

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 Хайдеггера, 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, бергсонянцем, 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 лишённого 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 подступиться 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