакты рассматриваются им в качестве «последних» фактов. Это слово столь мало отсылает здесь к какому-либо предельному обоснованию (Letztbegründung), что, наоборот, скорее исключает всякую попытку обоснования. Метафизика фактичности Гуссерля отличается от всех традиционных метафизик именно тем, что рассматривает прафакты в этом смысле как «последние» данности.

То, что следует из такого внимания к прафактам не радостнее позитивизма. Гуссерль напротив всюду занят тем, чтобы посредством существенных и дифференцированных анализов найти выход из антиномических затруднений, перед которыми вновь и вновь оказывалась предшествующая метафизика. В свои поздние годы он, преимущественно, придерживался взгляда, что феноменология в её общем построении зависит от прафактов.

Мне кажется всё же, что Гуссерль не сделал далеко идущего заключения из этих начинаний. Это заключение уже не затрагивает единичные структуры фактичности, которые с начала двадцатых годов всё отчетливее выделяются Гуссерлем. Оно относится, скорее, к прафакту *самого явления*. Только отчетливо поняв, что самому явлению принадлежит характер прафакта, который не может быть сведён ни к каким первопричинам более высокого уровня, можно в полной мере осознать подлинный смысл метафизики фактичности Гуссерля. Это означает распространение гуссерлевского начинания метафизики фактичности также и на *metaphysica generalis*, как можно было бы выразиться на языке традиции.

2. СОБЫТИЕ (*EREIGNIS*) ЯВЛЕНИЯ (*ERSCHEINENS*)
КАК СВЕРШЕНИЕ ОПЫТА (*ERFAHRUNGSGESCHEHEN*)

Только когда явление рассматривается как прафакт, оно может быть схвачено так, как оно себя *от самого себя* (*von selbst*) выставляет. Это «от самого себя» накладывает на явление печать *события*, что противоречит сознанию и не редко его при этом удивляет. То, что явление обладает характером прафакта, наперёд исключает его полное сведение к приданию смысла через интенциональное сознание.

Событие явления даёт о себе знать в *опыте*. Под этим словом здесь имеется в виду больше, чем простое переживание. «Событие» у Гуссерля является лишь другим словом для сознания; под «опытом», напротив, понимается процесс (*Vorgang*), который — по крайней мере частично — не подпадает под юрисдикцию сознания. В нём появляется, как выразился в «Феноменологии духа» Гегель, нечто новое «за спиной сознания». Поэтому уместно говорить о *пассивном опыте* или, ещё проще, о *свершении опыта*. Если в «Идеях I» Гуссерль строго противопоставляет вещи и переживания, добавляя, что вещи могут быть даны всегда только как интенциональные предметы переживаний и оттого в своём бытии являются *релятивными* переживаниям, то мысль о пассивном свершении опыта указывает на выход из этого ущелья трансцендентально-феноменологического идеализма «Идей I», делая явным событие, которое оказывается в определённом смысле выше противопоставления интенционального переживания (*Intention*) и интенционального предмета (*Intentum*), ноэзиса и ноэмы, субъекта и объекта.

Вероятно, У. Джеймс является тем, кто первый в начале философской современности заговорил в подобном духе об опыте. Только поэтому мо-

жет всё же ввести в заблуждение призыв к *радикальному эмпиризму* в его понимании, так как под «феноменологией опыта» не может пониматься никакой эмпиризм. Ведь эмпиризм не оставляет места духовному опыту, который, правда, фундирован чувственным восприятием, однако им не исчерпывается. Понятие духовного опыта, которое восходит к Гегелю и которого, в равной мере, придерживались Хайдеггер, Гадамер и Адорно, не может быть отклонено в феноменологии опыта (*Erfahrungssphänomenologie*), которая не стремится исключить себя из истории мысли.

Можно применить к событию явления понятие Мариона «контринтенциональность» (*contre-intentionnalité*).²⁷ Под этим понятием понимается самодемонстрация, самооткрытие или самоманифестация, которая утверждается в противовес интенциональному исполнению сознания и, в этом смысле, направлена против течения потока интенциональности.²⁸ Разговор о противодвижении и противоположном ходе вызывают идею «поворота интенциональности».²⁹ Без сомнения, первым, кто обнаружил эту проблему, является Э. Левинас,³⁰ однако, конфликт между самооткрытием праимпрессии и демонстрацией через интенциональное сознание был в равной мере введён в рассмотрение М. Генри.³¹ Но только с помощью Мариона проясняется, что подразумеваемое под «контринтенциональностью» или «поворотом интенциональности» является не просто противоположностью интенциональности, но, наоборот, «сущностным характером» её самой.³² Так именно этот характер интенциональности даёт возможность субъекту дать явлению собственно являющегося прибыть (*advenir*) через себя самого, не оглядываясь на ограничения, которые он как трансцендентальный субъект изначально должен наложить на свершение опыта.

Контринтенциональность как сущностный характер (*Wesenscharakter*) интенциональности указывает на пассивность, которую нельзя подходящим образом схватить с помощью понятия пассивного синтеза.

27 *Marion J.-L. Étant donné*. Paris: PUF, 1997. S. 246. (Перевод мой. — Д. К.)

28 *Ibid.* S. 315; S. 367: «à contre-courant de l'intention». (Перевод мой. — Д. К.)

29 *Ibid.* S. 367. (Перевод мой. — Д. К.)

30 Vgl. *Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Édition «Livres de poche», Dordrecht, Boston, London: Kluwer 1990. S. 61; S. 67; dt. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Th. Wiemer. Freiburg; München: K. Alber, 1992. S. 115; S. 125. (Перевод мой. — Д. К.)

31 Vgl. *Henry M. Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990. S. 36. (Перевод мой. — Д. К.)

32 *Marion J.-L. Étant donné*. a. a. O., S. 367. (Перевод мой. — Д. К.)

Правда, в своих *Анализах пассивного синтеза* Гуссерль описывает событие, в котором предмет впервые будит в нас направленную на него интенцию.³³ Но в анализе этого события он следует примеру процессов пробуждения (*Weckungsvorgängen*), которые соединяют в себе интенциональные переживания. В качестве парадигмы для всех событий пробуждения он рассматривает ассоциацию в смысле пробуждения воспоминания — или также ожидания — через восприятие, также он пытается описать изначальное пробуждение интенции в нас как «праассоциацию».³⁴ Однако, если следовать этому образу действий в исследовании контр-интенциональности как сущностного характера интенциональности, то заранее оказываешься на неверном пути. Эта ассоциация, которую Гуссерль в результате своей теории интенциональности понимает как пассивный синтез, действительно объясняет, как затаившийся чувственный осадок пробуждается посредством вновь приходящих чувственных побуждений (*Sinnregungen*), но она совсем не объясняет, как вообще могут появляться новые чувственные побуждения. Поэтому наделение смыслом через интенциональное сознание не может служить здесь объяснением, так как вопрос касается события, в котором вообще впервые возникает интенция.

В связи с этим, контр-интенциональность как сущностный характер интенциональности предполагает идею *спонтанного смыслообразования* (*spontanen Sinnbildung*). Дабы пояснить эту идею, мы можем исходить из такого опыта, который нам в целом знаком. Речь идёт об опыте в смысле чего-то, что внезапно *приходит на ум*. Опыт, который при этом получают, заключается прежде всего в том, что внезапно возникшая мысль (*Einfall*) никогда не находится в сфере собственных полномочий. Она приходит, как говорит Ницше, когда *она* того хочет, а не когда *я* этого хочу. Так она оказывается новым чувственным побуждением, которое нельзя свести к наделению смыслом через интенциональное сознание. Вероятно, она *побуждает* (*regt an*) интенциональное сознание к новым наделениям смыслом (*Sinngebungen*). Более того, можно также утверждать, что как чувственное побуждение внезапная мысль (*Einfall*) обнаруживается единственно только среди изменяющихся наделений смыслом. Чувственные побуждения возникают всегда лишь в некой пограничной

33 *Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana. Bd. XI / hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: M. Nijhoff, 1966. S. 151. (Перевод мой. — Д. К.)*

34 *Ibid. (Перевод мой. — Д. К.)*

области наделений смыслом. Поэтому они могут быть схвачены как *интеринтенциональные моменты спонтанного смыслообразования*.

Если свершение опыта обозначается через контр-интенциональность, то, тем самым, оно исключается из сферы влияния наделения смыслом через интенциональное сознание и переносится в зону влияния спонтанного смыслообразования. Таким образом, свершение опыта может быть определено как процесс, в котором время от времени сам по себе устанавливается новый смысл. Основные черты этого процесса могут быть более точно определены в ходе феноменологического категориального анализа (Kategorialanalyse).

3. КАТЕГОРИИ СВЕРШЕНИЯ ОПЫТА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ

При описании явления в радикальном мышлении как прафакта, открывается возможность рассмотрения феноменологии как *другой* «первой философии». Под этим здесь следует понимать феноменологический категориальный анализ, который отличается от традиционной метафизики тем, что он отклоняет всякую попытку вывести категории за пределы являющегося в своём явлении и применить к сущему как таковому (das Seiende als Seiendes).

Уже Аристотель в своей полемике с Протагором склонялся к тому, чтобы свести (zurückbeziehen) всякое являющееся к истинно сущей субстанции, которая могла бы служить онтологическим основанием постулата однозначности или определённости смысла. Здесь мы можем опознать первую — после парменидовских и платоновских начинаний — исчерпывающую попытку обосновать являющееся в своём явлении через сущее как таковое. Не случайно Аристотель хотя и говорит вполне определённо о философском удивлении, относящемся к прафакту явления, но, в то же время, признаёт его исключительно преходящим состоянием, которое в последующем будет заменено состоянием знания. В действительности, Аристотель признаёт обоснование прафакта явления через анализ сущего как такового. Как различие субстанции и акциденции, так и различие возможности и действительности совершенно определённо служат этой цели в его основополагающих работах. Эта попытка обоснования прафакта явления ведёт у Аристотеля к созданию «первой философии», которая, отделившись как она есть от являющегося в своём явлении, остаётся в неустранимом колебании между онтологией и теологией.

Позже конец этому колебанию попытался положить Дунс Скот, настаивая, в противовес Аристотелю и его средневековым последователям, на однозначности (Univozität) бытия. Он имел ввиду такое определение сущего, которое никоим образом не ограничивается физикалистским сущим, но также и в том же самом смысле может быть отнесено к божественному сущему, хотя оно, будучи познанием Бога, остаётся в высшей степени неполным, но всё же позволяет обосновать онтоотеологию, которая никогда не займёт место богооткровенной теологии. Дунс Скот впервые устанавливает «первую философию» в смысле *scientia transcendens*. В этой преобразованной «первой философии» совершенно по-новому (а именно как «трансцендентальные понятия») понятия категории соотносятся с сущим как таковым, которое, в свою очередь, является чистым нечто, предметом мысли вообще, то есть едва ли чем-то большим нежели мыслимая вещь. В таком преобразовании «первая философия» заимствуется Суаресом и, в последующем, передаётся по наследству вплоть до Христиана Вольфа и немецкой школьной метафизики.

Против этой *scientia transcendens* выступает Кант в «Критике чистого разума», ограничивая познавательную ценность категорий сферой опыта и поясняя их применение лишь к чистым предметам мысли как «спекулятивную экзальтацию». Тем самым прафакту явления в первый раз в истории европейской метафизики придаётся значение. После «Критики чистого разума» всякое познание за пределами этого прафакта становится невозможным. Сущее как таковое разделяется тем самым на *феноменальные* и *ноуменальные* предметы. И всё же Кант вновь вводит прафакт явления, обращая на новый лад к первопричинам, стремясь объяснить их, исходя из своеобразной конституции конечной человеческой (endlich-menschlicher) способности познания.

Феноменология опыта, в её гуссерлевском варианте, решает задачу соотношения категорий, унаследованных традицией, с являющимся в своём явлении, вместо того, чтобы пытаться соотнести их с сущим как таковым. Таким образом, она коренным образом изменяет эти категории, схватывая их как *основные определения свершения опыта*. Так понятия категории, которые, конечно, могут быть дополнены вновь открытыми, мы можем обозначить с отсылкой к экзистенциалам Хайдеггера как *экспериенциалы* (Erperienzialien). Но, конечно, здесь не идёт речи о простой замене онтологических категорий метафизической традиции категориями — или квази-категориями — экзистенции («экзистенциалами»). Ско-

рее, наоборот, здесь предпринимается коренная ревизия самих онтологических категорий — начиная с прафакта явления.

Эта работа, которая может быть описана здесь в лучшем случае лишь в основных чертах, необходимым образом начинается с категории *действительности*. Считается, что уже Гуссерль пришёл к пониманию того, что действительность в её фактической познавательной контингенции, понимается не на основании привходящих возможностей, а, скорее, предшествует всем познанным или даже ещё только помысленным возможностям. Таким образом, феноменология встаёт по отношению к проблеме категорий в рефлексивную позицию, которая впервые была выведена поздним Шеллингом из гегелевской метафизической логики. Если ретроспективно рассмотреть основные мысли позитивной философии, то можно выразить её [рефлексивную позицию] у Шеллинга следующим образом: «бытие здесь — *prius*, сущность — *posterius*». ³⁵ Итак, речь идёт о бытии, которое, как добавляет Шеллинг, есть «действительность всего превосходящего мышление». ³⁶ Такого рода действительность нельзя предвосхитить мышлением, сделать доступной и принять; напротив, она неотступно преследует мышление как нечто неподдающееся ему. В истории феноменологического движения это понятие действительности встречается каждый раз в новом значении. Карл Лёвиг в своей работе «От Гегеля к Ницше» по праву утверждает: «Проблема бытия проявляется как обратное движение (*Gegenbewegung*) к Гегелю уже у Шеллинга в том самом пункте, где её вновь подхватывает Хайдеггер». ³⁷ Но также и во французской феноменологии отчётливо видно, что действительность определяется именно в противовес заранее намеченным возможностям. Здесь достаточно будет указать на Левинаса, который определяет настоя-

35 *Schelling F. W. J. Philosophie der Offenbarung, Erstes Buch: «Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie».* Ausgewählte Schriften / hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. Bd. V. S. 761. (= *Sämtliche Werke* / hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart, Augsburg 1860 ff., Abteilung II, Bd. 3. S. 159.) (Перевод мой. — Д. К.)

36 *Schelling F. W. J. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Zweites Buch: «Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie».* Ausgewählte Schriften in sechs Bänden / hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. Bd. V. S. 325. (= *Sämtliche Werke* / hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart, Augsburg 1860 ff., Abteilung II, Bd. 1, S. 315.) (Перевод мой. — Д. К.)

37 *Löwith K. Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts.* W. Kohlhammer, Stuttgart ⁴1958 [1941]. S. 133. (Перевод мой. — Д. К.)

щее как «“действительное”», которое предшествует возможному и захватывает его врасплох».³⁸

Это радикальное изменение в соотношении действительности и возможности коренным образом изменяет конфигурацию традиционных категорий потому, что оно лишает (*nimmt*) все последующие основные определения (*Grundbestimmungen*) действительности характера вещественных категорий (*Dingkategorien*).³⁹ Уже Гегелем было предложено категориальное различие *действительности* и *экзистенции вещей*. Затем, в феноменологическом движении Ойгеном Финком было выдвинуто предположение: «...действительность — это изначальная определённая мира, характер “мирового пространства (*Weltboden*)”, в котором располагаются единичные вещи — и которая, в определённом смысле, впервые непосредственно и опосредованно принадлежит вещам».⁴⁰ Дабы подтвердить это предположение, Финк обращается к гуссерлевскому рассмотрению модализируемости (*Modalisierbarkeit*) опыта. Из этого рассмотрения ясно следует, что каждый опыт вещи (*Dingerfahrung*) постоянно находится под угрозой разочарования, которое может поставить его под вопрос, выставить в сомнительном свете, может как высветить его неправдоподобность, так и полностью перечеркнуть. Кажется, не трудно указать, откуда происходит эта базовая модализируемость опыта вещи. Она вытекает из того, что каждый опыт вещи заключает в себе предвосхищающие схватывания, которые выходят за пределы в нём телесно (*leibhaftig*) данного. В этих предвосхищающих схватываниях обрисовывается общий горизонт, в который включается единичная вещь и который в феноменологии носит название «мир». Так понятый мир также даёт о себе знать в каждом опыте вещи как невыразимый сопережитый осадок (*miterfahrener Überschuss*). Он [мир] обнаруживается при этом как каждый раз уже *предданное*. Эта преданность мира, всё сильнее подчёркиваемая Гуссерлем в последние годы его длительной исследовательской жизни,⁴¹ воодушевляет Финка определить мир в противовес

38 *Levinas E.* *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence/* a. a. O., S. 58; dt. S. 84. (Перевод мой — Д. К.)

39 В тексте: «*Schon deshalb, weil sie allen weiteren Grundbestimmungen der Wirklichkeit den Charakter von Dingkategorien nimmt*». — *Прим. пер.*

40 *Ibid.* S. 220. (Перевод мой. — Д. К.)

41 *Husserl E.* *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Hua Bd. VI / hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff. Den Haag, 1976. S. 112 f. und S. 145 f. (Перевод мой. — Д. К.)

единичным вещам как *абсолютно немодализуемое (das schlechthin Unmodalisierbare)*.⁴²

Собственно говоря, в этой немоделируемости выражается — как мы можем утверждать — только необходимая связь с действительностью (Wirklichkeitsbezug), являющаяся существенным признаком опыта. Каждый опыт является *встречей и соприкосновением с действительностью*. Даже в случае обмана чувств он отличается от всякой пустой фантазии. Как указывает Гуссерль, и обман чувств является феноменом восприятия. Даже будучи переживанием обмана, опыт никоим образом не утрачивает свою связь с действительностью. Он не утрачивает её уже потому, что никакое переживание обмана не понижает *все* предшествующие ожидания, но наоборот всегда *подтверждает* какие-то из них.⁴³ Также в переживании обмана чаще всего схватывается новый смысл действительности, и если этого не происходит, то ощущается болезненный недостаток. Поэтому речь идет о [принадлежащей] опыту необходимой связи с действительностью (Wirklichkeitsbezug der Erfahrung). Всё же при этом говорится о такой [принадлежащей опыту] связи с действительностью, которая в большей степени относится только к самому миру, нежели к так или иначе схваченным вещам.

Во всяком случае, Финк заходит слишком далеко, когда он в связи с этим обозначает мир как «необходимую сущность» (*ens necessarium*), в смысле необходимого сущего.⁴⁴ В этом месте он отклоняется от гуссерлевского феноменологического метода, который состоит в том, чтобы все время соотносить категориальный анализ с процессом опыта.

Этим методическим принципом вызвана последующая смена конфигурации категорий. Обнаруживается, что категории никоим образом не схватывают даже всякий раз определенный бытийный момент или формальные определенности (Formbestimmungen) вещей, но всегда выражают только *тенденции согласованности опыта* (Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung). Гуссерль отчётливо показал, что так обстоит дело с категорией мира. Однако аналогичным образом обстоят дела и со всеми остальными категориями. Это как раз и составляет суть разговора об *экспери-*

42 Fink E. Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie, zit. Ausg., S. 196. (Перевод мой. — Д. К.)

43 Husserl E. Logische Untersuchungen. Tübingen: M. Niemeyer, 1980, Bd. II/2. S. 42. (Перевод мой. — Д. К.)

44 Fink E. Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie, zit. Ausg. S. 239. (Перевод мой. — Д. К.)

енциалах. Всем категориям опыта принадлежит «познавательная контингенция». Феноменология впервые делает эту познавательную контингенцию категорий доступной, пролив свет на возможность *противоречия в опыте*. Помимо дивергенций опыта могут встречаться антагонизмы опыта, так как Я-субъект расщепляется на множественность, как выражается Гуссерль в выше процитированном отрывке. Поэтому имеются не только различные точки зрения, исходя из которых выносятся различные суждения опыта, но и различные способы опыта, которые совсем нелегко соотнести друг с другом. Исходя из этого всеобщие структуры, которые в равной мере можно обнаружить в Я и Другом, никоим образом не могут быть положены изначально. Они могут возникнуть всегда лишь как продукты фактических тенденций согласованности (*Einstimmigkeitstendenzen*), которые, со своей стороны, остаются обременены сущностной (*wesenhaften*) случайностью, неизменяемой контингенцией.

В то же время, из этого следует заключение о том, что феноменология может быть понята как «первая философия» не в смысле традиционной онтологии. Согласно феноменологической установке (*Auffassung*), категории, вопреки мнению Канта, принадлежат опыту не в сфере определяющей силы суждения. В качестве тенденций согласованности опыта они, скорее, необходимо подчиняются силе суждения, которая отправляется на поиски их, не предполагая их в качестве уже наличествующих основных свойств действительности мира, и которая вследствие этого может быть вслед за Кантом названа «рефлексирующей», не ограничивая, во всяком случае, деятельность этой рефлексирующей силы суждения сферой эстетики или телеологии. Поэтому нужно отличать феноменологический анализ категорий от всякого анализа категорий традиционной онтологии.

Исходя из этих размышлений, можно прийти к важному выводу, который касается категории *причинности*. Мы все слишком привыкли подчинять все теоретические исследования принципу причинности. В действительности, в эмпирических науках факты соединяют друг с другом посредством причинных объяснений (*kausale Erklärungen*); однако в некоторых [науках] эти объяснения имеют функциональное или структурное основание. Как было показано ранее, сама традиционная метафизика обеспокоена возведением прафактов к основаниям более высокого уровня посредством своеобразных причинных объяснений. Единственно и только феноменология обращается к понятности (*Verstehbarkeit*) другого рода, а именно дескриптивной и опытно-аналитической. Она порывает со стремлением к причинному объяснению, так как схватывает являющееся в своём явлении как событие, которое само себя устанавливает

и при этом приносит с собой нечто непредвосхищаемое и неожиданное. Однако событие такого рода лишь в исключительном случае объясняет, какое оно вообще имеет отношение к основаниям. Нам необязательно заходить так далеко, принимая вместе с Хайдеггером и Финком «мир-игру» (*Weltspiel*), которая — как роза у Ангелуса Силезиуса — *без почему*, чтобы утверждать, что непредвосхищаемое и неожиданное событие *никогда не имеет адекватного основания*.⁴⁵ Вслед за замечательным историком Франсуа Фюре мы можем легко согласиться с утверждением: «Чем больше последствий имеет событие, тем меньше возможность помыслить его исходя из его оснований».⁴⁶ В определение понятия события входит то, что в нем *от самого себя* (*von selbst*) случается нечто новое. Это само-из-себя-бытие (*Von-sich-selbst-Sein*) — *самопорождающееся бытие* (*Aseität*) — события имеет, однако, в качестве своего следствия то, что основания можно *искать* и *исследовать* лишь исходя из их *проявлений* (*Wirkungen*). Поиск оснований остается делом рефлексирующей силы суждения, которая исходит из особенного и обусловленного, чтобы сделать доступным всеобщее и необусловленное. Правда, это направление хода [мысли] (*Gangrichtung*) можно перевернуть в пределах некоторых составных частей (*Teilbereiche*). Однако, как было показано еще Кантом, в единстве всех этих составных частей такого рода поворот направления хода [мысли] является невозможным.

Поэтому в многообразных попытках вывести из первых оснований прафакты, которые обуславливают всякое феноменологически обоснованное исследование, всегда будет оставаться примесь «метафизического приключения» и «спекулятивной экзальтации». Исходя из этого видно, в каком смысле традиционная метафизика описывается Гуссерлем как феноменологически «наивная» метафизика. Только полностью феноменологически «наивная» метафизика может предъявить претензию на категориальное схватывание сущего как такового. Феноменология как «первая философия» в самом основании ставит под вопрос эту претензию традиционной метафизики. Именно поэтому она лишь тогда по праву может быть названа «метафизикой фактичности», когда под этим больше не подразумевается метафизика в привычном смысле слова.

Перевод с немецкого Д. Кононец (под ред. Н. Артеменко)

45 Vgl. Marion. *J.-L. Étant donné*, a. a. O. S. 235. (Перевод мой. — Д. К.)

46 Furet F. *Le passé d'une illusion*. Paris, 1995. S. 49. Zitiert auch von Marion; siehe Ibid. S. 236. (Перевод мой. — Д. К.)

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

ВОСПОМИНАНИЯ О ФРАНЦЕ БРЕНТАНО*

Я имел счастье слушать лекции Brentano только два года. Полными семестрами за это время были лишь зимние семестры 1884/85 и 1885/86 гг. Оба раза он читал пять часов в неделю курс по «практической философии» и к тому же, помимо философских семинаров, еще один или два часа в неделю курс по избранным философским вопросам. В соответствующие летние семестры он продолжал эти предназначенные исключительно для продвинутых студентов маленькие курсы, однако, завершал их уже в первую неделю июня. Первый из этих курсов под заглавием «Элементарная логика и необходимые в ней реформы» разбирал систематически связанные фрагменты дескриптивной психологии интеллекта, но при этом в отдельной главе также прослеживались параллели в сфере эмоций. Другой курс «Избранные психологические и эстетические вопросы» предлагал в общих чертах фундаментальный дескриптивный анализ сущности представлений фантазии. Примерно в середине июня он отправлялся на очень любимое им в то время озеро Вольфганг-Зее, куда я сопровождал его (в Сант-Гильген) по его дружескому приглашению. Именно в эти летние месяцы, когда мне было позволено в любое время посещать его гостеприимный дом и участво-

* Воспоминания Э. Гуссерля были напечатаны вместе с воспоминаниями двух других учеников Brentano Оскара Крауса и Карла Штумпфа через два года после смерти философа в книге «Франц Brentano. Его жизнь и учение» (*Brentano F. Zur Kenntnis seiner Lebens und seiner Lehre*. München: Oskar Beck, 1919). Перевод сделан по этому изданию.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта «Brentano и его школа: развитие проблем сознания и интенциональности в феноменологии и аналитической философии XX в.» (№ 01-03-00280а). — *Прим. пер.*

вать в его небольших пеших и водных прогулках (даже в единственной большой загородной экскурсии обоих лет), я смог немного сблизиться с ним, насколько это позволяла значительная разница в возрасте и опыте. Я в это время как раз закончил свое университетское обучение и был еще новичком в философии (моей второй, неосновной специальности докторантуры по математике).

Во время нарастания моих философских интересов и колебаний относительно того, не должен ли я остаться верным математике как своему жизненному призванию или же должен посвятить себя целиком философии, брентановские лекции имели [для меня] решающее значение. Я посещал их поначалу из простого любопытства, чтобы однажды услышать человека, который в тогдашней Вене вызывал о себе так много разговоров, которого одни чрезвычайно высоко почитали и восторженно превозносили, другие бранили как замаскированного иезуита, краснбая, пустозвона, софиста, схоласта. Я был немало поражен первым впечатлением. Эта сухопарая фигура с мощной, обрамленной курчавой шевелюрой головой, энергичным, смело изогнутым носом, выразительными линиями лица, которые говорили не только о духовной работе, но о глубокой душевной борьбе, совершенно выбивались за рамки обычной жизни. В каждой черте, в каждом движении, в обращенном вверх и внутрь взгляде одухотворенных глаз, во всем способе держаться, выражалось сознание какой-то большой миссии. Язык лекций, законченный по форме, свободный от любых искусственных оборотов, от всех остроумных украшений, всех риторических фраз, был ничем иным как языком трезвой научной речи. Он в полной мере владел торжественным и артистическим стилем, который давал этой личности ей полностью соответствующее, естественное выражение. Когда он так говорил, в необычно мягком, негромком, приглушенном тоне, сопровождая речь жреческими жестами, он стоял перед молодыми студентами как провидец вечных истин и как вестник занебесного мира.

Недолго, несмотря на все предубеждения, я сопротивлялся силе этой личности. Вскоре я был увлечен вопросами, покoren совершенно особой ясностью и диалектической четкостью его высказываний, так сказать, каталептической силой его проблемных разработок и теорий. Прежде всего, из его лекций я почерпнул убеждение, которое дало мне мужество выбрать философию в качестве жизненного поприща, а именно убеждение, что философия также является сферой серьезной работы, что она может и тем самым также должна разрабатываться в духе строгой науки. Чистая

объективность, с которой он брался за все проблемы, способ их трактовки согласно апориями, тонкий, диалектический разбор различных возможных аргументов, разделение эквивокаций, сведение всех философских понятий к их первоисточнику в наглядном представлении — всё это наполняло меня восторгом и глубоким доверием. Тон истинной серьезности и чистейшей самоотдачи вещам запрещал ему в лекции любые дешевые острооты или шутки с кафедры. Он избегал даже любого рода остроумных антитез, языковое заострение которых с обычными абстрактными упрощениями обыкновенно подкупает. В свободном общении и в хорошем настроении он был, однако, чрезвычайно остроумен и мог блистать шутками и юмором. Наиболее сильным было его воздействие на незабываемых философских семинарах. (Я припоминаю следующие темы: юмовское «Исследование о человеческом познании» и «[Исследование] о принципах морали»; речь Гельмгольца «Факты и восприятие»; [доклад] Дюбуа-Реймона «О границах познания природы»). Brentano был мастером сократической майевтики. Как он умел посредством вопросов и возражений направлять делающего первые неуверенные шаги неопита, придавать уверенность серьезно ищущему, помогать превращать неясные намётки забрезжившей истины в ясные идеи и прозрения. И с другой стороны, с каким превосходством он мог выводить из игры, не оскорбляя, пустых болтунов. После семинаров он обыкновенно брал с собой домой докладчиков и еще трех или четырех из наиболее усердных участников, где госпожа Ида Brentano готовила ужин. К повседневным разговорам при этом не переходили. Темы семинарских занятий продолжались, Brentano без усталости говорил дальше, ставя новые вопросы или открывая в целых выступлениях большие перспективы. Очень скоро, когда с едой было покончено, госпожа Ида исчезала, так трогательно заботясь о том, чтобы побудить стеснительных студентов свободно угощаться, о чем сам Brentano совершенно забывал. Однажды, видимо, случайно в это общество попал известный политик Е. ф. Пленер, близкий друг дома: но Brentano нельзя было отвлечь, в этот вечер он всецело принадлежал своим ученикам и занимавшей его теме дискуссии.

