

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. Заслугой 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, доказываемая, 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 «Livre 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 [¹1941]. 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 отчетливо 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.)