

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*