Brentano был открыт для общения со своими учениками. Он охотно приглашал [их] к общей прогулке, на которой обсуждал поставленные философские вопросы, совершенно не смущаясь уличным шумом большого города. Он самоотверженно заботился о своих учениках и становился им самым доброжелательным советчиком и наставником не только в научных, но также в личных проблемах. С теми, кого он считал своими

надежными друзьями, он говорил также о своих политических и религиозных убеждениях и о своей личной судьбе. От текущей политики он был далек, но ему была глубоко близка великогерманская идея (*großdeutsche Idee*) в смысле старых южно-немецких взглядов, в которых он вырос и которых, как и своей антипатии к Пруссии, он твердо придерживался. В этом отношении я никогда не мог согласиться с ним. По-видимому, прусский характер никогда не представал пред ним воочию в [своих] выдающихся личных и весьма ценных социальных проявлениях, между тем как сам я, в этом более удачливый, научился ценить его в полной мере. Соответственно ему не хватало также восприимчивости к подлинному величию прусской истории. Аналогичным образом обстояло дело с протестантизмом, к которому он, с выходом из католической церкви, ничуть не приблизился. От католической догмы он освободился как философ. Отношение к кругу идей протестантизма при этом не играло никакой роли. А проникновенное историко-политическое понимание и вытекающая отсюда оценка исторической ценности [исторического явления] здесь и, пожалуй, также в остальном были не в характере Brentano. О самом католицизме я не слышал, чтобы он говорил иначе, чем в тоне глубокого почтения. Он при случае с живостью защищал против лишенных понимания, пренебрежительных высказываний религиозно-этические силы, распространяющиеся благодаря католицизму. Впрочем, в философском отношении его связывало со старой церковью теистское мировоззрение, которое так глубоко волновало его, что он охотно шел на обсуждение вопросов о Боге и бессмертии. Его курс о доказательстве бытия Бога, читавшийся два часа в неделю, (фрагмент более обширного курса по метафизике, который он в более ранние годы читал как в Вюрцбурге, так и в Вене) был продуман очень тщательно. Он вновь приступал к работе над соответствующими проблемами, когда я как раз покидал Вену. Они преследовали его, как мне известно, вплоть до последних дней.

Но в эти годы его главным образом занимали частью те дескриптивно-психологические вопросы, которые были темой названных выше лекций, частью исследования по психологии чувств, которые были опубликованы лишь несколько лет тому назад и содержание которых осталось в моей памяти (по крайней мере, в основных чертах) из бесед в Вене и в Сант-Гильгене¹. В лекциях по элементарной логике он разбирал осо-

¹ Гуссерль имеет в виду книгу Brentano: *Brentano F. Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Leipzig, Duncker und Humblot 1907. — *Прим. пер.*

бенно тщательно и, явно творчески развивая, дескриптивную психологию континуума с подробным ретроспективным обращением к болъцановским «Парадоксам бесконечного»,² а также занимался различием «наглядных и ненаглядных», «ясных и неясных», «отчетливых и неотчетливых», «собственных и несобственных», «конкретных и абстрактных» представлений. Следующим летом он предпринял попытку радикального исчерпывающего исследования всех дескриптивных моментов, явленных в самой имманентной сущности суждения, лежащих по ту сторону традиционных различий суждений. Непосредственно вслед за этим его целиком поглотили дескриптивные проблемы фантазии (в качестве темы одного отдельного курса, как уже упоминалось выше), в особенности при этом [его интересовало] отношение представлений фантазии и восприятия.³ Эти лекции были увлекательны совершенно по-особому, поскольку они в ходе исследования высвечивали проблемы. Между тем лекции, к примеру, по практической философии (или даже по логике или метафизике, сжатыми конспектами которых я мог пользоваться), несмотря на критически-диалектическое изложение, имели в определенном смысле догматический характер, т. е. вызывали и должны были вызывать впечатление твердо установленных истин и окончательных теорий. На самом деле, Brentano всецело ощущал себя творцом *philosophia perennis*, таким всегда было мое впечатление как в то время, так и позднее. Непрестанно и с полной убежденностью добиваясь метода, удовлетворяющего высочайшим требованиям, так сказать, математической строгости, он верил, что он в своих четко отшлифованных понятиях, в своих прочно установленных и систематически упорядоченных теориях, в своем всестороннем апоретическом опровержении противных взглядов достиг удовлетворительной истины. Конечно, как бы решительно он не отстаивал свои концепции, он упрямо не держался за них, как я думал долгое время. Так, позднее он снова отказался от многих из любимых тезисов ранних лет. Он никогда не останавливался. Однако, глубоко проникновенный и часто гениальный в интуитивном анализе, он все же от-

2 Более поздние исследования Brentano по проблеме континуума опубликованы в книге: *Brentano F. Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum. Aus dem Nachlass mit Anmerkungen von Alfred Kastil, herausgegeben und eingeleitet von St. Körner und R. M. Chisholm. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1976. — Прим. пер.*

3 Фрагменты этого курса опубликованы в сборнике: *Brentano F. Grundzüge der Ästhetik. Aus dem Nachlass herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand. Bern: Francke Verlag, 1959. — Прим. пер.*

носителем быстро переходил от интуиции к теории: к установлению четких понятий, к теоретическому формулированию рабочих проблем, к конструкции системной совокупности возможностей решения, выбор между которыми следовало сделать благодаря критике. Таким образом, если я правильно оцениваю его философский характер, он имел на каждой фазе своего развития теории, одинаковым образом строго законченные, вооруженные фалангой продуманных аргументов, с которыми он мог бы чувствовать себя не уступающим всем чужим учениям. Он питал мало почтения к мыслителям, подобным Канту, и посткантовским немецким идеалистам, у которых ценности изначальной интуиции и предвосхищающего прозрения стоят несравнимо выше ценностей логического метода и научной теории. То обстоятельство, что философский мыслитель мог быть оценен очень высоко, даже если его теории, строго говоря, являются ненаучными, и даже если его базовые понятия почти все оставляют желать лучшего в «ясности и отчетливости»; что его величие вместо логического совершенства его теорий могло бы также заключаться в оригинальности выдающихся, пусть смутных, слабо разъясненных фундаментальных интуиций, и, следовательно, в предлогических, лишь подступающих к логосу целевых устремлениях, короче, в совершенно новых и для целей всей философской работы решающих мыслительных *мотивах*, которые еще далеки от того, чтобы отражаться в теоретически строгих усмотрениях: это Brentano едва ли смог бы признать. Он полностью отдался суровому идеалу строгой философской науки (который виделся ему в точном естествознании) и рассматривал системы немецкого идеализма через призму [концепции] деградации. В своем начале полностью направляемый Brentano, я сам только позднее пришел к убеждению, которое в настоящее время разделяют столь многие исследователи, размышляющие о строго научной философии. Идеалистические системы — в принципе не иначе, как и все предыдущие философские учения открытой Декартом эпохи — должны рассматриваться, скорее, с точки зрения молодой незрелости, но и в таком случае также должны быть оценены весьма высоко. Пусть Кант и другие немецкие идеалисты также предлагают мало удовлетворительного и приемлемого для научно строгой обработки властно двигавших ими проблемных мотивов. Но тот, кто способен действительно понять эти мотивы и вжиться в их интуитивное содержание, уверен, что в идеалистических системах пробилось на свет совершенно новое и наирадикальнейшее проблемное измерение философии, и только с его объяснением и с формированием метода, которого

требует его своеобразный характер, философии откроются ее последние и наивысшие цели.

Впрочем, сколь бы велика не была превосходная и достойная восхищения сила Brentano в логическом теоретизировании, исключительное и еще далеко не завершенное влияние его собственной философии основывается, в конечном счете, все же на том, что он сам как оригинальный мыслитель черпал вдохновение из оригинальных источников интуиции, и тем самым обеспечил новыми плодоносными мотивами ставшую непродуктивной немецкую философию 70-х годов. В каких объемах сохраняться его методы и теории, решать не здесь. В питательной среде других умов эти мотивы в любом случае взошли по-иному, чем у него, но тем самым была доказана их изначальная плодоносная жизненность. Однако это не принесло ему радости, так как он, как сказано, был уверен в своей философии. На самом деле, его уверенность в себе была абсолютной. Внутренняя уверенность в том, что он находится на правильном пути и закладывает основы единственной в своем роде научной философии, была лишена у него каких-либо колебаний. Он чувствовал себя призванным и изнутри, и свыше детальнее развивать эту философию в рамках систематических принципов, которые ему представлялись уже достоверными. Это совершенно свободное от сомнений убеждение в своей миссии я бы хотел прямо обозначить как исходный факт его жизни. Без него нельзя понять личность Brentano и поэтому без этого также справедливо ее оценить.

Так, прежде всего, становится понятным как много для него значила углубленная педагогическая практика, даже в хорошем смысле слова его школа: не только для распространения полученных достижений, но также для продолжения работы над его идеями. Правда, он был чувствителен к любому отклонению от установленных им убеждений. В случае, если против них выдвигались возражения, он оживлялся, замирал при долго взвешиваемых формулировках и апоретических обоснованиях, и победоносно утверждался благодаря своей мастерской диалектике, которая все же могла оставлять у возражавшего чувство неудовлетворенности, если этот возражавший прибегал к противостоящим изначальным интуициям. Никто сильнее его не прививал самостоятельное свободное мышление, но он также с трудом переносил, когда оно обращалось против его собственных, твердо укоренившихся убеждений.

С уверенностью, что он является первооткрывателем новой философии, была связана, несомненно, большая (и для меня в то время мало-

понятная) значимость, которую Brentano придавал повторному получению его ординарной профессуры в Вене. Он много говорил о надеждах, которые ему постоянно заново открывались теми обещаниями, которые давались ему и никогда не выполнялись⁴. Для него была трудно выносимой именно невозможность более руководить докторскими работами и защищать [их] на факультете, и тем более то обстоятельство, что он был вынужден пассивно наблюдать за габилитациями малоподходящих на его взгляд приват-доцентов. Он часто с горечью высказывался об этом. Его преподавательская деятельность, конечно, страдала при таких отношениях (не говоря уже о добровольном ограничении его летних лекций), [но] он, как и прежде, оказывал определяющее влияние не только в Вене, но и во всей Австрии. Его прекрасные, даже классически исполненные лекции по практической философии посещались каждую зиму сотнями юристов первого семестра и слушателями всех факультетов. Правда, через несколько недель большое число [слушателей] значительно сокращалось, поскольку регулярное соучастие, которое было здесь необходимым, не могло быть уделом каждого. Впрочем, из этих лекций снова и снова на его семинары приходили одаренные молодые люди и подтверждали тем самым, что его старания не пропали даром.

Он много жаловался в эти годы на свои слабые нервы, также в Сант-Гильгене, который должен был их укрепить. Свой отдых от интенсивной духовной работы он все время искал в других не менее интенсивных, с не меньшим пылом исполняемых занятиях. Он слыл в венском шахматном клубе особенно вдумчивым игроком (слишком вдумчивым, говорили мне, и уж слишком нацеленным на достижение одной ведущей идеи, чтобы можно было часто достигать успеха) и мог, временами, совершенно растворяться в азартной игре. В другое время он занимался резьбой или рисовал и чертил, всегда пылко предаваясь своему занятию. Он должен был всегда что-то делать. В совместной поездке в Сант-Гильген он вскоре вынул свои практичные, собственноручно вырезанные шахматы и затем азартно проиграл в них всю длинную дорогу. В Сант-Гильгене он охотно принимал участие в портретных зарисовках своей жены, которая была хорошим художником, внося поправки или по ходу дела полностью беря ее картины в свои руки. Но затем, правда, она снова должна была

4 Brentano описал перипетии с его повторным назначением на должность ординарного профессора Венского университета в брошюре: *Meine letzten Wünsche für Österreich*. Stuttgart: JG Golta, 1895. — *Прим. пер.*

помогать и многое поправлять вновь. Так в 1886 году он вместе со своей женой нарисовал меня. «Милая картина», как отозвался Теодор Фишер, историк искусства с тонким вкусом. С тем же самым пылом он занимался в Сант-Гильгене после обеда игрой в бочке (в «саду», в части лужайки позади арендованного близ озера домика). К горным турам он был не расположен вовсе, он любил лишь умеренные прогулки. Его образ жизни в Сант-Гильгене, а также в Вене был очень простым. Впрочем, не требовалось долгого знакомства с ним и наблюдения над его укладом жизни, чтобы ощутить смехотворность пересудов, что он женился на своей первой жене из-за ее богатства. Он вообще не был устроен для наслаждения богатством, для роскоши, хорошей пищи, пышной жизни любого рода. Он не курил, ел и пил очень скромно, особо не разбирая. Все же часто присутствовавший в их доме во время трапезы, я никогда не слышал от него высказывания о блюдах или напитках, и не замечал, чтобы он при этом что-то смаковал. Когда мы прибыли в Сант-Гильген немного раньше его жены и должны были питаться на довольно плохом постоялом дворе, он был всегда доволен, вовсе не сознавая особой разницы, постоянно занятый своими мыслями или беседами. Он так же заказывал только самые простые блюда, и так же в дороге, если он ехал один, он довольствовался самым низким классом. И точно так же он относился к своей одежде, которая была простой и часто поношенной. Экономный во всех этих отношениях, касавшихся его собственной персоны, он был все же щедр, когда мог чем-либо сделать добро другим. В своей индивидуальной манере в отношении молодых он был, с одной стороны, хотя и исполнен достоинства, с другой стороны, чрезвычайно благосклонен и добр, непрестанно заботясь о поддержке их научного образования, а также об их этической личности. Невозможно было полностью не уступать этому высокому руководству и не чувствовать постоянно его облагораживающей силы, даже находясь вдали от него. Даже в его лекциях тот, кто однажды отдался ему, был не только глубочайшим образом захвачен теоретически существом дела, но [вместе с тем также] чистым этосом его личности. А как он мог проявлять себя с личной стороны! Для меня незабываемы тихие, летние вечерние прогулки у Вольфганг-Зее, в которых он часто в свободной беседе позволял переходить на самого себя. У него была детская открытость, как вообще у него были детские черты гения.

Я обменялся с Brentano не очень многими письмами. В ответе на мое письмо, в котором я просил его принять посвящение ему моей «Философии арифметики» (моей первой философской работы), он тепло побла-

годарил меня, но серьезно отговаривая от этого шага: я не должен привлекать на себя злобу его врагов. Все-таки я посвятил ему эту работу, но на отправленный [ему] экземпляр с посвящением я не получил никакого дальнейшего ответа. Только через 14 лет Brentano заметил, что я действительно посвятил ему работу и поблагодарил на этот раз теплыми сердечными словами. Он явно ознакомился с ней не детально или лишь в своей манере «читать поперек». Он стоял от меня, естественно, слишком высоко, и я очень хорошо понимал его, чтобы меня это ощутимо задело.

То обстоятельство, что [между нами] не развернулась оживленная переписка, имело глубокие основания. Поначалу его восторженный ученик, я был, однако, не в состоянии оставаться членом его школы, хотя я никогда не переставал высоко почитать его как учителя. Но я знал, как сильно это волновало его, когда [его ученики] шли собственными, пусть исходящими от него путями. Он мог тогда легко стать несправедливым, и это также случилось по отношению ко мне, что было мучительно. Кроме того, тот, кто движим изнутри неясными и все же неодолимыми мыслительными мотивами, или пытается дать удовлетворение еще понятийно неопределенным интуициям, с которыми не согласуются имеющиеся теории, будет неохотно открываться тому, кто в своих теориях устоялся, и уж совсем неохотно такому логическому мастеру, как Brentano. Человеку хватает мук собственной неопределенности и для его логической несостоятельности, которая как раз является движущим мотивом для ищущего мышления, не требуется никаких новых доказательств и никаких диалектических опровержений. То, что они предполагают: методы, понятия, законы, должно быть, к сожалению, взято под подозрение и сначала выключено как сомнительное, а то обстоятельство, что невозможно ясно выразиться и также самому ничего достаточно ясно и определенно утверждать, как раз и есть несчастье. Так происходило с моим становлением, и так объясняется определенное отдаление, если даже не личное отчуждение от моего учителя, которое в дальнейшем также столь затруднило научные контакты. В этом, как я должен откровенно признать, никогда не было его вины. Он повторно приложил усилия, чтобы вновь завязать научные отношения. Он, вероятно, чувствовал, что мое глубокое почитание его в эти десятилетия никогда не убывало. Напротив, оно только росло. Именно в поступательном движении своего развития я учился все выше и выше ценить силу и значение воспринятых от него импульсов.

В качестве приват-доцента я посетил его однажды в летние каникулы в Шёнбюле на Дунае. Он незадолго до этого купил «Таверну», которая

теперь должна была быть перестроена для проживания. Незабываема ситуация, в которой я застал его. Подходя к дому, я увидел группу каменщиков, среди них худощавого высокого мужчину в свободной рубашке, забрызганных известью штанах и в шляпе с опущенными полями, орудующего подобно другим мастерком: итальянский рабочий, какого в ту пору можно было повсеместно встретить на улицах и переулках. И это был Брентано. Он дружески встретил меня, показал мне свои проекты перестройки, пожаловался на неспособных строителей и каменщиков, которые вынудили его все брать в свои руки и самому участвовать в работе. Прошло немного времени и мы были погружены в философские дискуссии, при этом он все время не снимал этого наряда.

Я видел его вновь лишь в 1908 году во Флоренции, в его уютно обустроенной квартире на Via Bellosguardo. Об этих днях я могу вспоминать лишь с умилением. Как он растрогал меня, когда почти слепой разъяснял с балкона ни с чем несравнимый вид на Флоренцию и ландшафт, или вел меня и мою жену красивейшим путем в обе виллы, в которых когда-то жил Галилей. В его внешнем виде я нашел, в сущности, мало изменений, только поседели волосы и глаза утратили свой блеск и прежнее выражение. И все же, даже теперь как много говорили эти глаза, какое просветление и упование на Бога. Естественно, очень много говорилось о философии. Какой радостью наполнила его сердце возможность снова изъясняться по-философски. Он, для кого серьезное влияние в качестве наставника было жизненной потребностью, был вынужден оставаться во Флоренции в одиночестве, не в состоянии развить там личную активную деятельность, и уже был счастлив тем, если однажды с севера приезжал кто-то, кого он мог слушать и понимать. В эти дни мне казалось, будто десятилетия со времени моей учебы в Вене развеялись как сон. Я снова чувствовал себя по сравнению с ним, превосходным и мощным духом, нерешительным учеником. Я охотнее слушал, чем говорил сам. И как значительно, красиво построенная и во всех частях твердо оформленная, текла тогда его речь. Однажды, однако, он хотел послушать сам и дал мне возможность, не прерывая меня возражениями, связно сообщить смысл феноменологического способа исследования и моей тогдашней борьбы против психологизма. Согласие достигнуто не было. Возможно, вина отчасти лежала на мне. На меня давило внутреннее убеждение, что он в неизменном стиле своего способа рассмотрения, с устойчивой конструкцией своих понятий и аргументов более не способен адаптироваться в достаточной мере, чтобы понять необходимость преобразований его базовых интуиций, на которые я считал себя вынужденным пойти.

Ни малейший диссонанс не омрачил эти прекрасные дни, в которые также его вторая супруга Эмили выказывала нам всевозможное дружеское расположение. Именно она столь благотворным и преисполненным любви образом заботилась о годах его старости и поэтому прекрасно вписалась в картину его тогдашней жизни. Он хотел как можно больше быть вместе со мной, он сам чувствовал, что моя благодарность за то, чем он был для меня благодаря его личности и живой силе его учения, была неизгладимой. Он стал в своем возрасте еще живее и мягче, я не нашел в нем ожесточившегося старца, которому его первая и вторая родина предоставила слишком уж незначительную поддержку и отплатила неблагодарностью за его большое дарование. Все время он жил в своем идеальном мире и в окончательном совершенствовании своей философии, которая, как я сказал, в течение десятилетий получила значительное развитие. Над ним витала атмосфера преображения, как будто бы он не слышал более этого мира и как будто бы он наполовину уже жил в том высшем мире, в который он так твердо верил, и философское толкование которого в теистских теориях так сильно занимало его также в это позднее время. Последний его образ, запечатленный мной тогда во Флоренции, глубоко запал в мою душу: так отныне он продолжает жить во мне всегда, образ из высшего мира.

Перевод с немецкого *Р. Громова*

III. ДИСКУССИИ

ИНТЕРВЬЮ С ПРОФЕССОРОМ ЛАСЛО ТЕНГЕЛИ*

(УНИВЕРСИТЕТ ВУППЕРТАЛЯ, 2 ИЮЛЯ 2012 Г.)

ЧАСТЬ I**

Анастасия Козырева: *Уважаемый профессор Тенгели, мы хотели бы начать нашу беседу с некоторых общих, но существенных вопросов о Вашем философском пути. В чем заключаются наиболее важные для Вас лично философские вопросы? Как бы Вы описали Вашу собственную философскую мотивацию?*

Ласло Тенгели: Я хотел бы начать с того, что для меня философия должна отвечать на сократовский вопрос. Платоновскому Сократу принадлежит мысль, что жизнь только тогда стоит того, чтобы ее прожить, когда она есть исследование — то, что подвергается испытанию. «*Βίος ἀνεξέταστος οὐ βιωτός*»,¹ — вот формула, которую для этого исполь-

* Ласло Тенгели (р. 1954) — венгерский философ и преподаватель высшей школы. С 2001 г. — профессор Университета Вупперталя (Германия); 2003–2005 гг. — президент Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung; член научного совета ряда феноменологических журналов, в том числе: Husserl Studies, Annales de phénoménologie, Horizon. Феноменологические исследования и др.; с 2005 г. — председатель Institut für phänomenologische Forschung. Автор книг: *Tengelyi L. Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. Fink, München, 1998; *Tengelyi L. L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I*, L'Harmattan, Paris, 2006; *Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. [Phänomenologica, Bd. 180], Springer, Dordrecht 2007; (mit Hans-Dieter Gondek), *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011. — *Прим. пер.*

** В этом номере журнала Horizon публикуется первая часть интервью на двух языках: немецком и русском. Вторая часть интервью так же в билингвической редакции увидит свет в следующем номере журнала (№ 3). — *Прим. ред.*

¹ «*ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός ἀνθρώπων*» — «жизнь без исследования не есть жизнь для человека» (Апология Сократа, 38a). — *Прим. пер.*

зует платоновский Сократ. Исследование, которому здесь подвергается жизнь, я хотел бы понимать не просто в этическом смысле. Речь идет скорее о том, чтобы в философии продумать жизнь, сопроводить ее мыслью, то есть проникнуть в нее мыслью; не просто бездумно жить в мире, но скорее осмыслить жизнь. Однако, это все же слишком общо. Существуют также и другие виды интеллектуальной деятельности, которые пытаются осмыслить жизнь: сюда относятся, например, некоторые научные исследования, среди которых особо можно отметить психологию и психоанализ, хотя возможно также и другие науки; также сюда относятся литература и искусство.

Специфика философии состоит для меня в том, чтобы поместить жизнь внутри мира и рассматривать ее в этой общей взаимосвязи мира. Таким образом, с одной стороны, мыслить, размышлять о жизни, с другой стороны, видеть жизнь в общей взаимосвязи мира. Это и есть для меня философия. В этом смысле я считаю, что философия по существу есть *набросок мира* (*Weltentwurf*), при этом, однако, сохраняется соотнесенность с *жизнью*. Философский набросок мира не есть своего рода компендиум наук, не некая энциклопедия знания о мире, но скорее определение места жизни внутри общей взаимосвязи мира.

Отсюда следуют также важнейшие философские вопросы, среди которых я хотел бы отметить лишь некоторые, которые представляют для меня особый интерес. С одной стороны, это вопрос о взаимосвязи между миром как тотальностью бытия и бесконечностью, причем бесконечность в данном случае означает бесконечное самого мира и открытость тотальности бытия, а не нечто, помещаемое по ту сторону мира и представляющее собой некий метафизический потусторонний мир. Затем следуют вопросы, которые непосредственно связаны с жизнью внутри общей взаимосвязи мира. Это вопросы, затрагивающие свободу действия, само действие и действующего субъекта, самость действующего, испытывающего и мыслящего человека. Сюда относится также теория нарративной идентичности, с которой я давно работаю².

Георгий Чернавин: *Ваша диссертация* («Kant über das Fundament der Ethik»³) и *габилитационная работа* («Schuld als Schicksalsereignis.

2 См.: следующие работы: *Tengelyi L. Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. W. Fink Verlag: München, 1998; *Tengelyi L. L'histoire d'une vie et sa région sauvage* / ed. J. Millon, Grenoble, 2005. — *Прим. пер.*

3 «Кант об основании этики». — *Прим. пер.*

Das Böse bei Kant und in der nachkantischen Philosophie»⁴) связаны с фундаментальными проблемами практической философии Канта и этического опыта. Ваше первое немецкоязычное сочинение («Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte»⁵) уже касалось проблематики нарративной идентичности с феноменологической точки зрения. Что послужило мотивом Вашего обращения к феноменологии? Не могли бы Вы более детально описать Ваш путь в феноменологию?

Л. Т.: Я начал интересоваться философией довольно рано. К восемнадцати, девятнадцати годам я уже прочел такие философские произведения как «Метафизика» Аристотеля, «Этика» Спинозы, «Критика чистого разума» Канта, «Феноменология духа» Гегеля, и особенно высоко ценил Канта и Гегеля. Естественно, в 70-е годы в странах восточного блока, таких как Венгрия, Гегель играл важную роль. Среди моих учителей в университете Будапешта было много учеников Георга Лукача, так что гегельянский марксизм (Hegelmарxismus) был хорошо представлен в университете. Я сам к тому времени тоже читал много Лукача и продвинулся в сфере гегельянского марксизма, что было вполне возможно в Венгрии, где уже в то время мы прочли Карла Корша, Герберта Маркузе и Теодора Адорно. Одновременно у меня был очень хороший преподаватель по истории философии, который не принадлежал к числу учеников Лукача, но занимался, исходя из кантианских позиций, прежде всего феноменологией, Гуссерлем и Хайдеггером. Такова была моя подготовка к феноменологии.

Мой первый проект диссертации был весьма примечательным. Я хотел написать мою докторскую работу о критике Адорно по отношению к Хайдеггеру. Я уже хорошо был знаком с «Негативной диалектикой» и читал одновременно Хайдеггера — это то, что меня тогда особенно привлекало. Однако этот проект не мог быть реализован должным образом. Чем больше я читал Гуссерля и Хайдеггера, тем слабее становился этот проект, тем менее обоснованной мне казалась критика со стороны Адорно, хотя я и продолжал искать некую, скажем так, противодействующую хайдеггериянству силу. В 80-е годы я прошел дополнительное обучение древнегреческому языку и далеко продвинулся внутри хайдеггеровского духовного горизонта. В этой связи я прочел сочинение о свободе Шел-

4 «Вина как событие судьбы. Зло у Канта и в посткантовской философии». — *Прим. пер.*

5 «Двойственное понятие истории жизни». — *Прим. пер.*

линга вместе с хайдеггеровским комментарием, на основании которых я организовал также «домашний семинар» в моей квартире. Такие вещи интересовали меня в первую очередь.

Однако, я искал также определенную противосилу хайдеггерианству и нашел ее в кантовской этике. Таким образом, исходя из этики Канта, я стремился все же преобразовать и по-новому осмыслить хайдеггерианство, к которому я чувствовал большую симпатию. Кроме того я понимал мою работу над кантовской этикой таким образом, что она должна была быть в некоторой степени дополнением к хайдеггеровской совершенно оригинальной интерпретации «Критики чистого разума». Я сосредоточился на сочинениях по этике, с тем замыслом, что эти этические работы содержат в себе линии излома, которые отчетливо ведут к теории радикального зла в сочинении о религии.

Большой поворот произошел в 1988–89 годах. Это был целый год, который я впервые мог провести за рубежом, в Левенском университете, по стипендии Георга Сороса, которая уже тогда была доступна в Венгрии. Я принадлежал к первой группе, выехавшей за рубеж по соросовской стипендии. В Левене мне встретилась феноменология, которая в большей степени происходила от Гуссерля, чем от Хайдегера, и включала в себя также французскую феноменологию и французский психоанализ. Прежде всего, Рудольф Бернет был для меня определяющей фигурой. Я могу приписать его влиянию значительный поворот в сфере моих интересов.

Период между 1988 и 1996 годами, хотя и с перерывами, но, тем не менее, по существу был для меня периодом обучения за рубежом. Я был в Вене, в Соединенных Штатах и два года в Германии по стипендии Гумбольдта, где я стал учеником Клауса Хельда и Бернхарда Вальденфельса. Особенно решающим оказалось для меня тогда влияние Бернхарда Вальденфельса. Укреплением моей ориентации в сторону французской феноменологии я обязан именно ему. Однако и феноменологический коллоквиум Клауса Хельда во многом определил мое философское развитие.

А. К.: После целой эпохи заката метафизики, сегодня мы можем наблюдать отчетливое возрождение метафизических исследований. Вы также работаете в настоящее время над проектом феноменологической метафизики. Так, в этом семестре Вы проводили семинар на основании Ваших исследований, которые скоро должны быть опубликованы в виде книги. В чем состоит для Вас особенность феноменологического подхода к метафизическим вопросам?

Л. Т.: Жан-Франсуа Куртин пишет в конце введения к его книге «*Inventio analogiae*»⁶, что мы подошли к концу «конца метафизики». Это, безусловно, есть разрыв с той традицией критики метафизики, которая господствовала над интеллектуальным ландшафтом, по меньшей мере, континентальной философии, со времен Ницше и Хайдеггера. Тем не менее, существовали и грандиозные исключения, как, например, Рикер в феноменологии или Делез вне ее, то есть философы, которые никогда не придерживались направления критики метафизики или не хотели свести счеты с метафизической традицией, но скорее стремились к некоему — безусловно, совершенно преобразованному — продолжению метафизики. Все же можно сказать, что главное направление состояло в том, чтобы критически разобраться с метафизической традицией таким образом, чтобы метафизика больше не попадала в поле зрения. Сегодня эта ситуация несколько изменилась, без того чтобы результаты критики метафизики были бы утрачены. Речь, конечно, не идет о реабилитации традиционной метафизики. В аналитической философии существует сегодня аналитическая метафизика — то есть метафизика является устоявшейся дисциплиной. В аналитической философии в большом количестве существуют руководства, а также монографии по метафизике. Также и в континентально-европейской философии мне представляется возможным развивать метафизическую традицию в некоем преобразованном виде. Однако здесь мы сталкиваемся с вопросом, что именно из метафизики мы не хотим развивать, если мы не хотим потерять все то, что произошло в сфере критики метафизики, начиная с Ницше, Хайдеггера и Деррида. Моя формула состоит в том, что феноменологическая метафизика не должна более быть онтологией, и что таким образом традиционная метафизика, которую мы действительно должны оставить позади, есть именно онтологическая метафизика. Так что, на мой взгляд, феноменологическая метафизика — это метафизика *без* онтологии, метафизика, которая *не* задумана как онтология. Во-вторых, речь идет о том, чтобы метафизически осмыслить и принять всерьез основания нашей эпохи. И эти основания четко определены в философии Ницше, определены в том отношении, что мы — используя формульные и плакативные выражения — должны исходить из «смерти Бога», а также из отказа от сильного понятия «Я» и сильной метафизики «Я». Мне кажется, что в феноменологической метафизике мы должны эти момен-

6 *Courtine J.-F. Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie. Paris: Vrin, 2005. — Прим. пер.*

ты перенять и развивать дальше. В этом смысле я рассматриваю нашу эпоху как «пост-нищевскую». Таким образом, никакой реабилитации могущественного субъекта философии Нового времени и также никакой реабилитации онтологической традиции.

В-третьих, в тесной связи с основаниями нашей эпохи находится то, что мы — как Гуссерль это уже сформулировал — должны доработать или разработать метафизику случайной фактичности. Речь не идет, таким образом, о том, чтобы в центр метафизики поместить некое необходимое сущее или некий необходимый порядок мира, телеологически или как-то иначе обоснованный, но скорее речь идет о том, чтобы принять в расчет случайные условия нашего фактического бытия (Dasein) в мире. Поэтому для меня речь идет о том, чтобы подхватить и развить метафизику протофактов (eine Metaphysik der Urtatsachen) Гуссерля; то есть *метафизику случайной фактичности*, чтобы выразить это одной, заимствованной из «Картезианских медитаций», формулой.

А. К.: *Один из сильных пунктов Вашей теории заключается в идее «агональных набросков мира». В Ваших лекциях Вы тематизировали современную «полемику» между двумя основными набросками мира, а именно между натурализмом и методологическим трансцендентализмом. В этом смысле трансцендентальная феноменология находится в принципиальном противопоставлении по отношению к определенным современным теориям, таким как, например, философия сознания (Philosophy of Mind), которая основывается на модели нередуционистского натурализма. Как в этой связи Вы расцениваете идею «ренатурализации» самой феноменологии, которая является сегодня важной темой в перспективе взаимодействия между феноменологией и когнитивными науками? Считаете ли Вы, что феноменология способна внести свой существенный вклад в это направление исследований?*

Л. Т.: Я хотел бы, прежде всего, остановиться на последней части Вашего вопроса, а именно на взаимодействии между феноменологией и когнитивными науками. Мне кажется, что для судьбы феноменологии является очень существенным, осуществляется ли подобное взаимодействие или нет. В этом отношении я считаю очень важным для нашего времени то, что делают Дэн Захави, Шон Галлахер, Эван Томпсон и другие. Мне представляется — и уже Джером Брунер исходит из этого — что когнитивная революция во второй половине 50-ых годов была собственно мотивирована тем, что многие психологи и также философски заинтере-

сованные гуманитарные ученые не были удовлетворены бихевиористской психологией. Когнитивная революция была направлена против бихевиористского редуцирования психологии. Однако, она в итоге привела к новой редукции, в которой в центре внимания оказались различные модели вычисления (*computation*), вследствие чего человеческий дух был вновь сведен к некоему душевному аппарату, который можно было осмыслить по аналогии с компьютером. Когнитивная наука нашла вдохновение в философии психологии в том виде, в котором она разрабатывалась Гилбертом Райлом и Людвигом Витгенштейном во второй период. Это была отчетливо антименталистская традиция внутри философии психологии. Это было связано, прежде всего, с функционализмом в конце 60-х годов — в то время еще, к примеру, Хилари Патнем был представителем функционализма, позже, однако, он от него дистанцировался. В 90-е годы когнитивные науки были связаны с нейронауками, осуществлялся поиск нового материального основания, без того, однако, чтобы дух с его специфическими проблемами оказался бы в центре внимания.

Таким образом, Джером Брунер протестовал против того, что когнитивные науки полностью редуцировали сферу душевной жизни (*Geist*) к мозгу, с одной стороны, и «вычислению» (*computation*), с другой. Уже к началу 90-х годов дала о себе знать определенная неудовлетворенность так истолкованной когнитивной наукой. В середине 90-х годов возникли различные попытки — в частности, попытка Дэвида Чалмерса — вновь всерьез отнестись к проблеме сознания, не пытаться снять ее со счетов — *«to explain away the consciousness»*, как это делал Дэниел Деннет. Книга Деннета *«Consciousness explained»*⁷ в начале 90-х была попыткой окончательно разъяснить и избавиться от проблемы сознания и тем самым показать, что когнитивная наука на самом деле едва ли нуждается в понятии сознания, что сознание можно понять по-другому. Дэвид Чалмерс в середине 90-х напротив настаивал на том, что необходимо принять всерьез проблему сознания и не просто редуцировать ее к когнитивной психологии — он проводил различие между феноменологическим и психологическим. Однако это все внутри расширенного, нередукционистского натурализма. С тех пор в руководствах по когнитивной науке и когнитивной психологии всегда присутствует глава о сознании, хотя эта глава и остается по сегодняшний день бессодержательной. Я вижу здесь возможность для феноменологии: в феноменологии есть дифференцирован-

7 *Dennett D. C. Consciousness Explained. Boston: Little, Brown and Co., 1991. — Прим. пер.*

ное понятие сознания, интенциональности, которое, на мой взгляд, могло бы получить дальнейшее развитие в совместной работе с полностью открытыми и заинтересованными в самой сути дела когнитивными учеными и таким же образом настроенными психологами, особенно с теми психологами, которые заинтересованы в нарративистском подходе. Таким образом, в этом я вижу возможность для феноменологии встроиться в совместную работу не только с континентально-европейской философией, но также и с тенденциями аналитической философии. И от этого в существенной степени зависит судьба философии в мире, который все больше ориентируется на англосаксонские модели.

Что касается ренатурализации феноменологии, то здесь я был бы осторожнее. Чтобы положить начало совместной работе с когнитивистской или нарративистской психологией, мы не должны говорить с необходимостью о ренатурализации. Речь, конечно, не идет о том, чтобы сохранять в силе и развивать идеалистическое учение о сознании внутри феноменологии, которое изначально отводило бы духу некое, скажем так, особое положение, так что дух, как у Спинозы, был бы неким государством в государстве и вовсе не мог бы быть приведен в соотношение с природой. В этом отношении лозунг о «ренатурализации феноменологии» справедлив. Однако, с другой стороны, этот лозунг является обманчивым в том смысле, что феноменология все же не развивала и не должна развивать учения о сознании, которое с необходимостью занимало бы место внутри целостного натуралистического проекта, как, например, у Дэвида Чалмерса. Скорее феноменология должна, на мой взгляд, исходить из того, что сознание внутри целого мира представляет нечто *новое*, что невозможно редуцировать или свести к мозгу и материальным основаниям мозговой деятельности.

А. К.: *Можно ли таким образом сказать, что для Вас феноменология в большей степени есть «философия мира», нежели чем «философия сознания»?*

Л. Т.: Как целостный проект феноменология, на мой взгляд, должна пониматься как набросок мира (Weltentwurf). На этом я делаю акцент, но при этом я, безусловно, не имею в виду, что феноменологические исследования о сознании должны утратить свое значение, что не должно больше быть феноменологии сознания. Я представляю себе философию не просто как рефлексивное исследование, и таким образом я понимаю под философией не просто некое рефлексивное занятие субъектом, субъективностью и сознанием, скорее я имею в виду, что философия есть

рефлексия о жизни, как находящейся внутри наброска мира. набросок мира так же значим, как и рефлексия о сознании. Но в этом наброске мира речь идет прежде всего остального о том, чтобы локализовать внутри общего наброска и установить связь между различными сущими, различными сущностями, различными типами сущностей. И этот общий набросок содержит, естественно, осмысление отношения между природой и сознанием. Это крайне важно внутри этого наброска мира, так что исследования сознания сохраняют здесь все свое значение.

И еще, к тому же я считаю, что феноменология в целом — это феноменологическая метафизика, поскольку ее первые основоположения лежат в сфере феноменологической метафизики. Но при этом я, конечно, не имею в виду, что в рамках феноменологии мы не можем проводить никаких отдельных исследований, без привлечения феноменологической метафизики. Есть эйдетическая феноменология, поэтому есть возможность эйдетически исследовать, например, отношение между памятью и фантазией — отталкиваясь от текстов Гуссерля, а также двигаясь дальше в сотрудничестве с психологией — Вы, госпожа Козырева, испробовали это в Вашей дипломной работе. И в рамках такого рода работы нет необходимости всякий раз подробно касаться вопроса о том, какие прото-факты обуславливают эйдетику вообще. Это основополагающий для феноменологической метафизики вопрос, но мы можем, во многом, вынести его за скобки в детализированных исследованиях, в отдельных дискуссиях. Итак: мы можем проводить эйдетические исследования, касающиеся различных интенциональных актов сознания, при этом, не привлекая непосредственно феноменологическую метафизику.

Г. Ч.: *Мой следующий вопрос также затронет агональные «наброски мира (Weltentwürfe)» и натурализм. Как вы оцениваете критику, исходящую от Кантана Мейассу и других представителей «спекулятивного реализма» в адрес так называемого «корреляционизма» в философии?*⁸ *Применима ли эта критика — немислимости «анцестральности (ancestralité)» в рамках корреляционизма — к феноменологическому трансцендентализму? И является ли, в таком случае, достаточным ответом на эту критику проводимая Гус-*

8 Meillassoux Q. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence.* Paris: Seuil, 2006. «Анцестральность (ancestralité)» (от франц. «ancêtre» — предок) — понятие, используемое К. Мейассу и другими представителями *спекулятивного реализма*, призванное обозначить фазу существования Земли, до появления человека. — *Прим. пер.*

серлем «ретроактивная конституция» временного отрезка мира до появления человека из тома XXXVI Гуссерлианы?»

Л. Т.: Так называемый *спекулятивный реализм* — это крайне примечательное новое направление, которым я, до определенной степени, интересуюсь. Делез, представляющийся мне, по сути, бергсонистом, для которого влияние Бергсона было определяющим и который в своих значимых философских работах («Различие и повторение», «Логика смысла») предпринимает попытку последовательно проводить линию бергсонизма, учитывая условия нашей эпохи и при этом, конечно, дополнить его импульсами, воспринятыми от Ницше, Спинозы, даже от Дунса Скотта, — так вот, Делез как-то говорил о том, что Бергсон с самого начала так определил длительность, что длительность была субъективностью и была тождественна нашей внутренней духовной жизни: то есть [перед нами] философия субъективности, философия внутренней жизни человека. Но это не то, чем бергсонизм собственно являлся и не то, чем он должен был быть: Бергсон был вынужден сначала использовать такие выражения, хотя в конце он собственно открыл длительность, которая характеризовала бы не только нас, но и вселенную. В «Творческой эволюции» Бергсон говорит о том, что длительность характеризует не только нас, но и другие живые существа, а кроме того также и всю вселенную. В своей работе «Длительность и одновременность» Бергсон еще более обобщает длительность, так что длительность, скажем так, — по крайней мере, в интерпретации Делеза — оказывается монистическим принципом всей онтологии, всей метафизики.

Нечто подобное произошло и в феноменологии: Гуссерль сначала определял предмет феноменологии как субъективность, как трансцендентальное Я и трансцендентальную субъективность. Но чем больше он размышлял об основаниях феноменологии, тем яснее становилось, что он собственно имел в виду событие опыта, которое не просто определяло нашу внутреннюю жизнь, нашу сферу переживаний, а имело основополагающее значение для всего наброска мира. Мы могли бы добавить, что нечто похожее произошло в работах Уильяма Джеймса: сначала психология, затем учение о радикальном эмпиризме, о событии опыта, которое предшествует различию между субъектом и объектом. Мы должны понять это новое начало философии после историцизма XIX века в работах

9 *Husserliana* XXXVI — Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921) / hrsg. von Rollinger R. D., Sowa R. Dordrecht: Kluwer, 2003. — *Прим. пер.*

Бергсона, Гуссерля и Джеймса — возможно, здесь позволено будет также упомянуть Уайтхеда, — мы должны, таким образом, по-новому понять это новое начало философии, так, что мы истолковывали бы его не как поворот к субъективности, а скорее как полагание новых набросков мира. В этом отношении я считаю такое движение как спекулятивный реализм важным. Спекулятивный реализм пытается истолковать философию как набросок мира: таким образом, вновь подчеркивается значение набросков мира.

Критика корреляционизма является для меня в этом отношении чем-то двойственным. В ней есть нечто, с чем я полностью согласен. Если под корреляционизмом мы понимаем, скажем так, полную параллельность между субъектом и объектом, объективностью и субъективностью, т. е. отношения эквивалентности между субъективностью и объективностью, то тогда у нас больше нет никакого зазора, который позволял бы нам дистанцироваться от поворота к субъективности и придти к такому наброску мира, который был бы и объективно приемлемым. Таким образом, речь должна идти о том, чтобы вывести корреляционизм за рамки параллелизма и иначе его проинтерпретировать. Делез пытался сделать это в его интерпретации Бергсона: в своей философии различия он попытался несубъективистки понять Бергсона. Этот путь испробовала также новая французская — и не только французская — феноменология с текстами Гуссерля, она попыталась больше не истолковывать Гуссерля субъективистски, а разработать гуссерлевское событие опыта как основу наброска мира. Событие опыта как событие, которое выпадает на долю субъекта — это основная мысль новой феноменологии во Франции. В этой перспективе я рассматриваю параллельность между рецепцией Бергсона Делезом и рецепцией Гуссерля в новой феноменологии. Здесь речь идет о том, чтобы расширить и по-новому проинтерпретировать гуссерлевский корреляционизм, так, что при этом роль преобладающего мотива и отправной точки была бы отведена событию опыта, а не субъективной конституции.

В этом смысле критика корреляционизма кажется мне правильной. Но с другой стороны, речь идет — в той конкретной форме, которую принимает критика корреляционизма к примеру в работах Кантана Мейясу — о направлении, которое, на мой взгляд, чревато опасностью нового догматизма. Эту опасность нового догматизма я понимаю в кантовском смысле слова: речь идет не о том, чтобы, скажем так, преодолеть конструктивно или имманентно коперниканскую революцию Канта, его обращение к субъективности, а скорее о том, чтобы раз и навсегда

заклеймить ее как птолемеевскую контрреволюцию против коперниканской и галилеевской естественнонаучной революции. Такое клеймо, поставленное на коперниканскую революцию Канта, значит, на мой взгляд, — если мыслить строго по-кантовски — возврат к догматизму, даже если этот догматизм смягчен влиянием Юма: таким образом, нет оснований для существования некоего необходимого сущего, необходимого порядка в мире, скорее, в конечном счете, есть лишь случайный порядок мира. В этом, если можно так сказать, состоит *смягчение* догматизма посредством *скептического* элемента, но, при этом, догматизм остается господствующим. Канта Мейассу конечно нельзя обвинить в крайнем скептицизме, так как все же он настаивает на том, что математическое естествознание схватывает в-себе-бытие мира. Говорить, что математическое естествознание схватывает в-себе-бытие мира — эта позиция кажется мне действительно догматической: с одной стороны, в философии математики, в которой это, на мой взгляд, означает естественнонаучно ориентированную версию платоновского реализма, который я считаю догматической позицией, и, с другой стороны, можно было бы даже привести аргументы, согласно которым математическое естествознание естественно *не* преодолевает корреляционизм, а, напротив, остается заключенным в рамках корреляционизма. В действительности, дело не в том, что оказывается открытой в-себе-сущая структура мира, так как математика как таковая это уже духовное свершение, которое находится в отношении корреляции к этому в-себе-бытию. Это аргумент, приводимый Реем Брассье, и, насколько я знаю, Маркусом Габриелем против Канта Мейассу: Мейассу не может действительно преодолеть корреляционизм в рамках своего проекта, поскольку математическое естествознание все еще остается величиной, определяемой сознанием, духом, которая находится в отношении корреляции к в-себе-бытию мира. В этом я, таким образом, вижу важную и сложную проблему, с которой с самого начала сталкивается спекулятивный реализм.

Однако я также хотел бы подчеркнуть, что спекулятивный реализм берет свое начало из разных источников: в работах Канта Мейассу Алэн Бадью — это только один из его источников. Есть и другие представители этого в высшей степени гетерогенного направления, которые опираются скорее на Уайтхеда, или на большие проекты систем немецкого идеализма, в особенности на философию природы Шеллинга (как, например, Йен Гамильтон Грант), или на позднюю философию Шеллинга. Таковы импульсы, которые должны рассматриваться сами по себе и с ними нельзя разобраться разом, простым обобщением.

Вы также поставили вопрос, можем ли мы в рамках феноменологии выполнить требование доступа к анцестральности (*ancestralité*), скажем, если мы будем отталкиваться от идеи Гуссерля о ретроактивной конституции природы, которая была в наличии еще до людей и которая, конечно, не предполагает никакого сознания, никакого духа. Да, я склонен так утверждать, я понимаю это так. Я имею в виду, что корреляционизм гуссерлевской феноменологии может быть расширен и релятивирован как раз в этом направлении. Есть возможность преодолеть корреляционизм или преодолеть границы корреляционизма, если мы примем, что теперешний мир, хотя и может быть описан только на основании корреляционизма, но что у нас еще вполне есть возможность из этой отправной точки ретроактивно реконструировать предшествовавшее, прошлое состояние теперешнего мира, в котором еще не было никакого сознания и никакого духа. Гуссерль говорит здесь, что этот мир не предполагает никакого сознания и никакого духа, не предполагает никакой корреляции с субъектом, но что этот мир все же *может* быть схвачен *всегда только* ретроактивно, исходя из такого мира, в котором есть сознание, дух и, именно поэтому, также и корреляция между сознанием и миром. То есть: мир не определенный через корреляцию может быть схвачен только в качестве *прошлого* мира, исходя из того мира, в котором уже есть корреляция между сознанием и миром. На мой взгляд, это просто соответствует тому, что на деле происходит в естественных науках: при естественнонаучной реконструкции лишеной людей, неорганического, или также уже бывшего в наличии до людей органического мира нельзя забывать, что здесь речь идет о реконструкции, исходящей из нашего человеческого мира.

А. К.: *Опираясь на длительную традицию, Вы определяете натурализм как веру в самодостаточность природы. Прежде всего, это значит, что природа должна рассматриваться как замкнутая целостность, и затем, что она может (и должна) быть понята без всяких отсылок к одушевленному субъекту. Феноменология, напротив, направлена не на природу, а на мир, который принципиально находится в отношении корреляции с субъектом и представляет собой не закрытую, а открытую целостность. Но если бы натурализм мог рассматривать природу не как закрытое, а как открытое целое, которое, тем не менее, оставалось бы самодостаточным (полностью независимым от субъективности), могло бы тогда это противопоставление феноменологии и натурализма быть как-либо пересмотрено?*

Л. Т.: Это крайне существенный вопрос. Для меня натурализм действительно это точка зрения, согласно которой — как это можно сформулировать вместе с А. Н. Уайтхедом — природа «закрыта для разума (closed to mind)». ¹⁰ Феномены природы, факты природы могут быть объяснены таким образом, что нам при этом нет нужды отсылать к человеческому духу. Естествоиспытатель, конечно, привносит свой дух в исследование, но он не пользуется этой предпосылкой в самом исследовании, поскольку он объясняет факты природы всегда только отсылая к другим фактам природы, а не к собственному духу — и, конечно, также не отсылая к объективному духу, к культуре, или также к приписываемым вещам предикатам культуры или духа. Само собой разумеется, я рассматриваю натурализм в рамках этой концепции так, что натурализм допускает развитие природы. К натурализму принадлежат не только теории математической физики, но также и теория дарвинизма, теория эволюции и даже представление о том, как из неорганического развилась жизнь. И, конечно, к натурализму также могут принадлежать теории того, как сознание и дух определены естественными процессами. Мы можем даже представить себе натурализм, подобный натурализму Дэвида Чалмерса, который исходит из того, что для сознания есть свои особые законы, которые, тем не менее, имеют характер законов *природы*. В каком случае такого рода законы обладают характером законов природы? Я при этом принимаю положение, что мы в таком случае предписываем предметам природы только те предикаты, которые в свою очередь не требуют обращения к духу, к сознанию, чтобы вообще быть схвачены, восприняты и описаны. То есть предикаты, которые могут быть приписаны вещам природы, даже если бы никогда не было никакой человеческой цивилизации. Но это как раз тот пункт, где позиции методологического трансцендентализма не совпадают с мнением натуралистов. Я имею в виду аргумент, который Гуссерль формулирует в последних параграфах «Идей II». ¹¹ Там Гуссерль говорит о том, что мы не можем приписать вещам природы никакой раз и навсегда установившейся, так сказать аристотелиански постижимой собственной сущности (*Eigenwesen*), напротив, в феноменологии мы должны исходить из того, что вещи можно приписать только откры-

¹⁰ Whitehead A. N. The Concept of Nature. New York: Cosimo, 2007. P. 4, 67. — Прим. пер.

¹¹ Husserliana II. — Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution / hrsg. von Biemel M. Haag: M. Nijhoff, 1952. S. 299. — Прим. пер.

тую собственную сущность, а именно так, что вещи природы могут принять полностью новые предикаты. К этим новым предикатам относятся тогда, по Гуссерлю, предикаты культуры и также предикаты, предполагающие [человеческий] дух, так что вещи природы более не могут быть схвачены без отсылок к символическому универсуму. Предикаты культуры — это, например, такие предикаты, благодаря которым кусок дерева определен как статуя или как стол. То, что здесь речь идет о столе, может понять только существо, наделенное сознанием, духом, и оно может подступить к куску дерева как к столу, то есть начать пользоваться столом. В этом смысле речь идет о предикате, который, в строгом смысле этого слова, предполагает дух и сознание. Но, на мой взгляд, математические предикаты вещей природы — это предикаты того же рода. «Солнце округлое (rund)» — это может рассматриваться как предикат природы. Но то, что солнце имеет «форму круга (kreisförmig)», то есть определено как математический круг — это, на мой взгляд, предикат, предполагающий дух. Только дух может понимать объекты природы в свете математических предметов, то есть идеализированных предметов и рассматривать их в этой перспективе. Поэтому в смысле Гуссерля вполне понятно, почему вещи природы не имеют раз и навсегда устоявшейся аристотелианской собственной сущности. Они могут принимать совершенно новые предикаты, которые предполагают сознание и дух. Но такую возможность, как я думаю, натурализм должен исключать. Натурализм мог бы позволить всякого рода развитие, но не развитие, ведущее к тем предикатам, которые с самого начала предполагают сознание и дух. В этом как раз и состоит различие между методологическим трансцендентализмом и натуралистическими концепциями.

С того момента как мы говорим: вещам могут привходить предикаты, с самого начала предполагающие сознание и дух, мы должны принять трансцендентальную точку зрения, хотя при этом такой трансцендентализм не означает никакого идеализма, а скорее проводится чисто методологически. В этом как раз и состоит главный аргумент, который я бы привел в пользу методологического трансцендентализма в его полемике с натурализмом.

Г. Ч.: *Пожалуй, еще одно короткое дополнение, я хотел бы немного уточнить вопрос: разве мы не можем представить себе натуралистический проект, который все же мог бы учитывать эту открытость вещей?*

Л. Т.: Это очень существенный вопрос, поскольку мое определение натурализма может быть неверно понято, как если бы я упрекал натурализм в том, что он с самого начала полагает природу как закрытое целое. И, конечно, можно с помощью теории множеств, или логики, опирающейся на теорию множеств, аргументировать, что такого рода закрытая тотальность как таковая вообще невозможна. Но этого я и не имею в виду. Я считаю натурализм открытым проектом, таким образом, проектом, который может учитывать развитие, эволюцию и не рассматривать с самого начала природу как закрытое целое. Я говорю только в одной определенной перспективе о том, что природа в смысле натурализма принимает вид закрытого целого, а именно в определенной перспективе, в которой природа в смысле этого проекта закрыта для разума — «*closed to mind*». Таким образом, речь идет о закрытости только в отношении к сознанию и к духу, а не о том, что у природы как тотальности бытия нет возможностей развития. Есть возможности развития, которые не противоречат вере в самодостаточность природы, то есть не ведут к тому, чтобы природа каким-либо образом предполагала бы дух или сознание. Можно сказать, что мир — это больше не просто природа, а я говорю именно про мир. Таким образом, есть предметы, которые в полной мере имеют природные основания, но которые также несут на себе предикаты культуры и духа и, таким образом, становятся предметами мира, которые уже предполагают дух и сознание. А это как раз то, что натурализм исключает. В этом смысле, натурализм принимает, что природа «*closed to mind*», но не то, что природа это некая данная тотальность бытия, которая была бы больше неспособна на развитие и эволюцию.

Перевод с немецкого А. Козыревой, Г. Чернавина

GESPRÄCH MIT PROF. DR. LÁSZLÓ TENGYELI*

BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

DEN 02. JULI 2012

TEIL 1

Anastasia Kozyreva: *Sehr geehrter Herr Prof. Tengelyi, wir möchten unser Gespräch mit einigen allgemeinen, aber doch wesentlichen Fragen über Ihre philosophische Laufbahn anfangen. Worin bestehen die für Sie persönlich wichtigsten philosophischen Fragen? Wie könnten Sie Ihre eigene Motivation in der Philosophie beschreiben?*

László Tengelyi: Ich möchte damit beginnen, dass für mich die Philosophie eine sokratische Frage zu beantworten hat. Vom platonischen Sokrates stammt der Gedanke, dass das Leben erst dann wert ist, gelebt zu werden, wenn es untersucht — wenn es also einer Prüfung unterzogen wird. «Βίος ἀνεξέταστος οὐ βιωτός»¹ — das ist die Formel, die vom platonischen Sokrates dafür verwendet wird. Die Untersuchung, der das Leben hier unterzogen wird, möchte ich nicht bloß im ethischen Sinne verstehen. Es geht vielmehr darum, in der Philosophie das Leben zu durchdenken, es mit Denken zu begleiten, es also durch Denken zu durchdringen, nicht einfach in die Welt hin-

* László Tengelyi (*1954) ist ein ungarischer Philosoph und Hochschullehrer. Seit 2011 ist er Professor für Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal, Deutschland; 2003–2005 war er Präsident der *Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung*; er ist Mitglied des wissenschaftlichen Beirats einer Reihe der phänomenologischen Zeitschriften, u.a.: *Husserl Studies*, *Annales de phénoménologie*, *Horizon*, usw. Seit 2005 ist er der Vorsitzende des *Instituts für phänomenologische Forschung*. Professor Tengelyi ist der Autor der Bücher: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. Fink, München, 1998; *L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I*, L'Harmattan, Paris, 2006; *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. [Phänomenologica, Bd. 180], Springer, Dordrecht, 2007; (mit Hans-Dieter Gondek), *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011

1 «ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός ἀνθρώπων» (Apologie, 38a).

ein zu leben, sondern das Leben auch denkend zu erfassen. Aber das ist noch zu allgemein. Es gibt auch andere intellektuelle Tätigkeiten, die versuchen, das Leben denkend zu erfassen: dazu gehören z. B. manche wissenschaftliche Untersuchungen — Psychologie, Psychoanalyse können hier vor allem erwähnt werden, aber vielleicht auch andere Wissenschaften, — und dazu gehören selbstverständlich auch Literatur und Kunst.

Das Spezifische der Philosophie besteht für mich darin, das Leben innerhalb der Welt zu lokalisieren und im Gesamtzusammenhang der Welt zu betrachten. Also einerseits denken, nachdenken über das Leben, andererseits aber das Leben innerhalb des Gesamtzusammenhanges der Welt sehen. Das ist für mich Philosophie. In diesem Sinne meine ich, dass Philosophie im Wesentlichen *Weltentwurf* ist, aber die Bezogenheit auf das *Leben* bleibt dabei beibehalten. Der philosophische Weltentwurf ist nicht etwa ein Kompendium der Wissenschaften, nicht eine Enzyklopädie des Wissens über die Welt, sondern die Bestimmung des Ortes des Lebens innerhalb des Gesamtzusammenhangs der Welt.

Daraus folgen auch die wichtigsten philosophischen Fragen: ich möchte nur einige Fragen hervorheben, die speziell für mich besonders interessant sind. Also einerseits die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Welt als Seinstotalität und Unendlichkeit, wobei Unendlichkeit das Unendliche der Welt selbst bezeichnet und eine Offenheit der Seinstotalität bedeutet, nicht aber etwas, was jenseits der Welt lokalisiert ist und sozusagen eine metaphysische Hinterwelt wäre. Und dazu kommen dann Fragen, die sich unmittelbar auf das Leben innerhalb des Gesamtzusammenhangs der Welt beziehen. Das sind Fragen, die die Freiheit des Handelns betreffen, die Handlung und das handelnde Selbst, die Selbstheit des handelnden, erfahrenden und denkenden Menschen. Dazu gehört die Theorie der narrativen Identität, mit der ich mich lange auseinandergesetzt habe.²

Georgy Chernavin: *Ihre Dissertation («Kant über das Fundament der Ethik») und Habilitationsschrift («Schuld als Schicksalsereignis. Das Böse bei Kant und in der nachkantischen Philosophie») bezogen sich auf die Grundprobleme der praktischen Philosophie Kants und der ethischen Erfahrung. Ihre erste deutschsprachige Abhandlung («Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte») betraf aber bereits die Problematik der nar-*

² Vgl. *Tengelyi L.* Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte. W. Fink Verlag: München, 1998; *Tengelyi L.* L'histoire d'une vie et sa région sauvage, Ed. J. Millon, Grenoble, 2005.

rativen Identität vom phänomenologischen Standpunkt. Was motivierte Ihre Zuwendung zur Phänomenologie? Könnten Sie Ihren Weg in die Phänomenologie näher beschreiben?

L. T.: Ich habe mich früh schon für die Philosophie interessiert. Als Achtzehnjähriger, Neunzehnjähriger hatte ich schon philosophische Werke, wie die *Metaphysik* des Aristoteles, die *Ethik* von Spinoza, die *Kritik der reinen Vernunft* von Kant, die *Phänomenologie des Geistes* von Hegel gelesen, und ich habe bereits Kant und Hegel besonders hoch geschätzt. Natürlich hatte Hegel in den 70er Jahren in einem Ostblocksland wie Ungarn eine wichtige Funktion gehabt. Unter meinen Lehrern an der Universität von Budapest gab es Viele, die Schüler von Georg Lukács waren, so dass der Hegelmarxismus sehr stark an der Universität repräsentiert war. Ich habe auch selbst viel Lukács zu dieser Zeit gelesen und bin im Bereich des Hegelmarxismus auch weitergekommen — das war durchaus möglich in Ungarn. Wir haben Karl Korsch, Herbert Marcuse und auch Theodor W. Adorno schon damals gelesen. Ich hatte aber zugleich einen sehr guten Lehrer für die Geschichte der Philosophie, der kein Lukács-Schüler war und der sich im Ausgang von Kant vor allem mit Phänomenologie, mit Husserl und Heidegger, befasste. Das war meine Prägung für die Phänomenologie.

Mein erstes Dissertationsprojekt war ein merkwürdiges Projekt. Ich wollte über Adornos Heidegger-Kritik meine Doktorarbeit schreiben. Ich kannte schon die *Negative Dialektik* gut und las zugleich Heidegger — und das war, was mich besonders angezogen hat. Aber dieses Projekt konnte nicht richtig durchgeführt werden. Je mehr Husserl und Heidegger ich gelesen habe, desto schwankender wurde dieses Projekt, desto weniger fand ich die Kritik von Adorno richtig begründet, obgleich ich auch weiterhin sozusagen eine Gegenkraft zum Heideggerianismus suchte. In den 80er Jahren habe ich dann ein zusätzliches Studium des Altgriechischen durchgeführt und habe mich weitgehend innerhalb eines Heidegger'schen geistigen Horizonts bewegt. Deshalb habe ich dann Schellings *Freiheitsabhandlung* zusammen mit Heideggers Kommentar gelesen und darüber auch ein «Hausseminar» in meiner eigenen Wohnung veranstaltet. Solche Dinge interessierten mich in der ersten Linie.

Aber ich suchte eine gewisse Gegenkraft zum Heideggerianismus und ich fand diese Gegenkraft in der Kantischen Ethik. Also von der Kantischen Ethik her habe ich versucht, sozusagen den Heideggerianismus, zu dem ich mich hingezogen fühlte, doch umzugestalten und neu zu fassen. Auch meine Arbeit an der Kantischen Ethik habe ich so aufgefasst, dass das sozusagen ein Gegenstück zu Heideggers völlig origineller Interpretation der *Kritik der reinen*

Vernunft sein sollte. Ich konzentrierte mich auf die ethischen Schriften, mit der Konzeption, dass die ethischen Schriften Bruchlinien enthielten, die deutlich zur Theorie des radikal Bösen in der Religionsschrift führten.

Eine große Wende erfolgte in den Jahren 1988-89, das war ein volles Jahr, das ich zum ersten Mal im Ausland, an der Universität Leuven verbringen konnte, und zwar mit einem Stipendium von George Soros, das in Ungarn gerade damals zugänglich geworden war — ich gehörte zur ersten Gruppe, die mit einem Soros-Stipendium ins Ausland gehen konnte. In Leuven begegnete mir dann eine Phänomenologie, die mehr durch Husserl inspiriert war als durch Heidegger, und auch die französische Phänomenologie und die französische Psychoanalyse mit einbezog. Vor allem Rudolf Bernet war für mich eine prägende Figur. Ich konnte seinem Einfluss eine große Wende in meinem Interessenfeld zuschreiben.

Die Periode zwischen 1988-96 war, wenn auch mit Unterbrechungen, so doch im Wesentlichen eine Periode des Studiums im Ausland für mich. Ich war in Wien, in den Vereinigten Staaten und zwei Jahre lang mit einem Humboldt-Stipendium in Deutschland, wo ich dann Schüler von Klaus Held und Bernard Waldenfels geworden bin. Besonders die Wirkung von Bernhard Waldenfels war damals für mich entscheidend: Die Verfestigung meiner Orientierung nach der französischen Phänomenologie habe ich dem Einfluss von Bernhard Waldenfels zu verdanken. Aber auch Klaus Helds Phänomenologisches Kolloquium hat mich dauerhaft geprägt.

A. K.: *Nach einer ganzen Epoche des Untergangs der Metaphysik kann man heutzutage ein deutliches Wiederaufleben der metaphysischen Forschungen beobachten. Sie arbeiten auch jetzt an dem Projekt einer phänomenologischen Metaphysik. Dieses Semester haben Sie eine Vorlesung über Ihre Theorie gehalten, die bald als Buch veröffentlicht werden soll. Worin besteht für Sie die Eigentümlichkeit der phänomenologischen Behandlung der metaphysischen Fragen?*

L. T.: Jean-François Courtine schreibt am Ende der Einleitung zu seinem Buch *Inventio analogiae*³, dass wir am Ende «des Endes der Metaphysik» angekommen seien. Das ist natürlich ein Bruch mit derjenigen metaphysikkritischen Tradition, die seit Nietzsche und Heidegger die intellektuelle Landschaft, zumindest in der kontinentaleuropäischen Philosophie, beherrscht hatte. Es gab zwar großartige Ausnahmen wie Ricœur innerhalb der Phänomeno-

3 Courtine J.-F. *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin, 2005.

logie oder Deleuze außerhalb der Phänomenologie: Philosophen, die niemals die Richtung einer Metaphysikkritik oder einer Abrechnung mit der metaphysischen Tradition einschlagen wollten, sondern eine — natürlich völlig verwandelte — Fortführung der Metaphysik anstrebten. Doch kann man sagen, dass die Hauptströmung darin bestand, sich mit der metaphysischen Tradition so kritisch auseinanderzusetzen, dass eine Metaphysik nicht noch einmal in Sicht war. Das hat sich nun ein bisschen geändert, ohne dass die Ergebnisse der Metaphysikkritik fallen gelassen werden müssten. Es geht natürlich nicht darum, eine traditionelle Metaphysik zu rehabilitieren. In der analytischen Philosophie gibt es jetzt eine analytische Metaphysik — die Metaphysik ist eine etablierte Disziplin. Es gibt Handbücher und auch monographische Beiträge zur Metaphysik in aller Menge in der analytischen Philosophie. Und auch in der kontinentaleuropäischen Philosophie scheint mir möglich zu sein, die metaphysische Tradition auf eine verwandelte Weise weiterzuführen. Hier sind wir aber natürlich mit der Grundfrage konfrontiert, was wir von der Metaphysik nicht weiterführen wollen, wenn wir nicht alles fallen lassen wollen, was seit Nietzsche und Heidegger und Derrida im Bereich der Metaphysikkritik geschehen ist. Meine Formel dafür ist, dass die Phänomenologische Metaphysik keine Ontotheologie mehr sein darf, dass also die traditionelle Metaphysik, die wir wirklich hinter uns lassen sollten, die ontotheologische Metaphysik ist. Also m. E. ist die Phänomenologische Metaphysik eine Metaphysik ohne Ontotheologie, eine Metaphysik, die *nicht* ontotheologisch angelegt ist. Zweitens geht es darum, die Grundlagen unseres Zeitalters in der metaphysischen Besinnung zu reflektieren und ernst zu nehmen. Und diese Grundlagen sind ganz bestimmt durch Nietzsches Philosophie, insofern bestimmt, als wir — um es plakativ und formelhaft zu sagen — vom Tod Gottes ausgehen sollten und auch von der Auflösung eines starken Ich-Begriffs und einer starken Ich-Metaphysik. Das sollten wir, glaube ich, in der Phänomenologischen Metaphysik übernehmen und weiterführen. In diesem Sinne sehe ich unser Zeitalter als ein „Nach-Nietzscheanisches“ Zeitalter an. So keine Rehabilitierung des übermächtigen Subjekts der neuzeitlichen Philosophie und auch keine Rehabilitierung der ontotheologischen Tradition.

Drittens hängt es mit den Grundlagen unseres Zeitalters zusammen, dass wir — wie Husserl das schon formuliert hat — eine Metaphysik zufälliger Faktizität bearbeiten oder ausarbeiten sollten. Es geht also nicht darum, irgend ein notwendiges Seiendes oder eine notwendige Ordnung der Welt, eine teleologische oder anders gerechtfertigte notwendige Ordnung der Welt in den Mittelpunkt der Metaphysik zu stellen, sondern es geht darum, den kontingen-

ten Bedingungen unseres faktischen Daseins in der Welt Rechnung zu tragen. Deshalb geht es mir darum, eine Metaphysik der Urtatsachen bei Husserl aufzugreifen und weiterzuführen; eine *Metaphysik zufälliger Faktizität*, um es mit einer den *Cartesischen Meditationen* entnommenen Formel zu sagen.

A. K.: *Ein starker Punkt Ihrer Theorie besteht in der Idee agonaler Weltentwürfe. In Ihrer Vorlesung haben Sie den heutigen «Wettstreit» zwischen zwei Weltentwürfen thematisiert, nämlich dem Naturalismus und dem methodologischen Transzendentalismus. In diesem Sinne befindet sich die transzendente Phänomenologie innerhalb einer prinzipiellen methodologischen Gegenüberstellung mit bestimmten zeitgenössischen Theorien, wie z. B. der «Philosophy of Mind», die sich auf ein nicht-reduktionistisches Naturalismus-Modell gründet. Wie bewerten Sie die Idee der «Renaturalisierung» der Phänomenologie selbst, die jetzt ein wichtiges Thema in der Kooperation zwischen Phänomenologie und kognitiven Wissenschaften ist? Glauben Sie, dass die Phänomenologie zu dieser Forschungsrichtung produktiv beitragen kann?*

L. T.: Ich möchte jetzt vor allem auf den letzten Teil ihrer Frage eingehen, also auf die Kooperation zwischen Phänomenologie und Kognitionswissenschaft. Mir scheint, dass es sehr wesentlich für das Schicksal der Phänomenologie ist, ob eine derartige Kooperation zu Stande kommt oder nicht. In dieser Hinsicht halte ich die Tätigkeit von Dan Zahavi, Shaun Gallagher, Evan Thompson und anderen für ganz wesentlich in unserer Zeit. Mir scheint — schon Jerome Bruner geht davon aus, — dass die kognitive Revolution in der zweiten Hälfte der 50er Jahre eigentlich dadurch motiviert war, dass viele Psychologen und auch philosophisch inspirierte Humanwissenschaftler mit der behavioristischen Psychologie nicht zufrieden waren. Die kognitive Revolution richtete sich gegen eine behavioristische Reduktion der Psychologie. Aber sie hat zu einer neuen Reduktion geführt, indem die verschiedenen Modelle der «*computation*» in den Mittelpunkt gestellt wurden und dadurch der menschliche Geist wieder einmal auf einen seelischen Apparat reduziert wurde, der in Analogie mit dem Computer erfasst werden konnte. Die Kognitionswissenschaft fand sich inspiriert durch eine Philosophie der Psychologie, wie sie von Gilbert Ryle, L. Wittgenstein in der zweiten Periode ausgearbeitet wurde. Das war eine deutlich antimentalistische Tradition innerhalb der Philosophie der Psychologie. Das verband sich mit einem Funktionalismus zunächst am Ende der 60er Jahre — damals war noch z. B. Hilary Putnam ein Vertreter des Funktionalismus gewesen, später hat er sich davon distanziert.

In den 90er Jahren wurden dann die Kognitionswissenschaften mit den Neurowissenschaften verbunden, eine neue materielle Grundlage wurde gesucht, ohne jedoch, dass der Geist mit seinen spezifischen Problemen in den Mittelpunkt gestellt worden wäre.

Also Jerome Bruner hat sich dagegen aufgelehnt, dass die Kognitionswissenschaften den *Geist* ganz auf das Gehirn einerseits und die «*computation*» andererseits reduziert haben. Schon am Anfang der 90er Jahre machte sich eine gewisse Unzufriedenheit mit der so angelegten Kognitionswissenschaft bemerkbar. Mitte der 90er Jahre entstanden dann verschiedene Versuche — vor allem der Versuch von David Chalmers –, das Bewusstsein wieder ernst zu nehmen, das Bewusstsein nicht mehr wegzuerklären — «*to explain away the consciousness*» wie bei Daniel Dennett. «*Consciousness explained*»⁴ von Daniel Dennett am Anfang der 90er Jahre war ein Versuch, das Bewusstsein letztlich wegzuerklären; zu zeigen also, dass die Kognitionswissenschaft des Begriffs von Bewusstsein eigentlich kaum bedarf, dass Bewusstsein anders verstanden werden kann. David Chalmers bestand dagegen Mitte der 90er Jahre darauf, dass das Bewusstsein ernst genommen werden muss und nicht einfach auf eine kognitive Psychologie reduziert werden kann — er machte einen Unterschied zwischen dem Phänomenologischen und dem Psychologischen. Aber das alles innerhalb eines erweiterten, nicht reduktionistischen Naturalismus. Und seitdem findet man in Handbüchern über Kognitionswissenschaft und kognitive Psychologie immer ein Kapitel über das Bewusstsein, wobei aber dieses Kapitel weitgehend inhaltsleer bis zum heutigen Tage geblieben ist. Ich sehe hier eine Möglichkeit für die phänomenologische Tradition: Die Phänomenologie hat einen differenzierteren Begriff von Bewusstsein, von Intentionalität — der, glaube ich, auch in einer Zusammenarbeit mit völlig aufgeschlossenen und an der Sache selbst interessierten Kognitionswissenschaftlern und ähnlich eingestellten Psychologen, besonders mit narrativistisch eingestellten Psychologen, weitergeführt werden kann. Also darin sehe ich eine Möglichkeit für die Phänomenologie, sich nicht nur in der kontinentaleuropäischen Philosophie, sondern auch in einer Zusammenarbeit mit analytisch-philosophischen Tendenzen einzusetzen. Und davon hängt sehr wesentlich das Schicksal der Philosophie in einer Welt ab, die sich zunehmend nach angelsächsischen Modellen orientiert.

Was die Renaturalisierung der Phänomenologie betrifft, wäre ich behutsamer. Wir müssen nicht notwendig von einer Renaturalisierung sprechen, um

4 Dennett D. C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Co., 1991.

eine Zusammenarbeit mit der kognitivistischen oder narrativistischen Psychologie anzubahnen. Es geht natürlich nicht darum, eine idealistische Bewusstseinslehre innerhalb der Phänomenologie aufrechtzuerhalten und weiterzuführen, die dem Geist von vornherein sozusagen eine Sonderstellung einräumen möchte, so dass der Geist, wie bei Spinoza, ein Staat innerhalb des Staates wäre und ganz und gar nicht mit der Natur in Verbindung gebracht werden könnte. Soviel ist richtig an dem Lösungswort «Renaturalisierung der Phänomenologie». Aber andererseits ist dieses Lösungswort insofern irreführend, glaube ich, als die Phänomenologie doch keine Bewusstseinslehre entwickelt hat und m. E. entwickeln soll, die — wie bei David Chalmers — innerhalb eines naturalistischen Gesamtprojekts lokalisiert werden sollte. Sondern die Phänomenologie sollte m. E. davon ausgehen, dass das Bewusstsein innerhalb der Gesamtwelt etwas Neues repräsentiert, das sich nicht einfach auf das Leben, auf das Gehirn, auf die materiellen Grundlagen der Gehirntätigkeit reduzieren oder zurückführen lässt.

A. K.: *Kann man also sagen, dass die Phänomenologie für Sie eher die «Philosophie der Welt» als die «Philosophie des Bewusstseins» sei?*

L. T.: Als Gesamtprojekt sollte sich die Phänomenologie m. E. als ein Weltentwurf verstehen. Darauf setze ich den Akzent, aber damit meine ich natürlich nicht, dass die phänomenologischen Untersuchungen über das Bewusstsein ihre Bedeutung verlieren müssten, dass es keine Bewusstseinsphänomenologie mehr geben sollte. Ich stelle mir die Philosophie nicht einfach als eine reflexive Untersuchung vor, ich fasse die Sache also nicht so auf, dass die Philosophie eine reflexive Beschäftigung mit dem Subjekt, der Subjektivität, dem Bewusstsein wäre, sondern ich meine, sie sei eine Reflexion auf das Leben, wie es sich innerhalb eines Weltentwurfes lokalisiert. Der Weltentwurf ist genauso wesentlich wie die Reflexion auf das Bewusstsein. Aber in diesem Weltentwurf geht es ja vor allen Dingen darum, die verschiedenen Seienden, die verschiedenen Entitäten, die verschiedenen Typen von Entitäten miteinander in Verbindung zu bringen, innerhalb eines Gesamtentwurfes zu lokalisieren. Und dieser Gesamtentwurf enthält natürlich eine Besinnung auf das Verhältnis zwischen Natur und Bewusstsein. Das ist höchst wesentlich innerhalb dieses Weltentwurfes, so dass die Untersuchungen über das Bewusstsein ihre Bedeutung voll behalten.

Und noch dazu meine ich, dass die Phänomenologie im Ganzen eine phänomenologische Metaphysik ist, weil ihre ersten Grundlagen in der phänomenologischen Metaphysik liegen. Aber damit meine ich natürlich nicht, dass

nicht Sonderuntersuchungen innerhalb der Phänomenologie so durchgeführt werden könnten, dass die phänomenologische Metaphysik dabei nicht herangezogen wird. Es gibt eine eidetische Phänomenologie, es gibt daher die Möglichkeit, eidetisch z. B. das Verhältnis von Gedächtnis und Phantasie zu untersuchen — im Ausgang von Husserl'schen Texten und auch weiterführend in einer Zusammenarbeit mit der Psychologie — Sie, Frau Kozyreva, haben das in Ihrer Abschlussarbeit versucht. Und innerhalb einer derartigen Arbeit muss man nicht immer wieder auf die Frage eingehen, welche Urtatsachen die Eidetik im Allgemeinen bedingen. Das ist eine Grundfrage für die phänomenologische Metaphysik, die aber in Detailuntersuchungen, in einzelnen Erörterungen weitgehend ausgeklammert bleiben kann. Also: Die Untersuchungen über die verschiedenen intentionalen Akte des Bewusstseins können eidetisch durchgeführt werden, ohne dass dabei die phänomenologische Metaphysik unmittelbar herangezogen wird.

G. Ch.: *Meine weitere Frage geht auch in die Richtung agonaler Weltentwürfe und des Naturalismus: Wie bewerten Sie die Kritik von Quentin Meillassoux und von anderen Vertretern des «Spekulativen Realismus» am sogenannten «Korrelationismus» in der Philosophie?»⁵ Wäre diese Kritik — an der Undenkbarkeit der «Anzestralität (ancestralité)» im Rahmen des Korrelationismus — auf den phänomenologischen Transzendentalismus anwendbar? Wäre denn die Husserlsche «rückläufige Konstitution» der Zeitstrecke der Welt vor den Menschen aus dem Husserliana-Band XXXVI⁶ eine genügende Antwort auf diese Kritik?*

L. T.: Der sogenannte *Spekulative Realismus* ist eine sehr merkwürdige neue Richtung, für die ich mich bis zu einem gewissen Grad interessiere. Deleuze — der in meinen Augen im Wesentlichen ein Bergsonianer ist, der also durch den Einfluss von Bergson bestimmt ist und in seinen großen philosophischen Werken (*Différence et Répétition*, *Logique du Sens*) einen Versuch anstellt, den Bergsonianismus unter den Bedingungen unseres Zeitalters weiterzuführen und dann auch natürlich zu erweitern durch Impulse, die von Nietzsche, von Spinoza, sogar von Duns Scotus aufgenommen werden, — also Deleuze hat einmal davon gesprochen, dass Bergson zunächst die Dauer

⁵ Meillassoux Q. *Après la finitude*. Essai sur la nécessité de la contingence. Paris: Seuil, 2006.

⁶ *Husserliana* XXXVI — Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921) / hrsg. von Rollinger R. D., Sowa R. Dordrecht: Kluwer, 2003.

so bestimmt habe, dass die Dauer die Subjektivität und identisch mit unserem inneren Geistesleben sei: also eine Philosophie der Subjektivität, eine Philosophie des inneren Lebens des Menschen. Aber das sei nicht das, was der Bergsonianismus eigentlich war und sein sollte: Bergson musste sich anfangs so ausdrücken, obgleich er am Ende doch eine Dauer entdeckte, die überhaupt nicht nur *uns* charakterisierte, sondern auch das Universum. In der *Schöpferischen Entwicklung* spricht Bergson schon davon, dass die Dauer nicht nur uns selbst, sondern auch anderen Lebewesen und auch darüber hinaus dem Gesamtuniversum zugeschrieben werden kann. In seiner Werk *Durée et Simultanéité* verallgemeinert Bergson die Dauer noch mehr, so dass die Dauer sozusagen — zumindest in der Interpretation von Deleuze — ein monistisches Prinzip der gesamten Ontologie, der gesamten Metaphysik wird.

Etwas Ähnliches geschah auch in der Phänomenologie: Husserl bestimmte den Gegenstand der Phänomenologie zunächst als Bewusstsein, als Subjektivität, als transzendentes Ich und transzendente Subjektivität. Aber je mehr er sich auf die Grundlagen der Phänomenologie besann, desto deutlicher wurde es, dass er eigentlich ein Erfahrungsgeschehen meinte, das nicht unser inneres Leben, unsere Erlebnissphäre bestimmten, sondern eine grundlegende Bedeutung für einen gesamten Weltentwurf hatte. Wir könnten hinzufügen, dass etwas Ähnliches bei William James geschah: zunächst Psychologie, dann eine Lehre vom radikalen Empirismus, von einem Erfahrungsgeschehen, das dem Unterschied zwischen Subjekt und Objekt vorherging. Wir müssen diesen Neubeginn der Philosophie nach dem philosophischen Historizismus des XIX. Jahrhunderts bei Bergson, Husserl und W. James — vielleicht auch Whitehead könnte hier erwähnt werden, — wir müssen also diesen Neubeginn der Philosophie neu verstehen, indem wir diesen Neubeginn nicht mehr als eine Wende zur Subjektivität hin deuten, sondern vielmehr als eine Grundlegung neuer Weltentwürfe. In dieser Hinsicht finde ich die Bewegung des Spekulativen Realismus wichtig. Der Spekulative Realismus versucht, die Philosophie als Weltentwurf aufzufassen: die Bedeutung der Weltentwürfe wurde hier neu herausgestellt.

Die Kritik am Korrelationismus ist in dieser Hinsicht für mich eine zweideutige Sache. Es gibt etwas, womit ich darin völlig einverstanden bin. Wenn wir unter Korrelationismus sozusagen eine komplette Parallelität zwischen Objekt und Subjekt, Objektivität und Subjektivität verstehen, d. h. sozusagen ein Äquivalenzverhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität, dann haben wir keinen richtigen Spielraum mehr, uns von der Wende zur Subjektivität hin zu distanzieren und zu einem auch objektiv haltbaren Weltentwurf zu kommen.

Es muss also darum gehen, den Korrelationismus über einen Parallelismus hinauszutreiben und anders aufzufassen. Das hat Deleuze mit Bergson versucht: er hat in seiner Differenzphilosophie versucht, Bergson nicht subjektivistisch zu verstehen. Und das hat die Neue Französische — und nicht nur französische — Phänomenologie mit Husserl versucht, Husserl nicht mehr subjektivistisch zu verstehen, sondern das Husserlsche Erfahrungsgeschehen als die Grundlage eines Weltentwurfes auszuarbeiten. Erfahrungsgeschehen als ein Ereignis, das dem Subjekt widerfährt: das ist der Grundgedanke der Neuen Phänomenologie in Frankreich. In dieser Hinsicht sehe ich eine Parallelität zwischen der Bergson-Rezeption von Deleuze und der Husserl-Rezeption der Neuen Phänomenologie. Da geht es darum, den Husserl'schen Korrelationismus zu erweitern und neu aufzufassen, so dass dabei das überwiegende Moment und der Ausgangspunkt dem Erscheinungsereignis zugewiesen wird und nicht der subjektiven Konstitution.

Soviel ist also m. E. an der Kritik am Korrelationismus richtig. Aber andererseits handelt es sich in der konkreten Form, in der die Kritik des Korrelationismus z. B. bei Quentin Meillassoux angelegt wird, doch um eine Richtung, die m. E. die Gefahr eines neuen Dogmatismus heraufbeschwört. Diese Gefahr eines neuen Dogmatismus verstehe ich im kantischen Sinne des Wortes: Es geht darum, die Kant'sche Kopernikanische Revolution, die Kant'sche Hinwendung zur Subjektivität nicht sozusagen konstruktiv und immanent zu überwinden, sondern vielmehr ein für allemal als eine Ptolemäische Gegenrevolution gegen die naturwissenschaftliche Kopernikanische — und Galileische — Revolution zu brandmarken. Diese Brandmarkung der Kopernikanischen Revolution von Kant bedeutet in meinen Augen — streng kantianisch gedacht — eine Rückkehr zu einem Dogmatismus, selbst wenn dieser Dogmatismus durch humanisch inspirierte Elemente gemildert wird: Es gibt also keine Rechtfertigung eines notwendigen Seienden, einer notwendigen Ordnung in der Welt, sondern es gibt eine letztlich kontingente Weltordnung. Das ist eine *Milderung* dieses Dogmatismus durch ein *skeptisches* Element — könnte man sagen, — so aber, dass der Dogmatismus hier vorherrschend bleibt. Quentin Meillassoux könnte man natürlich keinen endgültigen Skeptizismus vorwerfen, denn er bleibt dabei, dass die mathematische Naturwissenschaft das Ansichsein der Welt erfasst. Davon zu sprechen, dass die mathematische Naturwissenschaft das Ansichsein der Welt erfasst, scheint mir wirklich eine dogmatische Position zu sein: einerseits in der Philosophie der Mathematik, in der das in meinen Augen einen naturwissenschaftlich-gewendeten platonischen

schen Realismus bedeutet, den ich für eine dogmatische Position halte, und andererseits könnte man sogar damit argumentieren, dass die mathematische Naturwissenschaft natürlich *nicht* über den Korrelationismus hinauskommt, sondern innerhalb des Korrelationismus steckenbleibt. In Wahrheit geht es nicht darum, dass eine ansichseiende Struktur der Welt entdeckt wird, denn die Mathematik als solche ist schon eine *geistige Leistung*, die in Korrelation mit diesem Ansichsein steht. Das ist ein Argument, das von Ray Brassier und meines Wissens auch von Markus Gabriel gegen Quentin Meillassoux angeführt wurde: Meillassoux kann nicht den Korrelationismus innerhalb seines Ansatzes wirklich überwinden, weil die mathematische Naturwissenschaft noch immer eine durch das Bewusstsein, durch den Geist bestimmte Größe bleibt, die dann in Korrelation mit dem Ansichsein der Welt steht. Darin sehe ich also wichtige und schwierige Probleme, vor die sich der Spekulative Realismus von vornherein gestellt sieht.

Ich möchte aber auch betonen, dass der Spekulative Realismus sich von verschiedenen Quellen nährt: Alain Badiou bei Quentin Meillassoux ist nur eine dieser Quellen. Es gibt andere Vertreter dieser äußerst heterogenen philosophischen Richtung, die sich eher auf Whitehead stützen, oder aber auf die großen Systementwürfe des Deutschen Idealismus, besonders auf die Naturphilosophie von Schelling (wie Iain Hamilton Grant), oder auch auf die spätere Philosophie von Schelling. Das sind Impulse, die für sich betrachtet werden müssen und nicht einfach global erledigt werden können.

Sie haben auch noch die Frage gestellt, ob wir der Forderung nach *Anzestralität* (*ancestralité*) innerhalb der Phänomenologie entsprechen können, etwa dadurch, dass wir an Husserls Idee einer rückläufigen Konstitution derjenigen Natur anknüpfen, die vor den Menschen schon vorhanden war und natürlich kein Bewusstsein, keinen Geist voraussetzte. Ich würde das behaupten, ich verstehe das so. Ich meine, dass der Korrelationismus der Husserl'schen Phänomenologie gerade in dieser Richtung erweitert und relativiert werden kann. Es gibt eine Möglichkeit, den Korrelationismus zu überwinden oder die Grenzen des Korrelationismus zu überschreiten, wenn wir annehmen, dass die jetzige Welt, zwar nur aufgrund des Korrelationismus beschrieben werden kann, dass wir aber von diesem Ausgangspunkt her durchaus noch die Möglichkeit haben, rückläufig einen vorhergehenden Zustand der jetzigen Welt, einen vergangenen Zustand der jetzigen Welt zu rekonstruieren, in der es noch kein Bewusstsein und keinen Geist gab. Husserl sagt hier, dass diese Welt kein Bewusstsein und keinen Geist voraussetzt, keine Korrelation mit einem

Subjekt voraussetzt, aber dass diese Welt doch *immer nur* von einer Welt aus nachträglich erfasst werden *kann*, in der es Bewusstsein, Geist und eben deshalb auch eine Korrelation zwischen Bewusstsein und Welt gibt. D. h.: Eine nicht durch Korrelation bestimmte Welt kann nur als eine *vergangene* Welt erfasst werden im Ausgang von einer Welt, in der es schon eine Korrelation zwischen Bewusstsein und Welt gibt. M. E. entspricht das einfach dem, was in den Naturwissenschaften tatsächlich geschieht: Man darf nicht bei naturwissenschaftlichen Rekonstruktionen der menschenlosen, anorganischen, oder auch vor den Menschen schon vorhandenen organischen Welt vergessen, dass es sich dabei um eine Rekonstruktion im Ausgang von einer menschlichen Welt handelt.

A. K.: *Im Anschluss an einer langen Tradition definieren Sie den Naturalismus als den Glauben an die Selbstgenügsamkeit der Natur. Zuerst bedeutet dies, dass die Natur als eine geschlossene Ganzheit zu konzipieren ist; und zweitens, dass sie ohne allen Hinweis auf ein geistiges Subjekt verstanden und erkannt werden kann (und muss). Dagegen richtet sich die Phänomenologie nicht auf die Natur, sondern auf die Welt, die prinzipiell in Korrelation mit dem Subjekt steht und nicht eine geschlossene, sondern eine offene Ganzheit darstellt. Wenn der Naturalismus aber die Natur nicht als ein geschlossenes, sondern als ein offenes Ganzes betrachten könnte, das aber trotzdem selbstgenügsam (von einer Subjektivität vollends unabhängig) bleibt, dann könnte sich diese Gegenüberstellung von Phänomenologie und Naturalismus irgendwie ändern?*

L. T.: Das ist eine sehr wesentliche Frage. Für mich ist der Naturalismus wirklich der Standpunkt, demzufolge — wie das mit A. N. Whitehead formuliert werden kann — die Natur «closed to mind» ist.⁷ Die Naturphänomene, die Naturtatsachen können also so erklärt werden, dass wir dabei nicht auf den Geist verweisen müssen. Der Naturwissenschaftler bringt natürlich seinen Geist in die Forschung mit, aber er macht von dieser Voraussetzung für die Forschung keinen Gebrauch in der Forschung selbst, weil er die Naturtatsachen so erklärt, dass er immer nur auf andere Naturtatsachen verweist und nicht auf seinen eigenen Geist — und auch natürlich nicht auf den objektiven Geist, die Kultur, oder auch geistige oder Kulturprädikate der Dinge. Selbst-

⁷ Whitehead A. N. The Concept of Nature. New York: Cosimo, 2007. P. 4, 67.

verständlich betrachte ich den Naturalismus innerhalb dieser Konzeption so, dass der Naturalismus eine Entwicklung der Natur zulässt. Zum Naturalismus gehören nicht nur Theorien der mathematischen Physik, sondern auch eine Theorie wie der Darwinismus, eine Evolutionstheorie, und sogar eine Vorstellung davon, wie sich das Leben aus dem Unorganischen entwickelt hat. Und es kann zum Naturalismus natürlich auch eine Theorie darüber gehören, wie das Bewusstsein und der Geist durch die Naturprozesse bedingt sind. Wir können uns sogar einen Naturalismus vorstellen, wie den von David Chalmers, der davon ausgeht, dass es ganz eigentümliche Gesetze für das Bewusstsein gibt, die aber trotzdem den Charakter von *Naturgesetzen* haben. Wann haben derartige Gesetze den Charakter von Naturgesetzen? Ich nehme an, dann, wenn wir den Naturgegenständen nur Prädikate zuschreiben, die ihrerseits nicht den Geist, das Bewusstsein dafür in Anspruch nehmen, überhaupt aufgefasst, überhaupt erfahren und beschrieben werden zu können. D. h. Prädikate, die den Naturdingen selbst dann zukommen könnten, wenn es keine menschliche Zivilisation gegeben hätte. Das ist aber gerade der Punkt, an dem sich die Meinung des methodologischen Transzendentalismus von der Meinung der Naturalisten unterscheidet. Ich habe ein Argument im Auge, dass Husserl im letzten Paragraphen von *Ideen II* formuliert. Dort spricht Husserl davon, dass wir den Naturdingen kein ein für allemal feststehendes, sozusagen ein aristotelianisch fassbares Eigenwesen zuschreiben können, sondern dass wir in der Phänomenologie davon ausgehen müssen, dass den Dingen nur ein offenes Eigenwesen zukommen kann, so zwar, dass die Naturdinge völlig neue Prädikate annehmen können. Zu diesen neuen Prädikaten gehören dann, nach Husserl, Kulturprädikate und auch Prädikate, die den Geist so voraussetzen, dass das Naturding nicht mehr erfasst werden kann, ohne dass wir auf ein symbolisches Universum hindeuten würden. Kulturprädikate sind Prädikate wie z. B. dass ein Stück Holz als eine Statue oder als ein Tisch bestimmt ist. Dass es sich dabei um einen Tisch handelt, kann nur ein Wesen auffassen, das Bewusstsein, Geist hat und etwas mit einem Holz als Tisch anfangen kann, d. h. den Tisch gebrauchen kann. In diesem Sinne handelt es sich um ein Prädikat, das den Geist und das Bewusstsein in einem starken Sinne des Wortes voraussetzen. Aber m. E. sind auch mathematische Prädikate der Naturdinge von dieser Natur. «Die Sonne ist rund» — das kann als ein Naturprädikat betrachtet werden. Dass aber die Sonne «kreisförmig» ist, d.h. so bestimmt ist wie ein mathematischer Kreis — das ist m. E. ein Prädikat, das den Geist voraussetzt. Nur ein Geist kann Naturobjekte im Lichte mathematischer Ge-

genstände, also idealisierte Gegenstände, auffassen und betrachten. Das ist im Sinne von Husserl durchaus selbstverständlich, weil die Naturdinge kein ein für allemal feststehendes aristotelianisches Eigenwesen haben. Sie können völlig neue Prädikate annehmen, die das Bewusstsein und den Geist voraussetzen. Das müsste aber der Naturalismus, glaube ich, ausschließen. Der Naturalismus könnte alle Entwicklungen zulassen, nur nicht Entwicklungen, die zu Prädikaten von Dingen führen, die das Bewusstsein und den Geist von vornherein voraussetzen. Das ist gerade der Unterschied zwischen einem methodologischen Transzendentalismus und einer naturalistischen Konzeption.

Vom Augenblick an, in dem wir sagen: Den Dingen können Prädikate zukommen, die von vornherein das Bewusstsein und den Geist voraussetzen, müssen wir einen transzendentalen Standpunkt einnehmen, wenngleich dieser Transzendentalismus natürlich keinen Idealismus bedeutet, sondern rein methodologisch angelegt ist. Das ist gerade das Hauptargument, das ich für einen methodologischen Transzendentalismus in Wettstreit mit dem Naturalismus anführen würde.

G. Ch.: *Vielleicht noch eine kleine Ergänzung: ich möchte die Frage ein bisschen präzisieren: Könnte man sich nicht so ein naturalistisches Projekt vorstellen, der doch der Offenheit Rechnung tragen könnte?*

L. T.: Das ist eine sehr wesentliche Frage, denn meine Bestimmung des Naturalismus könnte so missverstanden werden, dass ich dem Naturalismus vorwerfe, von vornherein die Natur als geschlossenes Ganzes anzusetzen. Und man könnte dann mit der Mengentheorie, oder mit einer Logik, die sich auf die Mengentheorie stützt, so argumentieren, dass eine derartige geschlossene Totalität als solche überhaupt nicht möglich ist. Das meine ich aber nicht. Dem Naturalismus schreibe ich schon ein offenes Projekt zu, also ein Projekt, das mit Entwicklung, mit Evolution durchaus rechnen kann und nicht von vornherein die Natur als ein geschlossenes Ganzes betrachtet. Ich spreche nur in einer bestimmten Hinsicht davon, dass die Natur im Sinne des Naturalismus ein geschlossenes Ganzes annimmt, in einer bestimmten Hinsicht, nämlich die Natur ist im Sinne dieses Projekts «*closed to mind*». Also nur in Beziehung auf das Bewusstsein und den Geist handelt es sich um eine Geschlossenheit und nicht darum, dass die Natur eine Seinstotalität ohne Entwicklungsmöglichkeiten wäre. Es sind Entwicklungsmöglichkeiten, die dem Glauben an die Selbstgenügsamkeit der Natur nicht widersprechen, d. h. nicht zu einem Punkt führen, an dem die Natur den Geist oder das Bewusstsein irgendwie voraus-

setzen würde. Die Welt, könnte man sagen — das ist nicht mehr Natur, und ich spreche von der Welt. Es gibt also Gegenstände, die durchaus eine Naturgrundlage haben können, die aber auch Kulturprädikate und geistige Prädikate annehmen und somit Gegenstände der Welt werden, die den Geist und das Bewusstsein schon voraussetzen. Das ist, was der Naturalismus auszuschließen sucht. In diesem Sinne nimmt der Naturalismus an, dass die Natur «*closed to mind*» ist, nicht aber, dass die Natur eine gegebene Seinstotalität sei, die keiner Entwicklung und keiner Evolution mehr fähig ist.

A U T O R

TENGELYI LÁSZLÓ — Ph. D. in Philosophy, Ph. D. in Classical Philology, Professor at the University of Wuppertal (Germany).

ТЕНГЕЛИ ЛАСЛО — доктор философии, доктор классической филологии, профессор Университета Вупперталя (ФРГ).

E-Mail: tengelyi@uni-wuppertal.de

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
МНОГООБРАЗИЕ АПРИОРИ
(19–20 АПРЕЛЯ 2012, МОСКВА)

ОБЗОР

В Москве 19–20 апреля 2012 г. состоялась юбилейная конференция, посвященная 20-й годовщине создания философского факультета в рамках Российского государственного гуманитарного университета. В соответствии с формулировкой основной ее темы — «Многообразие априори» — участники мероприятия предлагали рассмотрение проблемы априорности в различных перспективах и в рамках различных методологических установок.

Работу конференции предварили несколько приветственных обращений к ее участникам. Так, о судьбе философского факультета РГГУ и о значимости философского образования не только для будущих профессиональных философов, но и в контексте высшего гуманитарного образования в целом, высказались д. филос. н., проф., декан философского факультета РГГУ *Валерий Дмитриевич Губин* и к. филол. н., доц., проф., проректор по научной работе РГГУ *Дмитрий Петрович Бак*. К участникам конференции обратился также представитель Германского дома науки и инноваций,¹ при поддержке которого конференция проводилась, *Михаил Дмитриевич Русаков*. В своем обращении он пожелал продуктивной работы на форуме и рассказал о возможностях, которые предоставляет исследователям, ориентированным на партнерские отношения с коллегами из Германии, Германский дом науки и инноваций.

Далее, д. филос. н., проф., заведующим кафедрой социальной философии философского факультета РГГУ *Евгением Николаевичем Ивахненко* был представлен доклад на тему «Философский факультет в совре-

¹ Официальный сайт Германского Дома науки и инноваций: <http://dwih.ru/index.php/ru.html>

менном Российском университете». В нем докладчик сделал акцент на неопределенностях статуса философского факультета, связанных с переходом от гумбольдтовского понимания университета к идее «университета превосходства» — University of Excellence. Прежде всего, речь, по его мнению, должна идти о возможности сохранения свободы исследования и непосредственной связи исследования и преподавания в новой модели университета, которая не всегда таковы предполагает.

После выступления Е. Н. Ивахненко работу утреннего заседания первого дня конференции открыл д. филос. н., проф. *Алексей Николаевич Круглов* (РГГУ), предоставив слово к. хим. н., доц. философского факультета РГГУ *Анатолию Валериановичу Ахутину*. В своем докладе «Логика онтологических предположений» Ахутин обратил внимание на парадокс, связанный с самим допущением многообразия априори. По своему логическому смыслу условие априорно, первично, поскольку не допускает ничего «первее», ничего, что содержало бы его как возможность. По формуле В. В. Бибикина, априорное это то, к чему мы со своими разнотолками «всегда уже опоздали». В том же смысле Хайдеггер говорит об «apriorisches Perfekt» — «то, что всегда уже имеется», абсолютный горизонт, граница мира, его онтологическая предпосылка. Между тем, философия как мышление о первых (то есть априорных) началах как раз и попадает в это парадоксальное положение, ее логика есть логика априорных (онтологических) предположений. Ее начала следует понимать не как метафизические *principia*, а как онтологические *initia* — начинания. Свою мысль докладчик проиллюстрировал анализом диалектики как венца наук у Платона (RP. 510b) и ума, мыслящего о началах, у Аристотеля (An. post. II, 19, 100b6–16).

Следующий доклад «Два вида априори в философии Нового времени», предложенный вниманию публики доктором, доцентом *Паолой Руморе* (*Paola Rumore*) из университета города Турин (Италия), был посвящен анализу употребления термина априори в новоевропейской философии. История такого употребления привела в итоге в двузначности названного термина и в кантовских текстах — априори в логическом смысле как характеристика суждений и априори в трансцендентальном смысле как характеристика представлений, а именно их независимости от опыта. Материалом доклада выступала в основном докантовская, прежде всего, британская философия. Ключевыми персоналиями в данном контексте оказались Т. Гоббс и Д. Юм. По мнению Руморе, тенденция понимать априори как изначальную способность субъекта самому об-

разовывать предметность собственного познания формируется у первого из названных мыслителей. Понимание же априори как логического действия разума, который является гарантией объективной значимости познания в определенной области, берет свое начало в трудах второго из них. В итоге, априори оказывается в новоевропейской философии средством для разрешения вопросов об условиях значимости познания и достоверности опыта.

К. филос. н., ст. преподаватель философского факультета СПбГУ *Андрей Борисович Паткуль* представил доклад на тему «Априори: самый далекий путь к ближайшему». В нем, опираясь на учение Гераклита о том, что логос, который ближе всего людям в их повседневном обиходе, кажется им наиболее чуждым, на учение Платона о припоминании, а также на различение Аристотелем «ясного и понятного нам» и «ясного и понятного по природе», докладчик выдвинул свой исходный тезис. Согласно этому тезису, априорное может быть ближайшим образом описано как то, что всегда уже находится при человеческом существе, но требует исполнения усилия этого существа по его нахождению и обретению. Основание расхождения этих противоположных характеристик априори он усмотрел в человеческой конечности, которая ведет также к тому, чтобы описывать их соотношение как круг, в частности, круг герменевтический. В качестве примеров реализации такой структуры априорного в докладе были приведены различие психологического и эпистемологического смыслов оппозиции априорного и апостериорного, учение об априори у Канта и в феноменологии Гуссерля, различие априорного и апостериорного как характеристик философской науки у Гегеля и Шеллинга. В заключение доклада был поставлен вопрос о статусе исторического априори и возможности его толкования по предложенной схеме — в том числе, поскольку концепция исторического априори в варианте М. Фуко противостоит герменевтической концепции в целом и, в частности, концепции герменевтического круга.

После данного доклада ведущим заседаний конференции выступил д. филос. н., проф., зав. кафедры философии науки и техники философского факультета СПбГУ *Данил Николаевич Разеев*. Прежде всего, он предоставил слово д. филос. н., профессору Московского педагогического государственного университета *Нине Анатольевне Дмитриевой*. Ее доклад бы озаглавлен «Понятие “априори” в неокантианстве». В нем докладчица различила способ употребления термина «априори» в марбургской и баденской школах неокантианства. Воззрения представителей

первой из них были рассмотрены Н. А. Дмитриевой на примере Германа Когена. По мнению докладчицы, для этого философа априори — это элемент сознания (по преимуществу, научного), который обеспечивает возможность познания, причем является одновременно фундаментом, условием, средством и даже ценностью познания. Баденская школа неокантианства была представлена в докладе, прежде всего, фигурой Генриха Риккерта. Для последнего априорное также связано с фактом науки и обозначает «значащие» предпосылки, а точнее — «предубеждения», лежащие в основе познавательной деятельности. Так, например, априорным является понятие «предмет познания», которое выполняет, по Риккерту, ту же функцию, что и понятие «идеи» у Платона. Это одновременно форма смысла и теоретическая ценность, имеющая трансцендентный статус, поскольку совершенно не зависит от познающего субъекта. В основе этого «предубеждения» находится чувство очевидности, которое воспринимается индивидом как надындивидуальная сила, как долженствование, что принуждает его рассуждать именно так, а не иначе. В силу этого проблематика априорности охватывает у Риккерта и практический разум. Особое внимание в докладе было уделено фигуре русского философа-неокантианца Сергея Иосифовича Гессена, в целом являвшегося сторонником риккертовской версии неокантианства. Для Гессена оказывалось неприемлемым отождествление априорной общности ценности с родовой общностью понятия, которое проводилось Г. Когеном. По мнению Гессена, последняя — всегда эмпирическое познание, так что между первой и второй лежит пропасть. Априорны только ценности-предпосылки, которые образуют иерархию (наподобие платоновской иерархии идей) как высший оплот объективности, за пределами которой — «субъективная мистика, царство абсолютного переживания».

Следующим с докладом на тему «Чувства разума и априори телесности» выступил д. филос. н., проф., проф. кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, руководитель учебно-научного центра феноменологической философии философского факультета РГГУ *Виктор Игоревич Молчанов*. В своем сообщении докладчик коснулся проблемы соотношения чувства и разума, поставив вопрос о том, имеются ли чувства, не сводимые ни к ощущениям, ни к эмоциям, ни к «движениям души», ни к воле; и могут ли такого рода чувства быть сопряжены с разумом. Речь в контексте вопроса о чувствах, с которыми разум сопряжен, согласно Молчанову, может идти исключительно о чувствах самого разума, а не о чувстве в смысле чувственного восприятия.

Примером такого разумного чувства может выступать чувство очевидности, эвиденции, которое в феноменологической философии трактуется как базовый критерий истинности. Не менее важной в этой связи оказывается и разрабатываемая в феноменологии проблематика телесности. Впрочем, связь телесности с проблематикой суждения в феноменологии пока еще не получила достаточного развития. По мнению же докладчика, аналогию действия разума в чувстве телесности можно найти уже у И. Канта, а именно, в его понятии «ориентирования». Но любой опыт телесности основан на первичном опыте пространственного различия, которое, по мысли Молчанова, и является первичным для всякого последующего опыта, т. е. априорным в подлинном смысле слова.

Следующий доклад был представлен проф., доктором *Петером Травни (Peter Trawny)* из университета города Вупперталя (Германия). Доклад назывался «Хайдеггер и априори». Докладчик показал основные моменты учения Хайдеггера об априори в связи с широким историко-философским контекстом: учением Парменида о бытии, учением Платона об идеях и, в первую очередь, об идее идей, идее блага и т. д. Априори в этом отношении — это то, что уже всегда предположено мышлению, что им предполагается. Наряду с историческим, вопрос об априори имеет, с точки зрения Травни, и систематическое значение, в частности, касательно философии Хайдеггера. Говоря точнее, речь здесь идет о собственном характере философии, в том числе, и об ее отличии от прочих наук. От отрицания или утверждения априори зависит признание или отвержение онтологического или метафизического понимания философии. В соответствие с такой постановкой вопроса Травни в своем докладе рассмотрел основные черты учения об априори в феноменологии Гуссерля — учитывая ее влияние на онтологию Хайдеггера. Затем обратился к учению об априори у Хайдеггера в период создания его фундаментальной онтологии. Далее, докладчик предложил свою интерпретацию априори у позднего Хайдеггера. Наконец, в завершении доклада автор более подробно остановился на проблеме возможности онтологически или метафизически понимаемой философии в связи с понятием априори. Особый интерес в заключительной части доклада представляли данные Травни описание и оценка современной ситуации в вопросе об онтологическом характере философии, который, с одной стороны, нивелируется т.н. аналитической философией, а с другой стороны, ищется на несколько иных путях, нежели хайдеггеровские. Как, в частности, это происходит у Аллена Бадью.

После небольшого перерыва роль ведущей конференции была предоставлена *Н. А. Дмитриевой*. Первый же рабочий день конференции завершал доклад проф. доктора *Ханса-Петера Гроссханса (Hans-Peter Großhans)* из университета города Мюнстер (Германия). Доклад носил название «Априори в теологии XX века». Докладчик предложил в нем свое видение априорности в современной теологии, исходя из общей посылки, согласно которой в теологическом смысле априорным по отношению к любым конечным формам является бог. Вместе с тем история проблемы априорности в связи с вопросом о вере сложилась таким образом, что фактически сформировались две противоположные тенденции в трактовке априорности бога. С одной стороны, это тенденция, истоки которой можно обнаружить уже у Ж. Кальвина и Ф. Шлейрмахера. Так, последний из них христианское учение в целом понимал из проблемного поля человеческого самосознания. В его случае истоком подобной модификации служит придание априорности познавательного смысла у Канта. В итоге данная тенденция привела к формированию понятия «религиозного априори» Э. Трельчем в 1904 г. Согласно Трельчу, религия является априорной и, стало быть, необходимой структурой всякого человеческого сознания. Гроссханс рассмотрел также реализацию данной тенденции у М. Хайдеггера и Д. Хайнриха. Противоположная же тенденция содержит в себе критику исключения по себе бытия бога как недоступного человеческому знанию, проведенную уже Г. Ф. В. Гегелем. Бог, согласно ему, не является продуктом религиозного сознания. Такое противостояние в понимании сущности бога оказывается конституирующим для теологии XX столетия. Сам Гроссханс сослался на труд Эберхарда Юнгеля «Бог как тайна мира. К обоснованию теологии Распятого в споре между теизмом и атеизмом» (1977). В частности, работа Юнгеля показывает, что теология XX века уже не может мыслить бога только как априорную структуру сознания. Бог не есть нечто свободное от предпосылок и опыта. Новейшая теология, скорее, возобновляет аристотелевское различие, в контексте которого бог понимается как априори, но всегда связанное с конкретным опытом бога в христианской вере.

Ведущим заседаний второго дня конференции «Многообразие априори» выступил *А. Б. Паткуль*. Работу конференции в этот день открывал доклад д. филос. н., проф., гл. н. с. Центра методологии и этики науки ИФ РАН, проф. кафедры истории зарубежной философии РГГУ *Светланы Сергеевны Неретиной*. Доклад был озаглавлен «Субсистенция и персона». В нем докладчица поставила вопрос об адекватности истол-

кования ключевых терминов средневековой онтологии в современной историографии. В частности, речь зашла о недостаточном внимании, уделяемом встречающемуся уже в трудах Фомы Аквинского различению *a priori* и *per priores*. Равным образом и *ens*, по мнению Неретиной нельзя передавать просто как бытие. *Ens* — это сущность самого бытия, партикипиум, а не просто бытие. Здесь же была предложена краткая экспозиция истории средневековой мысли в аспекте пробуждения в ней собственно философского начала. Такое пробуждение хронологически было связано с XIII столетием. Систематически же — с формированием представления о логических возможностях творящего субъекта, которые присутствуют в индивидуальном уме. Что, в свою очередь, порождало представление о сопряженности индивидуального разума со всеобщим. Соответственно, подобные представления приводили к вопросу о единичности личности. А это, в свою очередь, — к проблеме начала единичного или индивидуации. Характерной тенденцией было помещение особенности в качестве начала в само единичное. Исходя из этого, Неретиной была дана интерпретация понятий субсистенция и персона. В частности, *subsistentia* трактуется как один из латинских переводов древнегреческой *οὐσία*. В этом качестве она коррелирует с понятием *ὕποστασις*, тогда как *substantia* — с *persona*, а *essentia* — с *subjectum*. Персона же изначально мыслиться как то, что, будучи той же самой, способно изменить голос. Это, в свою очередь возвращает к исходному смыслу, приписываемому персоне, — *per se ipsa*.

Следующий доклад под названием «Априори повседневной культуры» был представлен д. филос. н., проф., зав. кафедрой философской антропологии философского факультета СПбГУ *Борисом Васильевичем Марковым*. В своем докладе он отмечал, что представления о значимости формируются в повседневной культуре незаметно, несознательно для субъектов самой этой культуры. И в этом смысле они для культуры являются априорными. Причем наличие этих представлений всегда задается некоторой множественностью условий. А потому априорные структуры культуры не могут быть редуцированы к какому-то единому и завершенному списку значимостей. Таким образом, по мнению Маркова, за тем, что принято называть очевидностью (Гуссерль) или достоверностью (Витгенштейн), скрываются всякий раз мультиплицированные структуры, диктующие каждый раз определенное их содержание. Основной тезис докладчика состоял в том, что формирование такого рода структур обеспечивается дисциплинарными практиками. Задача же и призвание

философов заключается в том, чтобы опознавать и адекватно описывать такого рода практики. В докладе были приведены примеры подобных описаний из самых различных областей знания.

Следующий доклад на тему «Проблема априори в феноменологии религии XX века» был прочитан д. филос. н., доц. кафедры современных проблем философии РГГУ *Светланой Александровной Коначевой*. Она отметила, что в феноменологии религии проблема априори неразрывно связана с определением особенности религиозных феноменов. Это проявляется в попытках описать такие феномены, как священное, божественное, бог, которые составляют пограничную сферу из доступных феноменологическому описанию явлений. Докладчица остановилась подробнее на воззрениях на задачи и методы феноменологии религии у Эдмунда Гуссерля. По ее мнению, в случае Гуссерля феноменологическое описание в рамках феноменологии религии ничем принципиально не отличается от других областей применения феноменологического метода, например, от феноменологии природы. Задача философии религии состоит в том, чтобы искать конституирующее религию сознание в его отношении к возможной религии вообще. Область религиозного составляет, стало быть, один из возможных регионов феноменологического описания. Подлинным началом специфической феноменологии религии Коначева, как и многие другие исследователи, считают книгу Рудольфа Отто «Священное» (1917). В связи с этим докладчица описала выделяемые Отто нередуцируемые моменты религиозного опыта, которые, в итоге, образуют такую характеристику священного, согласно Отто, как нумиозное. В своем докладе Коначева коснулась также концепции религиозного переживания у Адольфа Райнаха, которое связывается этим философом с феноменом «загадки» или «загадочности». Несколько слов она сказала также и о феноменологии религии у Хайдеггера, прежде всего, ссылаясь на его лекции «Философские основания средневековой мистики» (1918). Мистическое для Хайдеггера здесь — это то, что связано с жизнью и переживанием, с теорией переживания. В заключении докладчица пришла к выводу о том, что феноменологические концепции религии у Отто, Райнаха и Хайдеггера объединяет специфическая трактовка априори. Во всех этих случаях религиозное познание укоренено в религиозном переживании и ведет к преодолению субъект-объектной структуры, а стало быть, и метафизики.

Работу конференции продолжил доклад *Данила Николаевича Разеева* под названием «Априори физикализма». В нем докладчик выделил два

вида современного физикализма. Во-первых, это так называемая сильная версия физикализма, которая также в исследовательской литературе получила название *элиминативного материализма*. Во-вторых, это так называемая слабая версия физикализма, которая может быть обозначена в качестве *эпифеноменализма*. Физикализм в целом объединяет приверженность двум основным тезисам: 1) Все существующие в мире процессы могут быть редуцированы к физическим процессам; 2) Реальность — это замкнутая система физических процессов. При этом сильная его версия не допускает существования нефизических объектов ни в каком, даже деривативном от физического, смысле. Тогда как слабая версия физикализма рассматривает объекты, которые воспринимаются нами как нефизические (например, сознание), в качестве производных, функционально зависимых от физических. И в этом отношении — эпифеноменальных. Эти объекты только воспринимаются в этой эпифеноменальности, тогда как их подлинное бытие все же естественно. (Например, сознание находится в таком же отношении к телу, как гудок к паровозу). Поэтому и эпифеноменализм все еще продолжает оставаться версией физикализма. Докладчик поставил вопрос о том, насколько физикализм в целом и каждая из его версий нуждаются в допущении априорности и каким именно образом должна пониматься априорность в каждом из случаев. С точки зрения Д. Н. Разеева, сильная версия физикализма не нуждается в априори и проводит обоснование своих тезисов исключительно апостериори, тогда как слабая его версия нуждается в том, чтобы вводить и использовать в обосновании своих тезисов данное понятие.

Следующий доклад на тему «К. Лоренц об априорном в свете эволюционной биологии» был представлен д. филос. н., проф., зав. кафедрой философский антропологии, зам. декана по учебной работе философского факультета Уральского федерального университета (Екатеринбург) *Екатериной Сергеевной Черепановой*. Докладчица в своем сообщении предложила реконструкцию тех механизмов, которые согласно Конраду Лоренцу способствуют формированию представлений, воспринимаемых нами как априорные. По мнению Черепановой, концепция Лоренца подтверждает то, что априорные представления формируются эволюционным путем и мотивированы уже на биологическом уровне существования человека. Это, в свою очередь, служит аргументом против универсальности и неизменности априори, которое на самом деле является переменным и зависит от того, какой видосохраняющий смысл априори может

иметь. В этом отношении можно сказать, что у каждого вида животных есть свое трансцендентное, свое априорное.

Работу конференции завершил доклад к. филос. н, доц. кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ *Владимира Игоревича Стрелкова*. Доклад был озаглавлен «Опыт априорного: «несрочная весна» как метафора встречи с априорным в текстах И. Бунина и Е. Баратынского». Докладчик на обширном материале новоевропейской философии, прежде всего, на материале трудов Р. Декарта восстановил основные черты понимания априорного, которые неожиданным образом оказались значимыми и для литературных произведений Бунина и Баратынского.

Официальную программу конференции можно найти в сети интернет по адресу:

http://ff-rggu.ru/progr_konf_apriori_na_rus/

Альтернативный отчет о конференции, подготовленный *В. Карелиным*, опубликован в сети интернет по следующим адресам:

Отчет о первом дне конференции:

http://ff-rggu.ru/sob/nov/mnogoobrazie_apriori/

Отчет о втором дне конференции:

http://ff-rggu.ru/sob/nov/mnogoobrazie_apriori2/

Обзор подготовил *Андрей Паткуль*

VI Российский Философский Конгресс
ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:
ДИАЛОГ МИРОВОЗЗРЕНИЙ
СЕКЦИЯ «Философская онтология-1»
(27–30 июня 2012, Нижний Новгород)

ОБЗОР

В Нижнем Новгороде 27–30 июня 2012 г. состоялся VI Российский философский конгресс, общей темой которого была «Философия в современном мире: диалог мировоззрений». В рамках конгресса проходила работа секции «Философская онтология-1». Заседания секции проводились 28–29 июня в конференц-центре библиотеки 1 корпуса ННГУ им. Н. И. Лобачевского.

Ведущими секции выступили д. филос. н., проф. *Александр Федорович Кудряшев* (Уфа), д. филос. н., проф. *Лариса Артаваздовна Минасян* (Ростов-на-Дону) и д. филос. н., проф. *Натан Моисеевич Солодухо* (Казань).

Первый день работы секции был открыт сообщением *М. Р. Амирбегова* (Москва) на тему «Первопричина движения и время бытия». В нем докладчик сделал акцент на значении понятия непрерывности для понимания онтологического значения понятия времени, в частности, относительно проблемы становления в живой природе. Далее выступал *Е. Н. Кириллов* (Нижний Новгород) с докладом на тему «Понятие предметной формы эмпирического познания». Докладчик связал понятие формы познания с аристотелевским понятием формы, а также с понятием меры. Он предложил основные выводы, следующие отсюда для эмпирической формы познания. Следующим доклад на тему «Онтология и диалектика» представил *В. И. Метлов* (Москва). В целом, он негативно оценил характерную для текущего момента тенденцию трактовать центральную дисциплину философии как онтологию. По его мнению,

онтология соответствует докантовскому уровню развития философского знания, который теперь уже невозможно реставрировать. Место онтологии должна занимать диалектика. Далее, доклад на тему «Онтология: постнеклассические представления» был представлен *В. В. Афанасьевой* (Саратов). Докладчица артикулировала возможности различения диалектики, метафизики и онтологии в рамках современной ситуации в философии и передовом естествознании. В общих чертах ею было также очерчено понятие процессуализма, становящееся центральным для теперешней онтологии. Вниманию публики был также предложен доклад *В. М. Сазонова* (Фрязино) на тему «Духовно-эвристическая концепция бытия — метафизика духа». По мнению Сазонова, дух, духовность замалчиваются в современной философии, и онтология должна найти новые пути для их адекватного осмысления. По мнению Сазонова, онтология должна показать причину явлений в глубинных основах материальных форм и прийти к монистической трактовке становления Вселенной, указывая на целевую, ценностную ориентацию ее саморазвития и формирование Трансфизической Реальности. За этим докладом последовал доклад *Л. А. Минасян* (Ростов-на-Дону) «“Онтологический поворот” и современная картина мира». С точки зрения Минасян, многие черты современного видения мира, отражаемые в естествознании, предначертаны уже в диалектической системе Г. Ф. В. Гегеля. Именно поэтому гегелевская система до сих пор остается наиболее актуальной философской системой и не перестает удивлять. В этом смысле популярная формулировка «онтологический поворот», приписываемый философии минувшего столетия, еще должна быть проверена на свою адекватность и значимость. *О. В. Шмельфениг* и *Л. Я. Солодовниченко* (Саратов) в своем докладе «Сюжетно-игровой подход: от борьбы мировоззрений к коллективной стратегии» рассказали об основных принципах названного подхода и о своих успехах при его практическом применении. В частности, при налаживании коммуникации между представителями различных конфессий в Саратове и Саратовской области. Утреннее заседание первого дня работы секции завершилось презентацией *Н. М. Солодухо* (Казань) серии своих монографий по разрабатываемой им теории ситуационности.

Работа секции после перерыва открывалась докладом *П. В. Векленко* (Омск) на тему «Ситуационный подход в познании: онтологические основания». Докладчик отметил, что постнеклассическая философия неизбежно связана с ситуационностью. Он провел также строгое различие

между системным и ситуационным подходом, указав также на преимущества ситуационного подхода в эпистемологии, поскольку этот подход позволяет описывать двойственную характеристику объекта познания, включающего в себя как объективные, так и субъективные элементы. Следующим выступал *Л. Н. Роднов* (Кострома) с докладом на тему «Парадоксальность сознания». Докладчик указал на недостаточность чисто эпистемологических или чисто психологических определений сознания. Понятие сознания, по его мнению, в этих контекстах всегда будет оставаться односторонним. В связи с этим Роднов декларировал необходимость разработки более полного описания сознания, включающего онтологические и этические компоненты такового. Доклад *С. М. Халина* (Тюмень) «“Идеальное” как особая форма движения материи (Онтологическая гипотеза)» был посвящен судьбам диалектического материализма в современной отечественной философии, в частности, в связи с диалектико-материалистическим толкованием проблемы идеального бытия. *Г. М. Легошин* (Саратов) предложил вниманию слушателей презентацию на тему «Закон хрономологических рядов в эволюционной антропокосмической (биокосмической) изменчивости», в которой, опираясь на достижения *Н. И. Вавилова*, представил свой замысел расширения закона гомологических рядов до закона расширения рядов хрономологических. Это позволило, с точки зрения докладчика, уточнить в количественных показателях такие важные онтологические аспекты, как период филогенеза и др., обосновать общефилософский антропный принцип, дать прогноз дальнейшему развитию мира. Доклад *С. Н. Мареева* (Москва) «Как возможна теория бытия», по сути, продолжил линию, намеченную еще в сообщении *В. И. Метлова*. Здесь также обсуждалось возможное соотношение онтологии и диалектики, которые были признаны докладчиком антиподами. Онтологическое мышление, по мнению Мареева, связано с догматическим способом философствования, что подтверждает и сам факт появления этого термина у *Х. Вольфа* (sic!). Подлинной формой всеобщего мышления, согласно докладчику, все же является диалектика. Следующим в программе работы секции был доклад *М. А. Пронина* (Москва) на тему «Виртуальный человек как онтологический конструкт». Речь в докладе зашла о том, что временные объекты обладают специфическим виртуальным существованием. Таковы, например, моменты принятия решений у человека. Докладчиком были даны примеры такого рода виртуальных объектов из различных областей психологии. Все это должно вести, на его взгляд, к формированию тео-

рии виртуального человека, а также применению этой теории в различных практиках. Далее с докладом на тему «Предмет онтологии у Н. Гартмана и М. Хайдеггера» выступил *А. Б. Паткуль* (Санкт-Петербург). На материале онтологических построений двух наиболее видных онтологов XX столетия докладчик сформулировал ведущую, на его взгляд, проблему современной онтологии: является ли онтология постижением сущего в понятиях, характеризующих его всеобщим образом, или же теорией бытия, учитывающей то, что сущее является аналогическим понятием. Следующий доклад был прочитан *А. В. Чусовым* (Москва) на тему «Онтология “Категорий” Аристотеля и определения сущих». Докладчик отметил, что для него онтология — это не наука среди философских наук, а нечто, что имеет отношение к представлению и имеется еще до формирования науки. А именно: онтология — это система предположений относительно существования или несуществования. Так, например, онтологические предположения Нового времени имеют тенденцию к субстантивации бытия. Докладчик показал также онтологические предпосылки онтологии Аристотеля, обнаруживаемые в его оригинальных текстах, в частности, в трактате «Категории», и теряющиеся в последующих переводах. Первый день работы секции завершила *Е. В. Мареева* (Москва), предложившая в своем кратком сообщении более подробно обсудить значение самого термина онтология, поскольку он в последнее время оказался употребляемым в настолько широких контекстах, причем даже за пределами его философского использования, что его собственное значение уже совершенно нивелировалось.

Второй день работы секции был открыт докладом *Д. Н. Букина* (Волгоград). Данный доклад был посвящен теме «Бытие математического объекта как коррелят». В нем докладчик представил свое понимание онтологии как всеобщей философской науки, оперирующей единым прозрачным языком. В частности, такая наука занимается и проблемой бытия математических объектов. Опираясь на результаты, полученные представителями т. н. коррелятивного или релятивного (В. Н. Сагатовский, П. М. Колычев) направлений в современной отечественной онтологии, он представил связанность бытия математического объекта с коррелятивностью и выводимостью. В докладе *Б. С. Галимова* (Уфа) «Хаос в синергетике» с синергетических позиций было подвергнуто анализу понятия хаоса. Синергетика трактовалась при этом не как уже окончательно оформившееся парадигмальное направление, а как специфическая исследовательская установка. Галимовым также был от-

мечен спиралевидный характер эволюции в диссипативных системах. Следующим свой доклад на тему «Современный трансцендентализм» прочитал *С. Л. Катречко* (Москва). Он всецело поддержал инициативу *Е. В. Мареевой* по обсуждению и уточнению собственного значения термина онтология. Катречко сообщил слушателям адрес открытого им в сети интернет форума, посвященного данной теме: <http://ontology.usoz.ru/forum>. Излагая же свое представление об онтологии, он, отчасти в противовес некоторым другим докладам секции, утверждал, что правильно понятая онтология не только не исключает трансцендентализм, но, напротив, не может быть построена иначе, кроме как на пути трансцендентализма. *С. Л. Катречко* выделил несколько фаз развития трансцендентализма, в том числе, он указал на трансцендентализм *Канта*, на модификацию трансцендентализма в феноменологии, прежде всего, у *Гуссерля*. Наконец, современный трансцендентализм докладчик связал с осознанием философами трансцендентальной роли языка. Это осознание он связал, в первую очередь, с именами *Ч. Пирса* и *Л. Витгенштейна*. Работу секции продолжил *Б. В. Козак* (Киев) со своим докладом «Дескрипция онтологии взгляда». Он указал на то, что взгляд является необходимым онтологическим понятием, поскольку всякое понимание сущего уже предполагает тот или иной взгляд на него. Взгляд уже заключен в сущности «*metaphysica naturalis*». Взгляд, согласно *Козаку*, утопичен. И вместе с тем, он является тем, что интерпретирует увиденное. Далее, *А. О. Пальгова* (Уфа) в своем сообщении «Теория Голодвижения Дэвида Бома» рассказала об основных чертах интерпретации квантовой механики у *Д. Бома*. Согласно этой интерпретации, любой объект вселенной способен влиять на всю вселенную в целом. Следующим докладчиком на секции выступил *В. В. Плотников* (Краснодар), предложив вниманию слушателей доклад на тему «Двойственная природа времени как основание онтологического и теоретико-познавательного подхода». В своем докладе он воспроизвел традиционный философский вопрос в отношении времени: существует ли время само по себе или нет, и если существует, то, как именно. *Плотников* предложил свою реконструкцию понимания сущности времени у *Платона*, *Аристотеля* и в Средние века. Он также дал анализ таких двух моментов времени, как продолжительность и изменчивость. Затем свой доклад прочитала *Г. Р. Салимгареева* (Уфа). Ее тема была обозначена как «Особенности языковой деятельности». Ссылаясь на *М. Л. Гаспарова*, докладчица охарактеризовала язык в качестве живой языковой среды, которая непрерывно изменяется. Важ-

ной фигурой в философском истолковании языка ей представляется также и О. Резеншток-Хюсси с его мыслью о том, что человеческая речь творит пространство и время, с его идеей «креста действительности». Затем в докладе «Философия синтеза знаний» *И. Ф. Миронов* (Санкт-Петербург) предложил свой вариант решения проблемы всеединства. Методологическим условием данного решения выступал постулат общего алгоритма решения задач. В свою очередь единство алгоритма базируется на открытии доминантной ритмики мышления. Основным законом такого мышления является закон развития целостности систем. Доклад *И. Ф. Миронова* был последним докладом утреннего заседания второго дня работы секции.

Вечернее заседание было открыто докладом *М. Р. Амирбегова* (Москва) «Первопричина движения и время бытия». Содержание доклада во многом повторяло его выступление днем ранее на секции, иначе были расставлены акценты. В частности, докладчик больше внимания уделил проблеме закономерности существующей вселенной. Следом за ним выступил *Э. И. Соркин* (Москва). Его доклад бы озаглавлен «Диалог мировоззрений: научное и религиозное мировоззрения». Докладчик отметил, что для формирования научного мировоззрения характерен рациональный фактор, тогда как для формирования мировоззрения религиозного определяющим оказывается чувственный фактор. Он привел также примеры понимания соотношения науки и религии у Гегеля и Тейяра де Шардена. *Г. Н. Гнедаш* (Москва) в своем докладе «Время как главная философская категория» обосновала тезис о том, что объективное время задает порядок самого универсума. Субъективное же время упорядочивает человеческое бытие. По ее мнению, время нельзя искать только в истории. Неуместными ею были также признаны и попытки дать операциональное определение времени. *А. С. Демичева* (Уфа) предложила вниманию слушателей доклад на тему «Вещь и сущее: сходство и различие», в котором дала сравнение таких онтологических понятий, как вещь и сущее. Проанализировав сначала словарные определения названных понятий, докладчица дополнила этот анализ своим видением проблемы. По ее мнению, понятие сущего является родовым понятием для понятия *вещь*, при этом сущее является непосредственным понятием, вещь — опосредованным. Вещь предполагает существование материального субстрата, тогда как сущее не обязательно материально. Кроме того, понятие вещи коррелирует с понятием действительности. Следующий доклад был представлен *Ю. А. Лебедевым* (Москва) на тему

«Философские аспекты эвереттики». Автор доклада обозначил основные аксиомы эвереттики и дал им философскую интерпретацию. Особое внимание он сосредоточил на обсуждении таких важных в философском отношении понятий, как мультиверс и метавидуум. Вслед за Ю. А. Лебедевым выступил *Я. Я. Разногорский* (Казань) с сообщением, озаглавленным «Синтез реляционной физики и онтологии». В сообщении он поставил вопрос о сущности неконечного. В связи с этим вопросом им было раскрыто понятие метафинитарности. Соответственно, он выделил три типа онтологий — финитарные, метафинитарные и инфинитарные. Докладчик также сказал несколько слов о принципе онтологической эквивалентности. Далее свой доклад на тему «Генезис онтологических качеств» представил *Г. Н. Мезенцев* (Москва). В своем докладе он показал, что качество имеет значение определенности вещей. Мезенцев также показал и критически осмыслил трактовки качеств и их генезиса у Анаксагора, Демокрита, Бонавентуры, Лейбница, Ньютона, Гегеля, Энгельса и Н. Гартмана. Суть проблемы для него состоит в том, можем ли мы говорить о формировании новых качеств или только о преобразовании уже существующих. Решение проблемы генезиса новых качеств для докладчика заключается в том, что появление нового качества рассматривается как следствие ограничения свободы движения объектов, которые объединяются в новый объект за счет образования между ними новых связей. Они и создают основу новых качеств. Следующий доклад был прочитан *Д. В. Воробьевым* (Нижний Новгород) и посвящен теме «Роль ничто в образовании умственных построений». Исходной оппозицией, маркирующей онтологическую проблему ничто, выступает, согласно Д. В. Воробьеву, оппозиция тезисов о том, что ничто существует как реальный объект и о том, что ничто есть только умственное построение. Докладчик предложил критический разбор этих тезисов и возможных аргументов к ним. Сам Д. В. Воробьев пришел к выводу о том, что ничто — это, скорее, гипостазирование употребляемого в языке отрицания до некоторой сущности реальной или только мыслимой. Далее с докладом на тему «Детерминированная бесконечность как метафизическое основание науки» выступил *М. Г. Годарев-Лозовский* (Санкт-Петербург). В нем докладчик предложил свое видение теории детерминированной бесконечности, которая должна стать подлинным основанием современной науки, так как непрерывность более приемлема для науки, чем дискретность. Он обсудил также два важнейших принципа данной теории: принцип различия и принцип синхронизации. Согласно первому из них,

пространство является одновременным, но всякое событие порождает новое представление. Согласно второму, синхроничность является вневременной связью. Несколько слов после этого доклада высказал также *И. П. Сафронов* (Нижний Новгород), врач-психиатр, поделившийся по просьбе ведущих секции со слушателями опытом освоения философских учений и общения с философами. С его точки зрения, детальное изучение философии просто необходимо будущим медикам и, прежде всего, психиатрам. Сам он очень многое почерпнул для себя в профессиональном плане из работ К.-Г. Юнга, Л. Бинсвангера, М. Бубера и др. Только освоение философских текстов позволило ему понять врача как трансцендентальную функцию, связывающую пациента и здоровье.

Работу секции завершил *А. Ф. Кудряшев* (Уфа), выступив с заключительным словом. В нем Кудряшев констатировал существование двух направлений в современной российской онтологии: 1) направления, представители которого предметом онтологии считают сущее; 2) направления, представители которого предметом онтологии считают бытие. Сам Кудряшев призвал представителей этой дисциплины объединить свои усилия по прояснению предмета, методов, задач и целей онтологической науки. Он обратил внимание на отсутствие общезначимых конвенций в онтологии, которые являются необходимым условием формирования любой научной дисциплины. Формированию списка такого рода онтологических конвенций, который мог бы получить форму словаря основных онтологических понятий, и должно быть посвящено объединение усилий современных онтологов России.

Обзор подготовил *Андрей Паткуль*

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
НОВАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВО ФРАНЦИИ*

(7–8 МАРТА 2012, ПАРИЖ, ФРАНЦИЯ)

ОБЗОР

В краткой вступительной речи *Жан-Франсуа Куртин* (Париж-IV / Архивы Гуссерля) указал на ключевую роль рецепции Хайдеггера во Франции в 70–80 годах XX века, которая во многом определила ту форму, которую приняла современная феноменология. Два фундаментальных момента, воспринятые из поздних текстов Хайдеггера и характерные для большинства современных феноменологических проектов — это «феноменология невидимого» или «неявного» и проблематизация события как образца всякого рода феноменальности. С его точки зрения, при всех оговорках, современную феноменологию во Франции можно рассматривать как нео-хайдеггерианство.

В своём вступительном слове *Ласло Тенгели* (Вупперталь) подчеркнул основной тезис книги «Новая феноменология во Франции», состоящий в том, что о новой формации феноменологии можно говорить в пространстве, заданном линиями напряжения между двумя полярно противоположными проектами: феноменологией данности (Ж.-Л. Мариона) и феноменологией спонтанного смыслообразования (М. Ришира). Тенгели считает, что мы всё же можем говорить об общей тенденции новой феноменологии во Франции, поскольку эти (как, впрочем, и другие в той или иной мере родственные им) проекты рассматривают в качестве феномена то, что не может быть сведено к данности посредством интенционального смыслообразования, то, что идёт в противовес такого рода данности. Феномен новой французской феноменологии это событие, по

* Обзор международной конференции Архивов Гуссерля и Высшей нормальной школы (Париж), приуроченной к выходу книги Ганса-Дитера Гондека и Ласло Тенгели «*Neue Phänomenologie in Frankreich*» (Berlin: Suhrkamp, 2011).

сути своей непредсказуемое и не сводящееся к конститутивной деятельности субъекта.

Марк Ришир (Свободный университет Брюсселя/FNRS) берёт в качестве отправной точки своего выступление понятия феномена, отталкиваясь от классического его понимания у Гуссерля, чтобы затем предложить новую расширительную трактовку феноменальности. Ришир указывает на то, что основной (пусть и не всегда проговариваемой) задачей феноменологии является тематизация «неформного» или «безобразного (infigurable)», скрывающегося за кажущейся позитивностью данного. Он различает три регистра феноменальности: «оформленное», «неоформленное» и «неформное» и усматривает роль феноменолога в анализе смен этих регистров и в их взаимном прояснении.

С его точки зрения, одной из основных заслуг Гуссерля было открытие смысловых структур, определяющих сферу «докса»,¹ т. е. ту сферу, которая задаёт наше восприятие (в самом широком смысле) объектов как закрытых фиксированных идентичностей. Равно как и для Гуссерля (в его рукописях о феноменологической редукции), для Ришира заниматься феноменологией значит схватывать то, что в «само собой разумеющемся» как раз не разумеется «само собой»; видеть то, что в кажущемся жёстко определённом содержит моменты неопределённости. Ришир связывает феноменологическую «приостановку» или «подвешивание» само собой разумеющегося (так называемой «естественной установки») с платоновским жестом радикального удивления (Θαυμάζειν), с жестом, который позволяет увидеть неформное и без-образное за догматической фиксацией объектов в качестве «готовых», «завершённых».

Ришир предлагает расширить поле феноменологического посредством горизонта принципиально «неформного», предшествующего учреждению интенционального смысла, горизонта фантазии и спонтанного смыслообразования. Он рассматривает сферу опыта как «океан» неинтенционального с его «островками» и «архипелагами» интенциональных образований. Для Ришира феномен это не только оформленное, но во многом (и по существу!) неформное. При этом, он настаивает на том, что неформное это отнюдь не хаос, что оно имеет свою фундаментальную структуру. Такой подход позволяет Риширу (с известной долей провокативности) утверждать, что лучшими феноменологами, схваты-

¹ Этот термин Ришир употребляет в значении, заданном в платоновском диалоге «Филеб».

вающими структуру неформного, оказываются не философы, а настоящие поэты, музыканты и художники. Поэтому для Ришира заниматься феноменологией, значит пытаться сказать то же, что говорит искусство, но на языке философии, пытаться высказать неформное.

Сам феноменологический анализ без-образного, неформного и изменчивого должен быть подвижным: для Ришира феноменология это «mathesis» нестабильностей, причём, *сам* этот «mathesis» оказывается подвижным и нестабильным. Для Ришира феноменология — это то, что возвращает нас к прото-фазам мира: горизонтам возможного в свёрнутом виде присутствующим в нашем мире. Методом такой специфической феноменологии оказывается «гиперболическая редукция» (своего рода феноменологическая версия картезианского гиперболического сомнения, призванного обезопасить нас от возможного обмана со стороны Злого Гения), позволяющая подвесить символические учреждения нашего готового, данного мира.

Помимо отсылки к Декарту, Ришир предлагает понимать свой проект «нестандартной феноменологии» в свете гипотез платоновского «Парменида». Первые три гипотезы этого диалога² задают, с точки зрения Ришира, концептуальную матрицу понятия *феномена*. Ришир утверждает, что если мы подставим в платоновский текст вместо Единого ключевой для нас термин *феномен*, то, как раз в платоновском «Вдруг (ἐξαίφνης)», особенно ярко проявится неуловимый, ускользающий характер феномена, его постоянный «переворот (Umschlag, μεταβολή)» из фазы существования в фазу видимости и обратно.

Ситуация феноменологии для Ришира это ситуация гиперболического сомнения, ситуация «мерцания» между бытием и видимостью (это «мерцание» оказывается структурным элементом феноменальности как таковой), ситуация принципиальной угрозы того, что вся проделанная феноменологическая работа может оказаться только фантазмом и ничем больше — здесь больше нет критерия аподиктической достоверности. Вопрос об истинности явления оказывается выведенным из игры, но это не мешает Риширу ставить вопрос об «архитектонической истине». Когда Ришир говорит об архитектонике феноменологии, он имеет в виду концептуальную систему координат, которая позволяет нам разметить

2 Абсолютное и относительное полагание Единого с выводами для Единого: Единое полагается в качестве Единого (137c), Единое существует (142b) и Единое и есть, и его нет, и эти фазы сменяются «Вдруг» (155d–156d).

нестабильное феноменальное поле. Критерий «архитектонической истины» не говорит ничего о том, что *есть* в мире: всякая онтология оказывается выведенной из игры — этот критерий должен только предохранять наше исследование от смешения регистров феноменальности, например, таких как «оформленное», «неоформленное» и «неформное».

В выступлении *Дидье Франка* (Париж-Х) существенным оказалось его несогласие с Тенгели и Гондеком в том, что своеобразие «новой французской феноменологии» заключается в трансформации понятия феномена в понятие *события* (если не в подмене одного понятия другим). Феноменология заключается ровно в том, что мы прочитываем существительные как глаголы, то есть, трактуем их как события. С точки зрения Франка, своеобразие французской феноменологии заключается в своеобразном «эпистемологическом повороте», в переосмыслении субъект-объектного отношения: субъект перестает быть суверенным хозяином положения, но превращается, напротив, в коррелят объекта. Следует вовсе порвать с понятием феномена (как это сделал Левинас, а ведь французская феноменология является не только хайдеггерианской, но и левинасианской), ведь переживание — это наиболее неявленное в неявленном.

В отличие от более пессимистических докладчиков, участников конференции, *Франсуаз Дастюр* (Ницца) смотрит на будущее феноменологии с оптимизмом, для нее феноменология — это определение настоящей философии. Есть две истории французской феноменологии, обе авторства Жанико: «Теологический поворот» и «Хайдеггер во Франции». Она, разумеется, принадлежит ко второй. Для нее хайдеггеровская традиция в философии служит базой для общения с другими традициями, и поэтому она никогда не противопоставляла Хайдеггера гуссерлевской линии в феноменологии. Ее клич — не противопоставление, не хиазм, а дуализм, и тот же подход следует применить и к проблеме бытие/явление. Вслед за Жераром Гранелем Дастюр считает, что феноменология — всегда феноменология неявленного, и что гуссерлевское понятие прояснения можно истолковать в терминах выхода из затемнения на свет.

Элиан Эскубас (Париж-ХII) в своём докладе подчеркивает роль Анри Мальдине в становлении современной феноменологии во Франции, в особенности в области применения феноменологии к проблемам психопатологии и эстетики. Несмотря на эклектичность текстов Мальдине (сводящего воедино разработки Гуссерля, Бинсвангера, Вайцсакера, Хайдеггера и др.), его проект произвёл значительное влияние на

нынешнее поколения французских феноменологов. Также Эскубас указывает на то, что отдельного внимания в работах Мальдине заслуживает концептуальная пара «transpossibilité» (выходящее за рамки возможного) и «transpassibilité» (способность к претерпеванию выходящего за рамки возможного), воспринятая многими современными авторами.

Жан-Луи Кретъен (Париж-IV) даёт обзор своего проекта, объединяющего две ключевые линии исследования: проблематику тела и проблематику речи. Также он обращает внимание на ключевую роль этических вопросов в феноменологии, касающихся таких тем, как решение и ответственность. После этого Кретъен резюмирует свои последние исследования по феноменологии литературы, в частности, по теории романа. Отметим также следующий момент: Кретъен высказывает сомнение в том, что короткой работы (или, как он сам это сформулировал, «памфлета») Д. Жанико достаточно, чтобы обобщить основные тенденции современной феноменологии во Франции, и чтобы можно было с полным основанием говорить о «теологическом повороте», якобы имевшем место в этой феноменологии.

Рено Барбарас (Париж-I), принадлежащий линии французской феноменологии, которая восходит к Морису Мерло-Понти, представляет свою феноменологию как радикальную критику интуитивизма. В отличие от Мишеля Анри, противопоставившего явление мира явлению жизни, Барбарас настаивает на принципиальной соприродности субъекта и мира. Эта соприродность, или «сверх-принадлежность» выражается в прадвижении мира, включающем в себя и движение живых существ как их индивидуацию, и движение мира как такового, и посредничество между миром и субъектом. В то же время Барбарас счел нужным подчеркнуть, что его метафизическая конструкция (которую его критики сопоставляют с беминской мистикой) не является метафизикой основания.

Натали Дёпра (Руан), в своём докладе касается роли практики в феноменологической работе. Она подчеркивает, что в случае систематически осуществляемой феноменологической редукции речь идёт о трансформации субъекта, о своего рода «практике себя», аналогии для которой Дёпра ищет в сфере религии (практика «умного делания» и т. п.). Также Дёпра касается проблематики письма и коммуникации результатов феноменологической работы. В завершение своего доклада она также затрагивает проблемы феноменологической антропологии, психологии и нейрофизиологии, и другие междисциплинарные перспективы.

Доклад *Жана-Люка Мариона* (Французская академия/Париж-IV), начавшийся с фрейдистской оговорки: он назвал теологический поворот в феноменологии «феноменологическим поворотом в теологии», теологической проблематики как таковой не касался. Напротив, Марион в своем докладе настаивает на том, что «симптоматика» французской феноменологии, представленная в «памфлете» Жанико, была выявлена ошибочно, потому что «диагноз», представленный в книге Тенгели-Гондека — главная тема французской феноменологии есть тема событийности явления — с этим «симптомом» никак не связана. Вопрос о личных религиозных убеждениях не имеет отношения к собственно феноменологической проблематике. Главным вопросом является вопрос о данном (или о реализме, если воспользоваться терминологией Жослена Бенуа), поскольку он позволяет переопределить всю сетку проблем, над которыми работает феноменология. Первый из этих вопросов связан с проблемой трансцендентального эго. Однако, разве редукция, во всех ее версиях, не подразумевает взятия в скобки предполагаемой трансцендентальности эго, разве не является она изменением не столько того, что редуцируется, сколько того, кто редуцирует? Трансцендентальна сама редукция, а не ее исполнитель. То есть мы легко можем себе представить редукцию без трансцендентального ее исполнителя, она останется трансцендентальной, и, следовательно, отождествление нередуцируемого с тем, что ограничивает редукцию, вовсе не является само собой разумеющимся.

Другая важная для Мариона тема — это тема преодоления интуитивизма. Марион настаивает на том, что созерцание вовсе не является центром феноменологии, но что, напротив, понятие созерцания предполагает данность, особенно, если речь идет об исходной данности, что она включает в себя не только категориальную интуицию, но и значение. Именно поэтому «четвертый принцип феноменологии» (если воспользоваться формулировкой Мишеля Анри) вовсе не противоречит практике герменевтики. Каковым бы ни был регион — имманентное или трансцендентное, — познание его возможно только через данность (здесь Марион счел необходимым сослаться на Дидье Франка). Таким образом, именно данность есть основное понятие феноменологии.

Другая важная тема — это сопоставление данного и предметного. Дается ли всегда феномен как конституированный феномен, всегда как объект, всегда как определенный (как в марбургской школе)? Означает ли данное «данное непосредственно» (но тогда данное не может быть объектом и не имеет никакой эпистемологической ценности) или в дан-

ном возможна и опосредованность тоже (вспомним возражения Нейрата и Куайна)? Однако для Гуссерля психологическое переживание вовсе не является несомненным, не является данным; только редуцированный феномен дан с несомненностью, дан абсолютно, и, значит, «на самом деле» не дан (Марион приводит пример с цветом галстука, который нельзя точно схватить в обманчивом свете примерочной кабины). Данное абсолютно, действительно данное — это только редуцированное переживание, феномен, прошедший через редукцию — переживание не непосредственное, но модифицированное, опосредованное. Тем более для Хайдеггера данное непосредственно (ощущения) остается лишь предварительным слоем, но именно оно, как то, что дано во плоти, является значением, которые мы понимаем. Герменевтика тоже *дает* смысл, она его не навязывает, не выдумывает, она его обнаруживает как в диалоге (Г.-Г. Гадамер). Данное должно остаться загадкой и само быть своим собственным определением, оно превосходит разницу между непосредственным и опосредованным.

Итак, вопрос о данности — это не вопрос о явлении феномена, не следует их смешивать, всегда есть некоторый запас данного (невиданного) по отношению к явленности. Данное, будучи непосредственным, не является непосредственно видимым, его можно обнаружить только через структуру зов-ответ, структуру герменевтики. Зазор между данным и явленным — это зазор между созерцанием и истолкованием. То, что себя уже показывает — это ответ на зов, который осуществляет о-формление данного; и есть запас невиданного (*invu*), которое, рано или поздно, может стать явленным.

Жослен Бенуа (Париж-I / Архивы Гуссерля), директор парижского Архива Гуссерля, отстаивает позицию так называемого «неметафизического атеизма и реализма». Для него характерно постепенное смещение интереса от феноменологии к аналитической философии и англо-американской философии сознания. При этом Бенуа, отталкиваясь от проблематики данности, старается выявить границы интенциональности и границы самой феноменологии. Критикуя феноменологический подход к проблематике данности, Бенуа отстаивает атеистически-реалистическую позицию. Несмотря на свою укорененность в современном феноменологическом контексте, он является своего рода отстраненным наблюдателем в стане французской феноменологии.

Обзор подготовили *Анна Ямпольская, Георгий Чернавин*

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
МЕТАФИЗИКА ЛЕЙБНИЦА
И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВИРТУАЛЬНОСТИ
(20–21 июня 2012, Каунас, Литва)

ОБЗОР

Конференция с таким названием прошла в Каунасе на базе Университета Витаутаса Великого. Философы и логики из Литвы и России собрались на двухдневную конференцию, чтобы актуализировать философию Лейбница в современном контексте. Анализ наследия Лейбница и феноменология виртуальности не исчерпывают содержания работы конференции, скорее, названные пункты обозначают полюса, источники различных силовых и смысловых линий, которыми выступили доклады участников. Указанная полярность проявилась также и в организации пространства проведения конференции. Приезжих участников радушные хозяева поселили в небольшом общежитии в старом городе, войдя в которое ощущаешь, как само это место провоцирует стать (пусть и на время) лейбницевой монадой. Уютные сосредоточенные комнаты, выход из комнатных блоков во внутренний двор — всё располагало к свёртыванию в себя, к сосредоточенности на себе. Другим полюсом в этой паре выступила аудитория, в которой проходили научные заседания. Само помещение носит имя известного литовского археолога и антрополога, по стенам аудитории и в коридорах Университета Витаутас Магнус висят работы современных художников и фотографов. Всё это вместе актуализирует другую потребность философа — погрузить мысль в мир, в более широкий контекст.

С постановки задачи включения философской рефлексии в широкий культурный контекст и началась конференция. Как указал в своём вступительном слове *Гинтаутас Мажейкис*, Лейбниц даёт нам пример

фундаментальности мысли не в режиме господства и/или властвования, что хорошо соответствует современным вызовам, стоящим перед философией. Нельзя не отметить примечательную конгениальность с другим событием — буквально за день до начала работы этой конференции в Санкт-Петербурге проходил круглый стол на тему «Как возможно онтологическое обоснование науки», на котором также ставился вопрос о самом характере отношений между наукой и философией и отмечалось, что совсем не обязательно устанавливать старшинство в паре философия-наука.

Далюс Йонкус (Каунас) открыл работу конференции докладом «Рассуждения Лейбница о взаимосвязи души и тела или почему нужна трансцендентальная редукция». Профессор Йонкус заострил внимание на концепции, согласно которой сознание спонтанно и продуцирует своё содержание из себя, но в полном соответствии с внешним миром. Сознание должно мыслиться телесным, чему указано несколько оснований: сознание соединено с желанием и стремлением; сознание сопряжено с не-сознанием; без такого допущения нельзя достигнуть единства мира. Лейбниц критикует картезианское понимание тела как протяженного вещества. Тело обладает силой, которая делает возможным динамическое развитие и стремление к представлению всего универсума из конкретной перспективы. Преодолевая радикальное разделение души и тела, Лейбниц должен показать, как каждая отдельная душа сохраняет автономию несмотря на то, что каждая монада стремится представить тот же мир. В целом докладчик подвёл нас к вопросу: «Можно ли говорить, что совершенная Лейбницем корреляция между явлениями мира и первоначальным устройством сознания соответствует трансцендентальной редукции как она понимается в феноменологии Гуссерля?»

Другую мысль профессора Йонкуса о том, что восприятие мира невозможно *только из одной перспективы*, и отсюда вытекает обращение Гуссерля к монадологии Лейбница, подхватил следующий докладчик, придав «перспективе мира» форму «виртуального сущего». *Евгений Малышкин* (Санкт-Петербург) представил доклад «Виртуально сущее и лабиринт свободы». Сам термин «виртуально сущее» появляется в схоластике, у Дунса Скотта, для обозначения божественного воображения. Но Лейбниц вводит этот термин более строго. Виртуально сущий — это такой, который, не являясь действительным, не является и возможным. Лейбниц вспоминает об этом понятии, когда описывает выбор Богом наилучшего из возможных миров. Причем творение описывается Лейб-

ницей как нечто сложное, как демонстрация самой этой природы, демонстрация, связанная с перебором вариантов. Аналогично дело обстоит и для конечного человека. Встреча с виртуальным происходит каждый раз, когда мы, сомневаясь, раздумываем о том, что же для нас является наилучшим. Но всякое отыскание наилучшего не способно обходиться без волевого акта, то есть без суждения нравится/не нравится. Таким образом, виртуальное — это прежде всего этическое, сопутствующее нраву, сопряженное с воспитанной природой. По-видимому, это означает возвращение концепции «агонального начала» в философию и следующий доклад перекликается с такой мыслью.

Профессор *Гинтаутас Мажейкис* (Каунас) выступил с докладом «Монадология Лейбница: тотальность тождественности и уникальность экстатичности». Показана амбивалентность отношения Лейбница к энтузиазму как таковому: яростный энтузиазм отрицается, но гуманитарный энтузиазм раскрывает монаду, помогает ей осуществиться. Феноменологический инструментарий помогает нам углубиться в проблему. Хайдеггеровское понятие экзистенциала охватывает оба: гуссерлевскую эйдетику и философское понятие экстатичности, которое было раскрыто Лейбницем и заново интерпретировано в экзистенциально-феноменологическом ключе Ж. Батаем. Монадология Лейбница является важной для понимания субъекта как части суждения и, одновременно, бытия, как *внутренняя сила* преодоления субъективной ограниченности и как *воля* к проявлению будущего (именно в этой точке очевидна перекличка с предшествующим докладом). Само-дисциплинированность монады, само-подчинение всеобщим внутренним порядкам было шагом укоренения новоевропейской устремленности к тождеству, повторности того же самого, к согласованию различий. Однако экстатичность монады вместе с тем отражала авантюрную предрасположенность просветительской мысли, предвосхищало романтизм человеческого духа, процессы индивидуации и западный индивидуализм.

Следующий доклад дал нам образчик той формы индивидуализма, которую можно обозначить как «доклад-монада» — нечто весьма прекрасное и неприступное в своей красоте.

Известный феноменолог *Томас Содейка* (Каунас) свой доклад «“Только зеркало зеркалу снится”»: опыт феноменологического прочтения “Монадологии”» посвятил описанию сна Лейбница, записанного им около 1680 г. Жанр отчёта не может передать суггестивную атмосферу, царившую в течение пересказа и разбора сложного мифологического

ряда. Мы лишь выхватим несколько образов. В целом сон символизирует процесс обращения Лейбница к философии. Исходным образом человек пребывает в пещере, сквозь её свод пробиваются лучи света. Интригует замечание, что лишь один из лучей символизирует мышление. Становясь философом, он не ищет выхода из пещеры, но место, освещённое несколькими лучами. Изнурённого стремлением к свету путника спасает посредник высших сил — прекрасный юноша касается его веткой, пропитанной волшебной влагой. Наконец истина открывается сначала взору и лишь потом разуму.

Такая форма чрезвычайно полезна проблематизацией возможности диалога и обсуждения и весьма освежает восприятие научной дискуссии.

Игорь Зайцев (Санкт-Петербург) предложил сообщение на тему «Метафизика ситуации лицом-к-лицу и виртуальность», опираясь на концепции Э. Левинаса и Р. Когена. В докладе виртуальность понята не как метафизическое понятие, но проще — как специфическое цифровое сущее. Общая оценка виртуальности весьма амбивалентна: она и благо, и зло, и нейтральный инструмент. Благо, так как даёт новые возможности. Зло, так как уничтожает живое общение людей, размывает субъективность. Автор отстаивает третью возможность: виртуальное сущее лишь инструмент, оно нейтрально. Требуют толкования эмпирические черты виртуального: (мнимая) анонимность; лёгкость конструирования новой личности/многих личностей (в играх и онлайн общении); сильная (страстная, даже яростная) вовлечённость в сетевую активность. Левинас помогает здесь двумя концептами — экзотичностью эстетического и серьёзностью игры. Виртуальность получает дефиницию комплекса определённости, изолированный от реальности в привычном смысле слова, что, казалось бы, говорит об игровом, ничтожном в своей условности, мире. Но именно игровой характер задаёт силу страстного вовлечения. Общий вывод гласит: «виртуальность не противоречит ситуации лицом-к-лицу, а есть очень удачный пример той фундаментальной близости, которая основа всему: “она раньше чем быть, она этична”». Ситуация «лицом-к-лицу» по Левинасу трудна тем, что требует от входящих в неё открытости Другому и умения открыть себя Другому. Сам Левинас весьма скептически относился к рациональным техникам обеспечения открытости, прозрачности себя Другому, но следующий докладчик предложил убедительный анализ возможностей стратегий развития успешного диалога.

Завершил работу первого дня конференции доклад *Елены Лисанюк* (Санкт-Петербург) «Универсализация действия как аргументативная стратегия». Докладчик выдвинул два положения, историко-логическое и логико-прагматическое. *Первое* состоит в том, что неявной предпосылкой данной идеи у Лейбница выступает ее семантическое понимание, в соответствии с которым такая характеристика может либо сама играть роль значения формализованного выражения, или валёра (вырожденный подход), либо указывать на отношение между таким выражением и приписываемым ему значением (валёром). По-видимому, Лейбниц не принял окончательного решения о том, какой из двух путей счесть адекватным. *Второе* заключается в том, что идея универсальной характеристики, взятая в качестве теоретического основания процедуры универсализации аргументов, находит адекватное применение лишь при условии, что понимается не в духе Лейбница, т. е. не как вырожденная, и не как семантическая, но как динамическая. Применяя оба подхода — вырожденный и семантический — к пониманию лейбницева идеи универсальной характеристики в области аргументации в качестве инструмента для оценки аргументов, получаем вывод о том, что эффективность аргумента производна от стратегии аргументации, к которой он принадлежит, то есть стратегии, избираемой агентом аргументации. Следовательно, эффективность аргумента, или его универсальная характеристика, не есть ни его абстрактное значение (вырожденный подход), ни выражение отношения значения аргумента к его содержанию (семантический подход), но динамическая функция из множества ситуаций диалога, когда данный аргумент принадлежал успешной и эффективной выигрышной стратегии, и множества произвольных значений, например, числовых и т. п., которые таким путем становятся вычислимыми.

Второй день начался докладом *Лауры Иунутите* (Вильнюс) «Проблема бесконечности в метафизике Лейбница и ее интерпретация в философии Ж. Делеза». Тема раскрывалась в два шага. Во-первых, рассмотрена проблема бесконечности в лейбницианской метафизике как множества перспектив, представляющих другие перспективы. Каждая перспектива представляется как центр в бесконечности, из которого можно представить все другие перспективы. А это значит, что единство бытия мира возможно и как множество перспектив (что явно перекликается с тезисом проф. Йонкуса о невозможности, по Гуссерлю, восприятия мира только из одной перспективы). Во-вторых, продемонстрировано каким образом понятие бесконечности Лейбница интерпретируется в философии фран-

цузского постмодерниста Ж. Делеза. Раскрытие укоренённости истоков логики в лейбницианском понятии бесконечности продемонстрировало и основные различия позиций этих двух философов.

Эстафету подхватила *Юрга Ионутите* (Каунас) с сообщением «Апперцепция и животное в философии Лейбница и Деррида». Исходной точкой выступил вопрос, заданный от лица Деррида: если есть вполне научные работы по искусству животных (о строительстве гнёзд, причёсках и проч.), то почему бы не задаться вопросом о философии животных? Вопрос станет осмысленным, если мы покажем способность животных к апперцепции, к некоторому способу удержания равенства с собой. Доклад анализирует различия между малой перцепцией и апперцепцией у Лейбница, тем самым спрашивая о том, какое определение в этой системе достаётся животному. Как это различие пытается развить Деррида, анализируя свое отношение с конкретным животным в конкретной ситуации, и насколько продуктивен его подход? Главный вопрос, поставленный докладчиком: возможно ли вообще отказаться от уничижительного отношения к животному, вытекающему из концепции Лейбница, и (весьма немаловажное добавление) возможна ли артикуляция этого отказа?

Надо заметить, что начало второго дня работы явно вернуло нас к смыслу того двойного движения, ожидаемого от всех участников конференции. Доклад Лауры явил образец «школьного» (в лучшем смысле этого слова) исследования, другими словами — образец движения углубляющейся в себя мысли. А работа Юрги представила мысль, движущуюся в мир, к Другому. Животное — весьма трудная для осмысления форма «другого», и само дерзновение подступа к столь трудной теме искупает некоторую недоговорённость. Истинная задача, конечно, не в том, чтобы качаться на качелях, переходя из состояния углубления в себя в состояние обращённости к миру, но в том, чтобы соединить их в целостную обращённость к миру без потери себя.

Разрабатывая конкретную форму указанной целостности *Лада Цылина* (Санкт-Петербург) обратилась к «Н. Кузанскому, Г. В. Лейбницу и философскому смыслу метафоры зеркала». Прежде всего автор охарактеризовал место метафоры зеркала в гегемонии видения как общей тенденции европейской философии. Обращение к всеобъемлющему *regula coincidentiae* (правилу совпадения) Н. Кузанского позволило развить тему «зеркала истины». Но самым существенным в разговоре о ме-

тафоре зеркала применительно к философии Кузанца и Лейбница является то, что оба мыслителя говорят о живых зеркалах. Кузанский видит источник этой жизни в силе творческого искусства, которая имеет своим истоком произволение Бога. Согласно же Лейбницу, монады локализируются в определенных точках зрения и представляют собой перспективные изображения мира.

Пример перспективного изображения при условии сохранения целостности представила *Наталья Артёменко* (Санкт-Петербург) в своей «Реконструкции учения Лейбница о времени в феноменологической перспективе». Прежде всего, следует иметь в виду три направляющих «классическую» феноменологию времени проекта: 1) концепция времени у Аристотеля; 2) разработка учения о воспоминании у Августина; и 3) трансцендентальная эстетика Канта. Поздняя феноменология Гуссерля перенимает, как представляется, телеологическую постановку проблемы времени у Лейбница. Особым полем того исследования, которое помогло бы выявить мотивы трансформации самой постановки вопроса о природе временного опыта, является выявление взаимосвязи гуссерлевской и лейбницианской модели истолкования времени. За основу феноменологического истолкования философии Лейбница была взята интерпретация А. Гурвича.

Детальную панораму рецепции идей Лейбница представил *Юрий Черноскутов* (Санкт-Петербург) в своём обзоре «Идея универсальной характеристики в логике и философии XIX века». Проанализированы интерпретации лейбницевого проекта универсальной характеристики, предпринимавшиеся в континентальной философии и логике после И. Канта. Основное внимание было уделено сравнительному анализу опытов адаптации этой идеи к различным логико-философским программам (на примере Гербарта, Тренделенбурга, Больцано, Экснера и др.). Вскрыта неоднозначная роль этих интерпретаций в развитии (формальной) логики и (эмпирической) психологии.

И снова от «орлиного взора» на протяжённый период истории логики переход к более «школьной» точке зрения осуществила *Александра Журавлёва* (Санкт-Петербург). В своём выступлении она рассмотрела «Различие бесконечностей как границы универсальной характеристики». Описан проект универсальной характеристики в его соотнесенности с тремя типами бесконечного, выделяемых Лейбницем. Очерчены области, где *characteristica universalis* способна работать с бесконечностью,

и где бесконечность ставит пределы искусственному логическому языку. Доклад завершился несколько неожиданным суждением, уточняющим наши возможности по вступлению в Царство Благодати.

И некоторым апофеозом погружения в мысль как таковую выступил завершающий работу конференции доклад *Анны Глинчиковой* (Санкт-Петербург) «Истоки деонтической логики в философии Лейбница». Автор поставил остроумный вопрос о том, неизменен ли добрый человек в любом из возможных миров? В поисках ответа необходимо иметь в виду следующее. В стандартной историографии логики Георг Вильгельм Лейбниц рассматривается лишь как первооткрыватель закона достаточного основания (отчасти и закона тождества), и иногда за ним признается еще заслуга развития основной идеи семантики возможных миров. На самом деле, достижения Лейбница в логике выходят далеко за эти рамки. В частности, ему удалось вывести несколько основных законов алетической и деонтической модальной логики. А именно: Лейбниц обнаружил, что логические отношения между деонтическими операторами «обязательно», «разрешено» и «запрещено» совпадают с соответствующими отношениями между алетическими операторами «необходимо», «возможно» и «невозможно». Поэтому он считал, что деонтические понятия могут быть определены через алетические посредством «логической» константы нравственно идеального человека.

Научные конференции редко завершаются принятием коммюнике, не было его и в этот раз. Но мы рискнём вынести некоторое итоговое суждение о смысле и ценности события. Обыкновенно конференция полезна живым общением исследователей, можно даже воспринимать оживлённость диалога в качестве меры успешности конференции. В этом отношении конференция «Метафизика Лейбница и феноменология виртуальности» состоялась вполне, диалоги были, и были продуктивные диалоги, в которых благодаря «Другому» мы открывали для себя ранее упущенные нюансы (а иногда и пласты) казалось бы очень знакомого смысла. Мы не погрешим против истины, сказав, что все участники конференции открыты к продолжению сотрудничества.

Обзор подготовил *Игорь Зайцев*

IV. РЕЦЕНЗИИ

G. KARLSSON

PSYCHOANALYSIS IN A NEW LIGHT.

CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2010

(КАРЛСОН Г. ПСИХОАНАЛИЗ В НОВОМ СВЕТЕ)*

Книга Г. Карлсона посвящена эпистемологическому обоснованию главных понятий психоанализа: *либидо*, *бессознательное*, *влечение*. Наверное, с самого появления психоанализа существовала тенденция либо онтологизировать фрейдовское бессознательное, либо фундаментализировать психоаналитическую мысль в других дискурсах, например, в аналитическом дискурсе, либо придавать психоаналитической структуре сознания биологический, нейрофизиологический смысл, смещая, таким образом, внимание на реально происходящие в организме процессы, а не на их психические репрезентации. Среди таких попыток можно выделить нейропсихоанализ (Mark Solms, Oliver Turnbull), критику которого автор приводит в третьей главе («A critical examination of neuropsychanalysis»). Кроме того, существует уже достаточно долгая традиция интерпретации феноменологии и психоаналитической мысли (П. Рикер, Ж. Деррида, Р. Бернет, Г. Шпигельберг и др.). Отличие Гуннара Карлсона состоит в том, что он не стремится к поиску научного (например, физиологического) основания психоанализа, а также не претендует на создание междисциплинарного исследования, которое позволило бы феноменологии и психоанализу равноправно существовать в нем. Автор остается верным психоаналитическому дискурсу и использует феноменологическую мысль в качестве инструментального аппарата и сопровождающей теории. «В этой книге феноменологическая философия и ее теория познания будут сопровождать наше понимание психоанализа, его научной сферы и его условий».¹

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ («Интерсубъективное взаимодействие в опыте образования»), проект № 11-33-00233a1

¹ In this book, phenomenological philosophy and its theory of knowledge will assist in the understanding of psychoanalysis, its scientific domain and its conditions. (P. X preface).

Представив вкратце историю взаимоотношений феноменологии и психоанализа, а также основные положения феноменологии (понятие феномена, феноменологическая редукция, различие установок сознания, интенциональность и т. д.), автор указывает на семь тем, которые представляют собой точки пересечения между феноменологией и психоанализом. Среди них можно выделить «интерес к субъективному» (*interest in the subjective*), где представлены анализ и выявление особенностей феноменологического и психоаналитического методов работы с сознанием. Так, если феноменологический опыт является некоей формой достоверности, очевидности и может быть реконструирован в соответствующих актах сознания, то в психоанализе субъективная реальность выстраивается с помощью конструирования (*construction*) и лишь частичного реконструирования прошлого в интересующем взаимодействии. «Интерес к латентному» (*interest in the latent*) указывает на одну из самых существенных точек пересечения между феноменологией и психоанализом — область имплицитно данного сознанию,² восприятие фона (фоновое сознание), уход в ретенцию и процесс воспроизведения (*representation*), воспоминания и т. д. Автор замечает, что если внутри феноменологии все выше перечисленное составляет область сознания, то внутри психоаналитической мысли такие процессы представляют собой пограничную деятельность различных инстанций в психическом аппарате. Кроме того, особый интерес представляет тема «ответственности как этического принципа» (*responsibility as an ethical principle*), в которой автор обращает внимание на практическую значимость феноменологической установки, бытия-феноменологом.³

Во второй главе автор обрисовывает путь развития гуссерлевской критики натурализма в психологических науках, опираясь на понятие «жизненного мира» — повседневного, до-научного опыта мира. «Жизненный мир» фундирует все науки, оказываясь более первичным, непосредственным субъективным опытом мира, основанным на *интенциональном*, мотивационном, заинтересованном отношении субъекта к вещи, другому, в отличие от установки естественно-научного знания,

2 См., например: *Bernet R. Unconscious consciousness in Husserl and Freud, Phenomenology and the Cognitive Sciences 1: 327–351, 2002.*

3 См.: *Zahavi D. Husserl's phenomenology. California: Stanford University Press. 2002.* Об этической направленности психоанализа см.: *Лакан Ж. Семинары. Книга 7: Этика психоанализа (1959/60). М.: Гнозис/Логос, 2006.*

претендующего на объективное знание о мире, на независимое от субъекта существование мира. В параграфе «Психофизическая парадигма» автор показывает, как становление и укрепление естественно-научной установки повлияло на дальнейшее разделение живого опыта на два измерения — духовное и телесное, и способствовало дальнейшему нивелированию сферы субъективного опыта в пользу объективного.

В конце главы Карлсон замечает, что проект *феноменологической психологии*, которая, по мнению Гуссерля, должна была стать основанием для наук о субъективном, о человеке (например, для психологии), внес свой вклад в философию сознания (*mind*).⁴ Автор видит в психоанализе инвариант по отношению к этому разделению на естественнонаучную парадигму и феноменологию. Предмет его разбирательства — это нечто, обладающее значением для субъективного опыта, но не обладающее интенциональным измерением; метод психоанализа отличается от реконструкции феноменологического опыта и от эпистемологического реализма естественных наук. В свою очередь, нейропсихоанализ, стремящийся фундировать психоаналитическую мысль в нейробиологии и нейрофизиологии, не учитывает этих особенностей психоанализа.⁵

Центральная и главная часть книги посвящена проблеме концептуализации психического, которую автор видит в определении и истолковании понятия бессознательного в психоанализе. В четвертой главе Карлсон указывает место бессознательного между «сознательным интендированием Я» и «рудиментарным опытом телесного Я». Феноменологический опыт восприятия основывается на идее цельности, единства и возможности воспроизведения исходного опыта (см. Указ. соч., гл. 4, § *The Ego's conscious intending*), в идее интенциональности — направленности на объект как целое, не только на его эксплицитно данный ракурс, но и на скрытые стороны, которые составляют возможный горизонт опыта восприятия. Бессознательное же противится деятельности «синтезирующего потока сознания», связывания воедино своих частей, и представляет собой стремление к иному рода деятельности, *энергии*. Автор, ссылаясь на теорию влечений Лапланша, связывает деятельность бессознательно с влечениями к смерти, которые в данном контексте означают проти-

4 См., например: *Spiegelberg H. The relevance of phenomenological philosophy for psychology // Phenomenology and existentialism // eds. E. N. Lee, M. Mandelbaum. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1967.*

5 См.: *Solms M., Turnbull O. The brain and the inner world. New York: Other Press, 2002.*

водействие деятельности интендирующего сознания вплоть до полного высвобождения энергии (the distinguishing quality of the unconscious).

В главе «До-сексуальные условия бессознательного» («Pre-sexual conditions of the Unconscious») автор показывает, как бессознательное и сексуальность возникают из до-сексуального опыта взаимодействия с другим (матерью). До-сексуальные процессы составляют основу телесного Я, первичной формы само-сознания, сущность которого заключается в подтверждении существования (affirmation of existence), которое задает первичную целостность и единство субъекта.⁶ В главе *По ту сторону принципа удовольствия: утверждение существования* (Beyond the pleasure principle: the affirmation of existence) мысль о подтверждении существования позволяет разделить два смысла влечений к смерти. Первый относится к деятельности связывания энергии (binding energy), необходимой для поддержания жизни в организме, или к опыту подтверждения существования — первичному опыту субъекта, действующему прежде принципа удовольствия. Второй смысл влечений к смерти выражается в тенденции к абсолютному нулю напряжения, к полной разрядке и господству принципа нирваны, присущей влечениям к смерти после появления сексуальности. На основе феноменологической структуры темпорального сознания (ретенция-импрессия-протенция) автор представляет оригинальную интерпретацию влечений к смерти как экстазисов времени. Связывание энергии в этой интерпретации будет соответствовать общей тенденции сознания к синтезированию объекта во времени, а влечения к смерти во втором смысле будут восприниматься как тенденция к абсолютному отсутствию предмета в протенциальном горизонте.

Одно из достоинств книги заключается в достаточно полном изложении развития теории влечений Фрейда, от ранних работ до метапсихологической теории, со ссылкой на таких авторов как W. Bion, A. Grünbaum, J. Laplanche. Согласно теории влечений Лапланша, экономическая точка зрения Фрейда позволила рассмотреть влечение к смерти как основную составляющую системы *Оно*, которая в свою очередь, составляют большую часть бессознательного. Автор делает акцент на понятиях «давление» или «количество аффекта», соответствующих экономической точки зрения Фрейда, согласно которой это давление, количество нельзя измерить, поскольку речь идет не о физическом, а о психическом феномене.

⁶ Мысль, с которой солидарны многие психологи и феноменологи (см. Гибсон, Найссер, Галлахер).

Это отличие в предмете позволяет увидеть применение конструктивного метода в психоанализе, на примере конструкции либидо (см. гл. 6, § 3 «Либидо — конструкция сексуальности» / *The libido — the construction of sexuality*). Более подробное объяснение метода психоанализа автор дает в последней главе («Вопрос истины, возникающий в психоанализе» / *The question of truth arising in psychoanalysis*). Этот метод сочетает в себе, с одной стороны, конструирование бессознательного, т. е. теоретизацию того, что никогда не было и не может быть предметом сознания, опыта, с другой — реконструкцию собственного опыта, которую мы можем наблюдать в психоаналитической практике. А именно, аналитик конструирует реальность анализируемого с помощью нарративных практик, основываясь на реконструкции пациентом собственной истории. Метод конструкции, по мысли автора, позволяет избежать онтологизации бессознательного и сосредоточиться на его эпистемологическом значении. Автор приводит критику фрейдовской позиции эпистемологического реализма, согласно которой бессознательное является единственной психической реальностью, а сознание — искажением таковой; критику нарративной традиции в психоанализе (D. P. Spence, S. Wetzler), которая гиперболизирует значение конструкции в ущерб исторической истине, т. е. реальным реконструированным событиям. Автор примиряет позиции эпистемологического реализма и конструктивизма, выдвигая идею об интегрированном методе в психоанализе, сочетающем в себе все четыре элемента: реконструкцию, конструкцию, нарративную и историческую истины.

В целом, несмотря на то, что автор отводит феноменологии второстепенную роль, книга Карлсона представляет собой один из вариантов удачного сотрудничества феноменологии с иными философскими и научными традициями.

Анна Хахалова

J. L. BERMUDEZ

THE PARADOX OF SELF-CONSCIOUSNESS.

CAMBRIDGE (MASSACHUSSETTS): MIT PRESS, 1998

(БЕРМУДЕЗ Х. ПАРАДОКС САМОСОЗНАНИЯ)

Книга Х. Л. Бермудеза «Парадокс самосознания» стала одной из тех работ, которые ознаменовали собой новую веху в аналитической философии. В самом деле, еще не так давно проблематика самосознания и сознания как такового (в смысле *consciousness*, а не *mind* — термин, который тоже не вполне точно переводится как «сознание») была предметом табу — и не только в аналитической философии, но даже и в нейрофизиологии. По мнению большинства специалистов, (само)сознание было областью слишком туманной — даже квази-мистической, — чтобы можно было всерьез говорить о его научном рассмотрении. Это положение создавало непреодолимую пропасть между двумя основными направлениями философии — аналитической философией и феноменологией.

Однако ситуация изменилась, во многом благодаря философам, которые, подобно тому, как это сделал в нейрофизиологии А. Дамазио, открыли возможность строгого научного подхода к сознанию. Рассматриваемая нами работа предлагает философский анализ самосознания с учетом достижений современных наук о сознании.

Источником собственно *парадокса* самосознания является, по Бермудезу, один из фундаментальных принципов аналитической философии — принцип соотношения языка и мышления. Он гласит, что «единственным способом анализа способности мыслить определенные мысли является анализ канонического языкового выражения этих мыслей».¹

¹ «The only way to analyze the capacity to think a particular range of thoughts is by analyzing the capacity for the canonical linguistic expression of those thoughts» (*Bermudez J. L. The Paradox of Self-Consciousness. Cambridge: Mit Press, 1998. P. 13*).

В применении к самосознанию этот принцип утверждает, что понять «самосознательные» мысли, или мыслить в перспективе от первого лица, можно только через понимание языкового выражения этих мыслей. Каноническое языковое выражение мышления *от первого лица* требует овладения семантикой местоимения первого лица единственного числа. Отсюда можно было бы сделать вывод, что анализ семантики этого местоимения достаточен для анализа мышления о себе и, далее — самосознания как такового.

Парадокс, порождаемый этим принципом, имеет две формы выражения: во-первых, Бермудез убедительно показывает, что семантическое правило, задающее значение местоимения первого лица, не может объяснить самосознание именно потому, что уже его предполагает. Здесь *explanandum* уже входит в состав *explanans*: определенная степень самосознания необходима для овладения правилом, задающим употребление «я» (здесь в игру вступает прагматика, а не только семантика). Отсюда риск порочного круга, объясняющего друг через друга обе способности — мыслить «перволичные» мысли и употреблять местоимение первого лица. Во-вторых, с точки зрения онтогенеза становится проблематичным объяснить, как вообще можно научиться использовать «я», если само это использование — все, что нужно для мышления о себе: получается, что для овладения местоимением «я» я уже должен владеть этим местоимением.

Для решения парадокса Бермудезу требуется проделать двойную работу. Во-первых, необходимо показать ошибочность принципа строгого соотношения языка и мышления вообще, а в частности — принципа, увязывающего друг с другом самосознание и языковую самореференцию. Во-вторых, необходимо выявить такие формы самосознания, которые будут логически и онтогенетически первичными по отношению к более зрелому языковому самосознанию. Нужно показать, что способность мыслить мысли «в первом лице» не обязательно предполагает языковой навык и владение понятиями; это означает — создать теорию непонятийного смысла или смыслообразования (*non-conceptual content*) и непонятийного самосознания. Парадокс будет решен, а порочный круг — разрушен, если удастся показать, что зрелое языковое самосознание и способность к самореференции опираются на формы более первичного допонятийного самосознания. Эти формы автор иллюстрирует на примере существ, не обладающих языком — животных и маленьких детей.

Автор выделяет несколько таких форм допонятийного самосознания. Прежде всего, опираясь на экологическую психологию Дж. Дж. Гибсона, он показывает, что внешнее восприятие (экстероцепция) на дорефлексивном уровне дает также информацию о себе самом. Телесная самость задает границы визуального поля, а, следовательно, дорефлексивно в нем присутствует в качестве структурного инварианта. Визуальный кинестезис, восприятие движения, предоставляет информацию и об окружении, и о себе: движение воспринимающего также присутствует в визуальном восприятии. Взаимная комплементарность организма и окружения (благодаря которой восприятие является также само-восприятием) лучше всего видна на примере понятия *affordance*, которое родственно хайдеггеровской идее подручности. Среда содержит объекты и поверхности, релевантные способностям животного: она как бы предоставляет (*affords*) возможности к действию, которые воспринимаются непосредственно. Восприятие «*affordance*» есть восприятие возможных действий и реакций, «подсказываемых» средой. Следовательно, восприятие этих «*affordances*» является также самовосприятием — ведь информация о среде здесь соотносится с собственными возможностями организма.

Вторая форма допонятийного самосознания — проприоцепция, дающая дорефлексивное ощущение расположения частей тела в пространстве и по отношению друг к другу, а также ощущение движения конечностей. По Бермудезу, проприоцепцию можно считать подлинной формой самосознания на том основании, что она обладает иммунитетом по отношению к ошибке неправильной (само)идентификации. В самом деле, проприоцептивная информация основана на таких источниках (кожные и подкожные рецепторы, рецепторы в суставах, информация о внутреннем гомеостазисе, информация о напряжении мышц, об усталости, ноцицептивная информация и т. д.), которые дают информацию только о собственном теле и делают невозможной неверную идентификацию своего тела как чьего-то другого. Проприоцепция предоставляет возможность первичного различения «я» и «не-я», отграничивая собственное тело от окружения и порождая ощущение того, что тело повинуется моей воле, отвечая на двигательные команды. Проприоцепция участвует в межмодальном перцептуальном сознании мира — например, имитация новорожденным лицевых движений взрослого предполагает сопряжение визуального восприятия и проприоцепции. Кроме того, проприоцепция имеет непосредственные импликации для действия, ведь верное выпол-

нение действия зависит не только от информации об окружающих объектах, но и о расположении частей собственного тела.

Автор справедливо, на наш взгляд, полагает, что между этими двумя первичными формами допонятийного самосознания и зрелым языковым самосознанием должны существовать промежуточные (как с логической, так и с онтогенетической точки зрения) формы. Форма самосознания будет более или менее сложной в зависимости от того, каким образом она позволяет разграничить самость и мир. При этом богатство содержания ощущения самости соотносится с богатством содержания представления среды в силу комплементарности самости и среды. Экстероцепция и проприоцепция, рассмотренные выше, предоставляют относительно простую информацию о себе и о среде — отчасти потому, что им недостает диахронического момента: они позволяют разграничить себя и мир лишь в одном отдельном моменте.

Бермудез называет *непонятийной точкой зрения* тот уровень самосознания, который привносит диахронический момент в дуализм самость-мир. Благодаря непонятийной точке зрения возможна целостная репрезентация среды во времени. Это позволяет животным удерживать в сознании разные пути к одному и тому же месту, проследить изменения в пространственных отношениях между объектами, вызванные собственным движением, и обладать репрезентацией мест, независимой от объектов, находящихся в этих местах. Непонятийная точка зрения есть ощущение себя в качестве элемента пространства, который движется в среде, воздействует на нее и испытывает на себе воздействие с ее стороны. Таким образом, по Бермудезу, непонятийная точка зрения есть сознание материальной самости как носителя физических свойств. Разумеется, речь здесь не идет о языковой атрибуции свойств себе самому — недаром автор характеризует такого рода доязыковое мышление при помощи термина *protobelief* (переводимого в первом приближении как «протоубеждение»).

Еще более сложная форма допонятийного самосознания, которая предвосхищает языковое сознание, заключается в предпонимании (допонятийном схватывании) себя как носителя психологических свойств, как психологического субъекта. При этом это психологическое самосознание конститутивным образом сопряжено с осознанием других: по мнению автора, субъект не может применять к себе определенных психологических категорий, если он не способен применять их к другим психологическим субъектам. Эта форма самосознания позволяет

ощутить себя отличным от среды именно в силу самоидентификации внутри пространства других психологических субъектов. Категория психологического субъекта предполагает овладение тремя другими категориями — категориями воспринимающего субъекта, деятеля и реагирующего субъекта. Бермудез ставит себе целью показать, что упомянутые элементы психологического самосознания возможны на допонятийном уровне сознания. Для этого он обращается к примерам социального взаимодействия между субъектами, не обладающими языком, — в частности, к проблеме социальных когнитивных способностей у детей. Одной из возможных иллюстраций здесь является известный в психологии развития феномен разделенного внимания, который, согласно Тревартену, знаменует собой вторичную форму интерсубъективности.

Собственно философская работа автора заключается в том, чтобы показать, что речь идет о подлинных формах самосознания. Прибегая к методу вывода к лучшему объяснению, автор отсеивает альтернативные способы объяснения (например, через понятие рефлекса) каждой из упомянутых форм самосознания. Для этого нужно выработать критерии, позволяющие интерпретировать некоторый телесный или психический феномен как форму самосознания. Именно в этом заключается важный философский аспект книги.

В завершение своей работы Х. Л. Бермудез предлагает ближе присмотреться к употреблению местоимения первого лица, рассматривая *намерение* употребить это местоимение, или намеренную самореференцию. Он анализирует ее при помощи предложенной П. Грайсом в рамках его коммуникативной теории значения формулы коммуникативного намерения. Согласно Грайсу, «... тот факт, что А имеет нечто в виду, высказывая Х, следует понимать в свете намерения А, чтобы его высказывание Х произвело некоторое действие на слушателей, причем именно посредством их признания этого его намерения».² Это воздействие на слушателя имеет целью создание некоего убеждения, которое, в свою очередь, ведет к действиям (поступкам). Анализируя элементы этой формулы и применяя к ним уже описанные формы допонятийного самосознания, автор показывает, что коммуникативное намерение может иметь место на допонятийном уровне сознания, и, в этом случае, убеждение уже не

2 «...that *A* means something by *x* is to be understood in terms of *A*'s intention that the utterance of *x* should produce some effect in an audience by means of the recognition of this intention». (Ibid. P. 277).

играет центральной роли. Таким образом, показано, что языковая самореференция и референция вообще основаны на доязыковой способности привлекать внимание других субъектов и распознавать их намерения, в частности, по отношению к себе самому. Таково (в сильном упрощении) решение парадокса самосознания, которое показывает, что языковая самореференция основывается на допонятийном самосознании и, следовательно, разрушает описанный вначале порочный круг.

Книга Х. Л. Бермудеза не лишена некоторых неясностей и даже спорных моментов. Так, автор полагает, что проприоцепция есть восприятие собственного тела и, следовательно, тело является ее объектом. Проприоцепция в этом случае оказывается некоторым внутренним чувством вроде интроспекции. В аналитической среде убедительные возражения против концепции внутреннего чувства были выдвинуты Сидни Шумэйкером. Представляется, что более адекватна трактовка феномена проприоцепции, предложенная Шоном Галлахером:³ проприоцепция является не объектным восприятием тела, а чисто субъективной формой телесного самосознания, сродни предрефлексивному самосознанию в феноменологии.

Кроме того, не совсем ясно, какова природа протоубеждений. Говоря о допонятийном мышлении, сам автор иногда употребляет такие термины, как «понятие» или «категория». Однако в каком смысле можно говорить о наличии категорий у существ, не обладающих языком (не в смысле ли предпонятия Пиаже)? Само употребление «концептуального» языка в рассмотрении допонятийного мышления говорит о том, насколько трудно отказаться от привнесения элементов языкового анализа в эту область.

Тем не менее, работу, проделанную автором, трудно переоценить — как с точки зрения формы, благодаря последовательному, стройному и убедительному изложению, так и с точки зрения содержания. В самом деле, исследование проблемы самосознания аналитическим философом устраняет принципиальную невозможность сотрудничества между аналитической философией и феноменологией, ту невозможность, которая ставит под вопрос единство самого проекта философии (даже в смысле единства в многообразии). Несомненно, аналитическое исследование сознания выиграет, обратившись к опыту феноменологии. С другой сто-

³ См.: *Gallagher Sh.* How the Body shapes the Mind. New York: Oxford University Press, 2005.

роны, четкий анализ критериев самосознания, наподобие анализа, предложенного Бермудезом, может внести еще большую методологическую ясность в работу феноменологов. И этот диалог не останется изолированным философским дискурсом — напротив, он открыт навстречу достижениям науки, в интерпретации которых философия самосознания (в своем аналитическом и феноменологическом выражениях) призвана играть важную роль и без которых, в свою очередь, она уже не может обойтись.

Федор Станжевский

М. ХАЙДЕГГЕР

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ АРИСТОТЕЛЯ
(ЭКСПОЗИЦИЯ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ)*

СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2012

Весной этого года в свет вышел перевод ранней и малоизвестной в отечественной науке работы М. Хайдеггера «Феноменологические интерпретации Аристотеля. (Экспозиция герменевтической ситуации)», рукопись которой долгое время считалась утраченной, однако впоследствии была найдена, отредактирована и впервые опубликована в 1989 г. Перевод выполнен Н. А. Артеменко и уже снискал отклик в научном мире. Перевод сопровождается небольшим предисловием, описывающим историю создания данного текста, а также отдельно изданной статьей Н. А. Артеменко, посвященной его анализу.

Не вдаваясь ни в разбор стилистических особенностей данных работ, ни, тем более, в их пересказ, надобности в котором нет, поскольку работы уже изданы, мы бы хотели остановиться лишь на двух моментах, имеющих отношение к теме нашего повествования. Наше внимание привлечено к этим обстоятельствам не абстрактно, но в связи с конкретной реакцией в научном сообществе. Приступим к изложению этих обстоятельств.

В начале июня 2012 г. в МГУ состоялась конференция, посвященная М. Хайдеггеру, одним из организаторов которой выступила Н. А. Артеменко, представившая на ней свой перевод. Работу конференции завершил круглый стол по проблемам переводческой практики, в котором

* *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н. А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012.

Артеменко Н. А. Хайдеггеровская «потерянная» рукопись: на пути к «Бытию и времени». СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012.

принимали участие как переводчица обсуждаемого текста, так и Е. В. Борисов, выполняющий новый перевод «Бытия и времени».

Однако в то же время в рамках данного круглого стола была озвучена весьма радикальная мысль: мысль о принципиальной невозможности перевода. И эта мысль является не просто поверхностным осуждением, не только признанием определенной проблемы, связанной с переводом столь сложных и столь плотно завязанных на особенностях немецкого языка текстов, как текст М. Хайдеггера, но представляет собой весьма серьезное и веское заявление, вытекающее из самой сути хайдеггеровского подхода к языку.

Действительно, если язык есть место, где свершается истина человеческого бытия, если философствование Хайдеггера исходит из обращения к корням, к древним смыслам, к этимологии, к звучанию, к поэзии языка — как возможен его адекватный перевод на другой язык? Так же можно спросить, расширяя ситуацию: как возможен перевод поэтического текста? А если поэзия лежит в основе всего языка — то и любого текста в принципе? Как возможен перевод и зачем он нужен?

Самое простое соображение относительно необходимости перевода находится на поверхности и, возможно, именно в силу этого не затрагивает сути проблемы. Перевод нужен для того, чтобы позволить ознакомиться с текстом тем, кто не знает оригинального языка. И против этого соображения можно выступить исходя из следующей позиции: адекватный перевод невозможен, а потому следует читать тексты в оригинале или не читать вовсе.

Однако данное возражение затрагивает только одну сторону переводческой практики: сторону «смысловую». Перевод нацелен на передачу мысли так, как если бы эта мысль была способна существовать вне языка, на котором высказана. И именно эту мысль переводчик стремится кое-как, пусть неровно и неадекватно, донести до читателя. Так, вероятно, производится множество средних переводов, особенно если речь идет о стихах. Уничтожая звучание, они пытаются воспроизвести логическую структуру текста, сделав его смысл доступным для незнающих оригинального языка. Фактически, здесь переводы действительно дают возможность «ознакомиться». Их можно было бы уподобить ссылке или словарной статье, указателю на текст, дающему о нем первое представление.

Однако проблема осложняется тем, что текст сам по себе уже всегда есть отчасти указатель на мысль, и если мы воспринимаем его как указатель, то нам не поможет чтение в оригинале: процедура чтения сама есть

процедура перевода с языка одного сознания на язык другого, а текст представляет собой одновременно и помощь и помеху на этом пути. Помеху, поскольку он есть только система знаков, чтение же — сложный процесс интерпретации, часто нарушающий изначальный замысел или искажающий его. В этом смысле не только перевод, но и само чтение оказывается невозможным.

Эта проблема — проблема возможности перевода — оказалась одной из центральных для философской мысли последнего столетия, осознавшей значимость языка как носителя смысла и первичность его структуры по отношению к смыслу. Еще в начале XX в. Б. Кроче высказывался по проблеме возможности перевода, утверждая, что любой перевод есть творческий акт, как и любое прочтение значимо только в качестве совершаемой деятельности. Перевод — это всегда новый текст, и кроме ценности указателя он имеет и самоценность, также как, по Кроче, любая интуиция смысла существует только в виде ее выражения. Перевод — это еще и отклик, это всегда нечто вроде ответа, диалога с автором. По Кроче, лучшим откликом на стихотворение будет написание нового стихотворения. Самостоятельного и независимого, даже если оно является переводом. Словом, переходя от смыслового уровня к иному, глубинному, задействованному Хайдеггером, мы могли бы сказать: перевод ценен не тем, что он указывает на смысл, но тем, что он действует внутри языка, на который делается. Он развивает язык. Развивает его в диалоге с другим языком. Выстраивая мосты и находя переклички с другим языком, он не достигает точности, но обогащается. Не пытаясь понять и высказать другое, незнакомое, на своем языке, мы всегда будем оставаться на месте в одном и том же ограниченном состоянии, а язык не будет развиваться. Хороший перевод не только обогащает смысловое поле читающего, но развивает и совершенствует языковое пространство. Уже через осознание невозможности полной адекватности он обнаруживает границы языка, совершает критический акт в его отношении. Он, пользуясь терминологией текста, о переводе которого идет речь, пытается избежать «падения» в фактичность и совершить акт «подвижности». Перевод является собой — если не преследует намеренно ограничивающей цели быть только указателем — акт философствования, совершающийся в языке.

В этом смысле отечественную традицию до сих пор можно назвать в языковом отношении достаточно скудной. Возможно, проблемой русской философии и является то, что она избегает развития своего языка в диалоге с другими языковыми традициями. Она словно бы претенду-

ет на то, чтобы сразу стать абсолютно независимой. Но статья таковой можно лишь откликаясь, переводя. Стоит отметить тот факт, что у нас существуют «канонические» переводы ряда основополагающих философских текстов — далеко не в должном количестве — которые не оспариваются. Между тем мировая философская мысль оперирует большим количеством переводов, при, несмотря на это, весьма настоятельном требовании знания оригинала. Зачем нужны эти переводы? Они развивают язык и создают философскую традицию, создают терминологию и общее научное пространство. Перевод — это способ мышления в языке.

И это с полным правом можно сказать об обсуждаемом переводе. Его достоинство состоит в том, что он не просто указывает на значение хайдеггеровского текста, но совершенствует терминологический аппарат русского философского языка. В этом смысле к нему нельзя предъявить требование соответствия принятым терминологическим стандартам. Он, напротив, делает их подвижными. Словом, данный перевод не только переводит Хайдеггера, но также совершает ту работу с языком, о которой как о существенной задаче философии говорил сам Хайдеггер. И совершая ее, является одним из тех шагов, которые способствуют становлению отечественной философской академической традиции.

Тот же ход мысли можно применить и к сопровождающей перевод работе Н. А. Артеменко, в одном из откликов на которую прозвучала как бы немного разочарованная мысль: Хайдеггер написал комментарий к Аристотелю, Артеменко — комментарий к комментарию Хайдеггера, теперь же можно написать комментарий к комментарию к комментарию, и т. д. «Разочарованность», присутствующая здесь, кажется основанной на предположении, что по крайней мере где-то существует собственный, не комментаторский текст. Возможно, таковым является текст Аристотеля, а все остальное — лишь удаление от изначального смысла. Можно вспомнить А. Уайтхеда, говорившего, что вся западная философия — лишь ряд примечаний к Платону, однако можно также вспомнить и Ж. Деррида, полагавшего, что любой текст есть комментарий, поскольку он возникает как отклик на другой текст. Акт философствования всегда откликается другому акту философствования. И здесь нет удаления от истины, но скорее ее развитие, становление. По сути, Хайдеггер сам в своем тексте уже осознает комментарий как становление, шаг к подлинному, и отказывается от простого поясняющего комментирования. Но текст, о котором идет речь, т. е. сопровождающая хайдеггеровский комментарий к Аристотелю работа, не является в собственном смысле

комментарием и не задумывалась как таковой. Не является буквально: она его не разъясняет, не пересказывает, не поясняет «сложные» фрагменты. Кроме того, комментарий в данном случае был бы неуместен, поскольку Хайдеггер запретил издавать свои работы с комментариями. Ведь действительно, что может лучше разъяснить текст, чем сам этот текст? Настолько же, насколько можно сказать, что все тексты являются комментариями, настолько же можно сказать и то, что комментарий в собственном смысле, также как и точный перевод, невозможен, поскольку нет возможности адекватно воспроизвести смысл текста другими словами, «пояснить».

Однако это все же не значит, что мы можем остановиться на самом тексте. Уже читая, мы комментируем его, поскольку пытаемся включить в свой язык, контекст, опыт, разъяснить его для себя. Нет смысла, и даже не столько смысла, сколько возможности, пытаться докопаться до того, что автор имел в виду изначально. Герменевтическая процедура основывается на том, что смысл развивается, и достигаемое понимание превышает собственный смысл автора. Герменевтическая процедура задействует время, она включает текст в историю. Это то, что делает Хайдеггер с Аристотелем: он включает его в историю европейской метафизики и на основе этого включения производит ее деструкцию, возвращаясь к «изначальному» смыслу Аристотеля, который может осуществиться только теперь, по прошествии длительного времени. То есть изначальный смысл аристотелевского текста возникает не в прошлом, а в будущем в связи с развитием долгой истории мышления, отталкивающейся от Аристотеля.

Как говорит переводчица, «задача любого философского исследования по Хайдеггеру — раскрыть то, что в истории философии возникало в качестве скрытых возможностей, определяющих направление дальнейшего развития».¹ Эту же задачу ставит перед собой работа, сопровождающая перевод. Она нацелена не на разбор терминологии или идей текста, хотя присутствует и этот план. Но присутствует он в той мере, в которой позволяет показать развитие терминологии и идей в истории становления хайдеггеровской философии. «Изначальный» смысл хайдеггеровского текста раскрывается в контексте его нахождения на пути к «Бытию и времени». И проделанная Н. А. Артеменко работа нужна затем, чтобы

¹ *Артеменко Н.А.* Хайдеггеровская «потерянная» рукопись: на пути к «Бытию и времени». СПб., 2012. С. 9.

включить этот сложный ранний текст с еще не оформившейся терминологией в некую большую историю, не оставить его в пустоте, придать ему жизнь через включение в общую линию развития хайдеггеровской мысли, оказавшей существенное влияние на философскую мысль всей второй половины XX в. и продолжающей оказывать его вплоть до нынешнего момента и вплоть до самых радикальных течений, которые не могут быть поняты без учета этого влияния и его истории. Суть работы состоит в том же, в чем, по утверждению переводчицы, состоит и суть работы Хайдеггера: «в осмыслении современного состояния философской мысли и будущего философии».²

Светлана Никонова

² Там же.

V. СОБЫТИЯ

АНОНС НОВОГО ПЕРЕВОДА «ИСТИНЫ И МЕТОДА» Х.-Г. ГАДАМЕРА

В рамках проекта «Методологический потенциал феноменологии и герменевтики» готовится к изданию в 2013 г. новый перевод «Истины и метода» Х.-Г. Гадамера. Как известно, единственный имеющийся русский перевод этой основополагающей для философской герменевтики работы (М.: «Прогресс», 1988) трудно признать удачным как с точки зрения адекватной передачи авторского замысла, так и в целом ряде весьма существенных деталей. Следует отметить, что эти недостатки нередко были вызваны вполне объективными причинами: в 80-е годы прошлого века традиция перевода феноменологических, фундаментально-онтологических и герменевтических текстов на русский язык еще только зарождалась, в связи с чем переводчики испытывали затруднения при переводе некоторых важных терминов. За истекшие почти 25 лет эта традиция в значительной мере сформировалась, что и нашло свое отражение в новом переводе. Кроме того, прежний перевод содержал достаточное количество неясностей и двусмысленностей, затрудняющих понимание текста даже для весьма подготовленного читателя. Поэтому при работе над новым переводом переводчик и участники проекта сосредоточили свои усилия в том числе и на том, чтобы по возможности избежать такого рода смысловых неопределенностей. С этой целью в рамках проекта был проведен ряд семинаров и обсуждений, по результатам которых в текст перевода были внесены коррективы и уточнения. Как известно, «Истина и метод» представляет собой весьма крупномасштабное и многогранное произведение, в котором автор, развивая свою основную идею, обращается к различным областям философского знания и истории европейской культуры, что требует от переводчика широкой философской и общегуманитарной эрудиции. Поэтому для реализации проекта было принципиально важно, что сфера интересов и компетенции его участников как раз и охватывает основные предметные области, в которых раз-

ворачивается мысль Х.-Г. Гадамера: феноменологию, фундаментальную онтологию, герменевтику, историю античной и средневековой философии, немецкий идеализм, эстетику, философию языка, историю христианства, методологию гуманитарного знания и др. Каждый из участников проекта проанализировал определенный фрагмент перевода, предложив затем для коллективного обсуждения свои замечания и предложения, затрагивающие существенные концептуальные, терминологические и даже стилистические моменты предложенного ему текста. Такой подход оказал неоценимую помощь переводчику, поскольку позволил ему увидеть свою задачу в гораздо более широкой перспективе, чем та, которая открывалась его собственному субъективному взгляду. Столь тщательная и всесторонняя проработка текста, несомненно, должна способствовать повышению качества перевода, его философской состоятельности, его строгости и точности, тот есть именно тому, чего не хватало прежнему русскому переводу «Истины и метода».

Кроме того, в ходе этих обсуждений была подвергнута серьезному анализу сама архитектоника книги, были выявлены некоторые не всегда очевидные мотивы, придававшие мысли автора то или иное направление, рассмотрены определенные влияния и воздействия, в поле которых он находился и которые наложили свой отпечаток как на сам замысел автора, так и на его непосредственное осуществление.

В работе над проектом принимали участие Д. Разеев (руководитель), Н. Артеменко, А. Паткуль, А. Козырева, Ю. Орлова, М. Секацкая, Е. Ананьева, Ф. Станжевский, Т. Литвин, К. Лощевский, Д. Демьянов, (Санкт-Петербург), И. Михайлов, А. Михайловский, И. Инишев, А. Круглов (Москва), Е. Борисов (Томск), А. Савин (Ханты-Мансийск), А. Лаврухин (Минск). Перевод выполнен К. Лощевским.

АНОНС ВЫХОДА НАУЧНОЙ МОНОГРАФИИ
«ВРЕМЯ, ВОСПРИЯТИЕ, ВООБРАЖЕНИЕ.
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ШТУДИИ ПО ПРОБЛЕМЕ
ВРЕМЕНИ У АВГУСТИНА, КАНТА И ГУССЕРЛЯ»

В издательстве «Гуманитарная Академия» (Санкт-Петербург) ведется подготовка к печати авторской монографии Т. В. Литвин «Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля».

Работа посвящена проблеме времени с позиций феноменологического метода как своеобразного продолжения платонической традиции. Монография не нацелена на полное освещение всей истории философии времени, однако посвящена тем смыслообразующим элементам представления о времени, которые, возможно, задают саму необходимость историзма для анализа человеческого присутствия. Идея, повлиявшая на композицию и замысел данного исследования — проследить, каким образом в феноменологии Гуссерля раскрывается кантовское определение времени как «формы внутреннего чувства», включая его предысторию, тем самым понять все три составляющие этого определения. В первую очередь, что такое временная форма, в терминах феноменологии, каковы принципы ее конституирования и о какой «оформленности» может идти речь? Во-вторых, что означает термин «внутреннее» для философии, в которой разделение на внутреннее и внешнее всегда было сугубо формальной процедурой, никак не затрагивающей сущностное устройство? И, в-третьих, какого рода чувственность подразумевается в трансцендентальной науке, должной стать основой осознания истории и культуры. Иными словами, данная работа посвящена историко-философскому анализу принципов, благодаря которым наиболее разработанная в двадцатом веке концепция времени возникла именно в рамках феноменологии. В процессе описания структуры субъекта подразумевается, что время,

восприятие и воображение образуют особого типа внутренний синтез, который может не иметь значение для отдельных аспектов метода, но лежит в основе своего рода антропологии времени, как продолжение традиции «внутреннего» созерцания.

Монография будет интересна специалистам по философии, теологии, психологии, студентам гуманитарных специальностей, а также всем интересующимся проблемой времени и философией истории.

АНОНС ПЕРЕВОДА КНИГИ ПОЛЯ РИКЁРА «LA MÉTAPHORE VIVE»

В издательстве Института философии, теологии и истории св. Фомы готовится к публикации перевод книги французского философа Поля Рикера «Живая метафора»¹ («La métaphore vive»). Эта книга 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 XVIII–XIX 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.

Один из лейтмотивов первых шести очерков заключается в переходе от рассмотрения метафоры в контексте именованного (метафора здесь

¹ Живая метафора / пер. с фр. Ф. А. Станжевского; под ред. Г. В. Вдовиной. Перевод выполнен по изданию: *Ricoeur P. La métaphore vive. Paris: Éditions du Seuil, 1975.*

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 метафоры с 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.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 2 п. л.), рецензии (до 0,5 п. л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на **русском, английском, немецком или французском языках**.

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: ученую степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (место работы). Сведения об авторе должны быть представлены на русском и английском языках.

Примеры оформления сносок:

Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. M. Nijhoff: Den Haag 1966. S. VII.

Held K. Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // Phänomenologie im Widerstreit / hrsg. C. Jamme, O. Pöggeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. S. 13–39.

Sakakibara T. Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology // On Time — New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time / ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi. 2010, Springer. P. 251–271.

Орлова Ю. О. Отношение Я и времени в поздней феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 2010. № 5 (78). С. 107.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 43.

Sakakibara. Op. cit. P. 267. — Только в том случае, если цитируется один источник автора.

Ibid. P. 15.

Хайдеггер. Указ. соч. С. 123. — Только в том случае, если цитируется один источник автора.

Там же. С. 78.

Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935. Den Haag, 1973. S. 589.

Hua XVIII. S. 239–240.

Husserliana. Bd. XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922–1937) / hrsg. von Th. Nenon, H. R. Sepp. Dordrecht: Kluwer, 1989.

E-mail редакция: artemenko_natalia@yahoo.com

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

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

ТОМ 1 (2) 2012

Главный редактор

Н. Артёменко

Вёрстка

Н. Балицкая

Издание подготовлено философским факультетом СПбГУ.

Подписано в печать 15.11.2012 г.

Формат $70 \times 100 \frac{1}{16}$

Усл. печ. л. 20,13. Тираж 100 экз.

Заказ № 1.

Отпечатано на философском факультете СПбГУ.
199034, С.-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.